This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

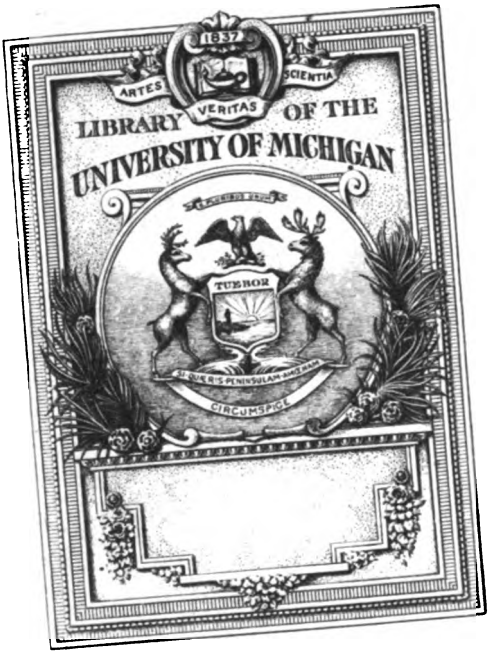
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

B 3 9015 00228 572 7
University of Michigan – BUHR



Digitized by Google

B
3601
.W49

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

italienische Philosophie

des

neunzehnten Jahrhunderts.

Von

Dr. Karl Werner.

Zweiter Band:

Der Ontologismus als Philosophie des nationalen Gedankens.

Wien.
Verlag von Georg Paul Faesy.
1885.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

italieniſche Philoſophie

des

neunzehnten Jahrhunderts.

Von

Dr. Karl Werner.

Zweiter Band:

Der Ontologismus als Philoſophie des nationalen Gedankens.

Wien.
Verlag von Georg Paul Faeſy.
1885.

Digitized by Google

Der

Ontologismus

als

Philosophie des nationalen Gedankens.

Von

Dr. Karl Werner.

Wien.
Verlag von Georg Paul Faesy.
1885.

Digitized by Google

Digitized by Google

Philos.
Harr.
2-25-26
12356

Inhaltsverzeichniß.

A.

Vincenzo Gioberti.

Überleitung von Rosmini auf Gioberti S. 8.

Erster Abschnitt.

Die äußeren Lebensumstände und Lebensschicksale Gioberti's bis zu seinem ersten schriftstellerischen Auftreten.

Herkunft und früheste Jugendzeit Gioberti's; Art seiner Jugendbildung, Eintritt in den geistlichen Stand, Erlangung der theologischen Laurea academica (SS. 4—6). Die damalige theologische Richtung am Turiner Athenäum, lebhaftes Eintreten Gioberti's für dieselbe; seine kirchliche Bedienstung an der königlichen Hofcapelle, sein Zerfall mit seiner dienstlichen Stellung, politische Verdächtigung, zeitweilige Haft und nachfolgende Exilirung Gioberti's (SS. 7—10). Seine politischen Anschauungen von dazumal, Ablehnung der Anträge und Einladungen Mazzini's (SS. 10—12). Sein zeitweiliger Aufenthalt in Paris, Übersiedelung nach Brüssel (SS. 12—15).

Zweiter Abschnitt.

Gioberti's schriftstellerische Thätigkeit und Wirksamkeit bis zum Ausbruche der auf die politisch-nationale Reconstituirung Italiens abzielenden Bewegungen des Jahres 1848.

Erstes schriftstellerisches Hervortreten Gioberti's, Reihenfolge seiner Werke bis zum Erscheinen seines Primato degli Italiani; Inhalt und Tendenz dieses Buches, sein Erfolg und seine Bedeutung, die an dasselbe sich anschließende Polemik Gio-

Digitized by Google

berti's gegen den Jesuitenorden (SS. 15—21). Gioberti's Sehnsucht nach dem Vaterlande, Bemühungen der Freunde um Ermöglichung seiner Rückkehr nach Italien und Zuwendung einer öffentlichen Lehrthätigkeit in oder außerhalb Italien; Gioberti's Beziehungen zu C. Balbo, Verhältniß des Primato Gioberti's zu Balbo's Speranze d'Italia (SS. 21—25). Gioberti's Verhalten, Pläne und Stimmungen während der Jahre 1845—47, wachsende Popularität und Auctorität seines Namens und seiner Person in Italien, ehrenvolle Zurückberufung Gioberti's nach Turin im Frühjahr 1848 (SS. 25—27).

Dritter Abschnitt.

Gioberti's Rolle im öffentlichen politischen Leben Italiens während der Jahre 1848 und 1849; seine nachfolgenden meditativen Rückblicke auf die Ereignisse jener Jahre, seine Zukunftshoffnungen. Gränzen seines politisch-religiösen Conceptes, Abschluß seiner irdischen Lebensthätigkeit.

Lage der Dinge bei Gioberti's Zurückkunft nach Turin, Gioberti als Rathgeber und Vertrauensmann der Turiner Regierung; seine Rundreise durch Ober- und Mittelitalien, seine Bemühungen um Belebung und Erhaltung der Theilnahme an der Sache der nationalen Erhebung, sein Eintritt in das Turiner Cabinet (SS. 27—32). Differenzen zwischen König und Cabinet; Dimissionirung des letzteren, Gioberti's Opposition gegen das neue Cabinet, die durch ihn in's Werk gesetzte Einberufung eines föderativen Nationalcongresses nach Turin (SS. 32—34). Abermaliger Eintritt Gioberti's in's Cabinet; seine Actionen und Pläne als Minister des Auswärtigen, Mißlingen derselben, sein Austritt aus dem Cabinete, die Schlacht von Novara im Frühjahr 1849 und ihre Folgen (SS. 34—38). Gioberti's Mission nach Paris und nachfolgender Verzicht auf eine weitere politische Thätigkeit; das im Rinnovamento civile d'Italia niedergelegte politische Testament Gioberti's, sein plötzlicher Tod, nachgelassene Werke (SS. 38—42).

Vierter Abschnitt.

Der philosophische Entwickelungsgang Gioberti's; Grundcharakter und Grundtendenz seiner philosophischen Bestrebungen, der reine und volle Ontologismus als Ziel derselben. Die Wiedererneuerung des italienischen Geistes und Lebens auf Grund einer ächt nationalen Philosophie.

Gioberti's Denkweise in religiös-philosophischen Dingen vor dem Beginne seines selbstständigen Philosophirens, die erste Anregung hiezu durch sein Bekanntwerden mit Galluppi's Schriften; excitative Wirkung des Nuovo Saggio Rosmini's auf Gioberti und Hinlenkung desselben auf die Idee einer Philosophia prima als nothwendigen Fundamentes einer antisensistischen Philosophie; ob und

Digitized by Google

inwieweit Rosmini's Doctrin diesem Zwecke entspreche (SS. 43—47). Der Ontologismus als der einzig richtige Standpunkt der orthodoxen Philosophie, heterodoxer Charakter des cartesischen Psychologismus, unzureichende Bemühungen der neueren Philosophie zur Überwindung desselben (SS. 47—50). Gioberti's philosophischer Gedankenaustausch mit Mamiani, kritische Bemerkungen über die unzureichende Basis des Ontologismus Mamiani's, Einverständniß mit demselben in der Würdigung Vico's und der nationalen Bedeutung desselben; vereinsamte Stellung Vico's in der neueren italienischen Philosophie, bedauerliche Abhängigkeit der italienischen Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts von französischen Einflüssen (SS. 50—54). Charakteristik der Gestaltungen der neueren europäischen Philosophie bei den Franzosen, Deutschen und Engländern; Commensuration derselben mit den Italienern in Bezug auf geistige Eigenthümlichkeit und geschichtliche Bedingungsverhältnisse des philosophischen Denkstrebens (SS. 54—57).

Fünfter Abschnitt.

Gioberti's Anschauungen über den allgemeinen weltgeschichtlichen Entwickelungsgang der Philosophie; Italien als der specifische Hort der katholischen, d. i. wahrhaft christlichen Philosophie.

Idee der katholischen Philosophie als der auf dem Grunde der traditionellen religiös-philosophischen Lehrweisheit stehenden und mit derselben richtig vermittelten Wahrheitserkenntniß (SS. 57—59). Wesen und Bedeutung der vorchristlich-antiken Philosophie; Periodisirung und Charakteristik der christlichen Philosophie: patristische, scholastische, moderne Philosophie (SS. 59—64). Die Stellung und Bedeutung Italiens im weltgeschichtlichen Entwickelungsgange der Philosophie von den ältesten Zeiten angefangen bis auf die Gegenwart herab; der Beruf Italiens zur Regeneration der gesammten neueuropäischen Philosophie auf Grund seiner heimischen philosophischen Tradition (SS. 64—68).

Sechster Abschnitt.

Der ontologische Realismus Gioberti's und dessen speculative Fundirung gegenüber der ontologischen Ideologie Rosmini's. Die theologische Abkunft des Gioberti'schen Ontologismus und die hiedurch bedingte Stellung Gioberti's zu dem Gegensatze zwischen Jansenismus und Molinismus.

Gioberti's Forderung eines Philosophicum primum, welches unter Einem Primum psychologicum und Primum ontologicum ist; Fehlerhaftigkeit der Rosmini'schen Abtrennung des Psychologicum primum vom Primum ontologicum (SS. 68—71). Speculative Deduction der ontologischen Grundformel; das in derselben enthaltene Verum primum und Factum primum. Verhältniß der abso-

Digitized by Google

luten Concepte zum Verum primum und der relativen Concepte zum Factum primum; Unthunlichkeit der Rosmini'schen Deduction der relativen Concepte aus der unbestimmten Seinsidee, die Creationsidee der alleinige Schlüssel zur Erklärung des Existenten oder relativ Seienden (SS. 71—75). Gioberti's Zurückweisung auf die von Vico ermittelte Aufeinanderbeziehung des Verum und Factum, so wie auf Vico's nachdrucksvolle Betonung des Unterschiedes zwischen Esse und Existere; die in diesem Unterschiede enthaltene Correctur der cartesischen Denkprocedur (S. 57 f.). Gioberti's Stellungnahme zur Kant'schen Lehre über die synthetischen Urtheile a priori; relative Richtigkeit der bezüglichen Lehre Kant's, die Ungenüge derselben gegründet in der haltlosen Zwischenstellung Kant's zwischen Psychologismus und Ontologismus. Unterschied des Rosmini'schen Begriffes des synthetischen Urtheiles a priori vor jenem Kant's; Zusammenhang der von Rosmini vorgenommenen Modification des Kant'schen Begriffes mit seiner Lehre von der aprioriischen Idee des Ens possibile und seiner Ableitung aller übrigen Ideen aus dieser angeblich ersten Idee, bedenkliche Consequenzen dieses Denkvorgehens Rosmini's (SS. 76—79).

Gioberti's Urgirung des reinen und vollen Ontologismus als Continuation der durch Augustinus, Anselmus, Bonaventura repräsentirten christlich-philosophischen Lehrtradition; theologische Ausprägung derselben im Bannezismus, Verwerflichkeit des Molinismus. Verantwortlichkeit des Molinismus für die Entstehung des Jansenismus als des durch ihn hervorgerufenen gegensätzlichen Extrems, relativer Vorzug des Jansenismus vor dem Molinismus (SS. 79—83). Beurtheilung der Gioberti'schen Kritik des Molinismus (SS. 83—85).

Siebenter Abschnitt.

Der Supranaturalismus Gioberti's, Vergleichung desselben mit jenem Rosmini's. Der christliche Supranaturalismus als Hort des civilisatorischen Fortschrittes, falscher Mysticismus und sensistischer Rationalismus als Feinde und Hinderniße desselben.

Gioberti's Begriff des Übernatürlichen; Ableitung desselben aus dem speculativen Weltbegriffe, übernatürlicher Grund und übernatürliches Ziel der kosmischen Existenzen. Übernatürlicher Anfang der menschlichen Entwickelung und Civilität, Verhältniß der Uroffenbarung zur christlichen Wahrheitsoffenbarung. Suprainteligibilität des supranaturalen Offenbarungsinhaltes, Wechselbeziehung zwischen Mysterium und Wunder (SS. 85—90). Geschichtsphilosophischer Positivismus Gioberti's; Verhältniß desselben zum rationalen Supranaturalismus Rosmini's (SS. 91—96). Specialisirung der Hauptmomente, unter welche das Christenthum als welthistorische Thatsache fällt, Christenthum und Civilisation, civilisatorische Mission der Kirche, Verhältniß derselben zur bürgerlichen Ordnung und zum allgemeinen Bildungsleben, Polemik gegen die französischen Traditionalisten (SS. 97

Digitized by Google

bis 100). Wechselbeziehung zwischen dem Betriebe der allgemeinen Bildungsbestrebungen und der wissenschaftlichen Vertretung des religiösen Gedankens; Charakter der neuzeitlichen französischen Apologetik (SS. 101 f.). Kritische Beleuchtung der schriftstellerischen Thätigkeit Lamennais', Polemik gegen Cousin und dessen Schule (S. 103—108).

Achter Abschnitt.

Der geschichtsphilosophische Positivismus Gioberti's. Die in demselben begründeten Erwartungen, Hoffnungen und Enttäuschungen Gioberti's.

Die mit Gott identische Idee als Grundprincip der menschheitlichen Entwickelung; das göttliche Wort als Grundhalter des geistigen Lebens der Menschheit und Mittler der göttlichen Offenbarungsthätigkeit. Verhältniß des göttlichen Offenbarungswortes zu den Völkersprachen, Hebräisch und Griechisch die Repräsentanten der zwei vornehmsten Classen der Völkeridiome als Vehikel der menschlichen Fassung des göttlichen Offenbarungswortes (SS. 108—111). Die ethnologischen Charaktere der Semiten und Japhetiden und der hierin begründete offenbarungsgeschichtliche und civilisatorische Beruf beider Stämme; die Chamiten als Urheber der ältesten Heterodoxie, trübender Einfluß derselben auf die religiöse Culturtradition der Semiten und Japhetiden. Die Pelasger in Griechenland und Italien, Entstehung der lateinischen und griechischen Cultur, Bedeutung des dorischen Elementes in derselben (SS. 111—114).

Die vorchristliche heidnische Hierokratie, die Entstehung und civilisatorische Bedeutung derselben; esoterische und exoterische Doctrin der Priesterschulen, Zweck und Charakter der hieratischen Kunst (SS. 114—116). Hervorgang der Philosophie aus der Doctrin der Priesterschulen; Unzureichendheit der antiken christlichen Philosophie zur Eruirung des reinen Ausdruckes der in der heidnischen Priesterweisheit naturalistisch getrübten ontologischen Grundformel, diese selbst im alttestamentlichen Judenthum nur esoterische akroamatische Lehre und erst in der christlichen Kirche zur exoterischen Wahrheit geworden. Verdunkelung derselben durch die Häresie, die hieraus dem kirchlichen Priesterthum erwachsene wissenschaftliche und civilisatorische Aufgabe, Verweisung desselben auf das Wirken des pythagoräischen Bundes (SS. 116—118).

Charakteristik des Pythogoräismus. Pythagoras als Repräsentant des altitalischen Geistes, sein Wirken eine Anticipation des Wirkens und Schaffens des italischen Geistes in der christlichen Weltzeit; der religiöse und civilisatorische Beruf des christlichen Italiens, seine gottgefügte geographisch präordinirte hegemonische Stellung inmitten der christlich-europäischen Culturwelt (SS. 118—124). Mikrokosmischer Charakter des italienischen Landes und Volkes (SS. 124—129). Die Freiheit und Unabhängigkeit Italiens als unerläßliche Vorbedingung der Wiederaufnahme seiner providentiellen Mission; zuversichtlicher Glaube Gioberti's an die

Digitized by Google

Zukunftsmission Italiens, sein Vertrauen auf die Macht und Wahrheit der katholischen Idee, die in der Versetzung derselben mit neoguelphischen Anschauungen begründeten Enttäuschungen Gioberti's (129 - 136). Gioberti's Gedanken über katholische Reform als Ausfluß seiner getäuschten Hoffnungen; seine Unklarheit über das Verhältniß zwischen Theologie und Philosophie, die richtige Wechselbeziehung beider bedingt durch die principielle Auseinanderscheidung beider mittelst Reduction auf den Gegensatz zwischen supranaturalem Positivismus und rationalem Anthropologismus (SS. 136—143).

Neunter Abschnitt.

Encyklopädischer Überblick des philosophischen Gesammtsystems Gioberti's; Entwickelung der in der ontologischen Grundformel enthaltenen Grundideen des Systems als rationaler Erkenntniß; Kritik desselben.

Die in Gioberti's ontologischer Grundformel enthaltene Grundgliederung seines speculativen Systems; die in jeder der drei Hauptabtheilungen desselben wiederkehrende Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntniß und die hiedurch bedingte Ergänzung der einzelnen philosophischen Disciplinen durch die correlativen theologischen Disciplinen (SS. 143—145). Die Gottesidee als Grundidee der philosophischen Erkenntniß; die creative Thätigkeit Gottes als denknothwendiges Mittel zwischen dem göttlichen Sein und den geschöpflichen Existenzen, Raum und Zeit als die nothwendigen Behikel der Expansion der göttlichen Creationsthätigkeit, doppelseitiger Charakter dieser beiden Behikel der göttlichen Creationsthätigkeit (SS. 145—147). Verhältniß der geschöpflichen Existenzen und secundären Kräfte zur Substantia prima und Causa prima als Nachahmungen derselben; Deduction des Universums als eines Complexes monadischer Vielheiten aus der Einen schöpferischen Grundursache des Weltdaseins, doppeltes Verhältniß der geschöpflichen Vielheit zur Einen schöpferischen Grundursache, Reflex dieses Doppelverhältnisses in den beiden generativen Cyklen des kosmischen Lebens und Geschehens: Ciclo genesiaco und Ciclo palingenesiaco (SS. 147—150). Die gottgedachte und gottgewirkte Ordnung des Universums; Gott als die lebendige, continuirlich wirksame Zweckursache des Universums, die continuirlich fortwirkende creative Thätigkeit Gottes im äußeren Weltdasein und innerlichen Denkleben des Menschen, descensive und ascensive Denkbewegung als psychischer Reflex der beiden generativen Cyklen des kosmischen Seins und Lebens, Logik und Ethik als Scienze arti (SS. 150—153). Die wesentlichen Elemente der Ethik als Wissenschaft; supranaturale Fundirung der Ethik, Deduction der christlichen Erlösungsidee als Idee vom recreativen Wirken Gottes im sittlichen Ordnungsbereiche (SS. 153—155). Subsumtion der Ethik unter die Teleologie; Gioberti's Beschränkung auf die Ausführung der moralischen Teleologie, Beleuchtung derselben aus den Gesetzen der allgemeinen Teleologie. Der in der onto-

Digitized by Google

logiſchen Grundformel begründete Triadismus der Gioberti'ſchen Protologie und Teleologie (SS. 155—157).

Die auf die äußere Daſeinswirklichkeit gerichtete praktiſche Weltthätigkeit des Menſchen: Äſthetik und Politik in ihrem Verhältniß zu Logik und Moral, ſo wie untereinander; ſpecifiſches Object derſelben (S. 157 f.). Das Erhabene und Schöne als Grundconcepte der Äſthetik; Zuſammenhang der Kunſt mit der Religion, das Wunderbare als weſentliches Element des Kunſtſchönen (S. 158 f.). Nothwendigkeit einer ontologiſchen Fundirung der Politik; die abſolute und die miniſteriale Souveränetät, die Kirche oder katholiſche Societät als das von der Ordnermacht der objectiven Vernunft durchdrungene menſchliche Zeitdaſein (SS. 159—163) Die Kirche als Hort der zeitlich vollkommenſten Erkenntniß des Göttlichen; ſpecifiſcher Unterſchied und wechſelſeitige Aufeinanderbeziehung des religiöſen und philoſophiſchen Erkennens (S. 163 f.).

Nachträgliche Erweiterung des urſprünglichen Gioberti'ſchen Begriffes der Protologia, Aufgehen der Teleologie in der Philoſophie der Religion; Einigung der Protologie und Philoſophie der Religion in der ihnen beiden gemeinſamen Idee der Metherıs. Zuſammenhang dieſer Idee mit Gioberti's ontologiſchem Realismus; die Mimeſis als Correlat der Metherıs, entſprechend der Beziehung zwiſchen Realität und Idealität, Application der Correlation von Mimeſis und Metherıs auf Gioberti's Lehre von den beiden Schöpfungscyklen, metheltiſcher Charakter der menſchlichen Vernunft, Beleuchtung des kosmiſchen Proceſſes als Anſtrebung der vollkommenen Metherıs (SS. 164—172).

Charakteriſtik des philoſophiſchen Denkhabitus Gioberti's: Verwerthung des Leibniz'ſchen Monadismus zur concretiſirenden Ausgeſtaltung des ontologiſchen Realismus, Unzureichendheit des am Gegenſatze zwiſchen generiſcher Allgemeinheit und individueller Beſonderheit haftenden Denkens zur Gewinnung der wahrhaften Concretheit (SS. 172—178). Kritik der Gioberti'ſchen Anthropologie: Nichterfaſſung der Idee der geſchöpflichen Perſönlichkeit, mangelhafte Auffaſſung der kosmiſchen Stellung des Menſchen, Mängel der ſpeculativen Kosmologie und Naturphiloſophie Gioberti's (SS. 178—187). Gioberti's biologiſcher Dynamismus; Reduction alles Lebens und aller Bewegung auf ein urlebendiges abſolutes Bewegungsprincip, Polemik gegen die pantheiſtiſche Auffaſſung der kosmiſchen Unendlichkeit, Rosmini der Complicität mit den deutſchen Pantheiſten geziehen (SS. 187 bis 196).

Zehnter Abſchnitt.

Gioberti's Philoſophie der Religion und Offenbarung.

Allgemeine Charakteriſtik des Gioberti'ſchen Religionsbegriffes. Unterſcheidung zwiſchen wahrem und falſchem Rationalismus, Polemik gegen den modernen Rationalismus; Ableitung des ſupranaturalen Charakters der Religion aus

Digitized by Google

dem methektischen Wesen derselben, reordinative Function derselben (SS. 193 bis 196). Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung, specifische Zwecke der letzteren, Artunterschiede derselben, natürliche und übernatürliche Offenbarung, Coincidenz beider in ihrer potentiellen Anfänglichkeit, palingenetische actuelle Einigung beider (SS. 196—201). Klagen über geistlos äußerliche Behandlung der Bibel und kirchlichen Glaubenslehre, Sicherstellung beider gegen die Einwürfe der Deisten durch Application der Idee der Methexis; Kritik der hierauf bezüglichen Ausführungen Gioberti's unter specieller Bezugnahme auf seinen Wunderbegriff und Inspirationsbegriff (SS. 201—208). Gioberti's Andeutungen über Evangelienharmonie; seine Auffassung der neutestamentlichen Lehrtypen, seine Ausdeutung des johanneischen Kosmismus und die hieraus abgeleiteten eschatologischen Anschauungen Gioberti's. Kritik derselben (SS. 208—218). Gioberti's eigenartige Auffassung der Prädestinationslehre, Versetzung derselben mit seinen kosmologischen und geschichtsphilosophischen Ideen, seine Lehren über Paradies und Himmel; methektische Gottwerdung des Menschen, Christologie, Trinitätslehre. Kritik der Gioberti'schen theologisch-philosophischen Mysteriologie (SS. 218 bis 225).

G. M. Bertini's Verhältniß zum Religionsbegriffe Gioberti's; Umschlag des philosophischen Katholicismus in moralistischen Rationalismus (SS. 225—228).

Eilfter Abschnitt.

Die literarische Vertretung der Gioberti'schen Doctrin in der italienischen Philosophie; philosophische Bestreitung und theologische Censurirung derselben.

Anhänger Gioberti's in Nord- und Süditalien; significante Meinungs- und Stimmungswechsel bei einzelnen derselben (Bertini, Fiorentini), eklektisches Verhalten anderer, der ursprünglichen Lehre Gioberti's treu gebliebener Anhänger desselben (SS. 228—232). Vincenzo di Giovanni; seine literarische Thätigkeit auf philosophischem Gebiete, namentlich auf jenem der Geschichte der Philosophie und der religionsphilosophischen Apologetik; seine Erläuterung der Gioberti'schen Doctrin, Reinigung derselben von ihren widerkirchlichen Auswüchsen; Zusammenhaltung derselben mit dem auf sicilischem Boden erwachsenen Ontologismus Miceli's und seiner Schule (SS. 234—246).

Eindringen der Hegel'schen Philosophie in Süditalien, Bemängelungen der Gioberti'schen Doctrin von Seite der Anhänger Hegel's: Spaventa, Fiorentini, Controverse des Letzteren mit Fr. Acri. Zusammentreffen Spaventa's mit der Civiltà cattolica in der Ableitung des neuzeitlichen italienischen Ontologismus aus fremdländischen Einflüssen; der Ontologismus laut der Civiltà cattolica als die specifisch protestantische Methode des Philosophirens (SS. 246—253). Über die wahren und wirklichen Wurzeln des Gioberti'schen Ontologismus, Fehlerhaftig-

Digitized by Google

keit desſelben in erkenntnißtheoretiſcher Beziehung, Unzureichendheit der ſpeculativen Grundformel Gioberti's zu der von ihm angeſtrebten Darlegung der allgemeinen Weltdialektik (SS. 253—258). Zurücktreten des von Gioberti urſprünglich aus theologiſchen Motiven betonten anthropologiſchen Dualismus in der ſpäteren Form ſeines Denkſyſtems; Abſchwächung des chriſtlichen Gottesbegriffes durch das von Gioberti geſuchte Mittlere zwiſchen dem abſoluten Unendlichen und dem Endlichen (SS. 259—265). Die hiemit zuſammenhängende Stellungnahme Gioberti's zwiſchen den „modernen Orthodoxen" und den Pantheiſten; Beurtheilung ſeiner Declarationen über ſeine Stellung zur Hegel'ſchen Doctrin, Fehlen der Idee der reinen Geiſtigkeit bei Gioberti zufolge ſeiner Nichterfaſſung der Idee des abſoluten Geiſtes (SS. 265—273).

B.

Terenzio Mamiani.

Graf Terenzio Mamiani als dritter Hauptvertreter des italieniſchen Ontologismus. Lebensgang und ſchriftſtelleriſche Arbeiten desſelben; ſeine philoſophiſchen Schriften (SS. 277—281). Die unmittelbaren Anknüpfungspunkte ſeiner philoſophiſchen Thätigkeit, ſein Verhältniß zu Romagnoſi, Reid, Galluppi, Rosmini und Gioberti; ſeine Unterſcheidung zwiſchen einer doppelten Philoſophie, jener des geſunden, unbefangenen Sinnes und der ſpeculativen Philoſophie, Verhältniß beider zu einander (SS. 281—286). Die platoniſirende Ideologie Mamiani's; Contrebalancirung derſelben durch einen empiriſtiſchen Realismus und die hieraus reſultirende erkenntnißtheoretiſche Doctrin Mamiani's (SS. 286—294). Die kosmologiſche Doctrin Mamiani's: denknothwendiges Verhältniß zwiſchen Unendlichem und Endlichem, Unthunlichkeit einer pantheiſtiſchen Fuſion beider, das göttliche Schaffen ein nothwendiger, aber in die Zeit fallender Act, Undenkbarkeit eines vorzeitlichen Weltanfanges (SS. 294—296). Nähere Beſtimmungen des Verhältniſſes zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen: Multiplicität, Getheiltheit und Diverſität des Endlichen, und die hiedurch involvirten Functionen der göttlichen Ordnermacht; Mamiani's Anſchluß an den Leibniz'ſchen Monadismus unter Ablehnung des Leibniz'ſchen Optimismus, Unterſcheidung zwiſchen Factibilität und Denkmöglichkeit der Dinge, Exiſtenznothwendigkeit aller factiblen Dinge, Unmöglichkeit einer ſimultanen Realiſirung aller factiblen Dinge und die hieraus reſultirende Nothwendigkeit einer ſucceſſiven, in unabſehbarer Reihenfolge und fortſchreitender räumlicher Erweiterung ſich vollziehenden Entwickelung des Univerſums; Rückſchluß des Endlichen in's Unendliche durch Vermittelung der intelligenten Exiſtenzen (SS. 296—302). Der Zweck der Schöpfung die Verwirklichung des Guten; Begriff des Guten und des demſelben entgegengeſetzten Üblen und Schlim-

Digitized by Google

men, Zurückweisung der aus Leibnizens Optimismus resultirenden rein negativen Auffassung des Malum; die aus dem positiven Charakter des Malum resultirende Nothwendigkeit einer göttlichen Präordination als unerläßlicher Voraussetzung einer kosmischen Ordnung. Die göttliche Präordination als combinatorische Kunst, die continuirliche creative Thätigkeit als Vehikel derselben (SS. 302—304). Kosmische Entwickelungsstufen bis zum Menschen hinan, der Mensch und seine Bestimmung; Reflex der allgemeinen kosmischen Entwickelung in der geschichtlichen Menschheitsentwickelung, Principien und Ziele derselben (SS. 305—316). Die durch die moderne Civilisation bedingte Gestaltung des Völkerrechtes; Stellung der Kirche zum modernen Staatsleben, Unvereinbarkeit des Fortbestandes der weltlichen Herrschaft des Papstes mit der modernen Staatsidee und mit der politischen Unabhängigkeit Italiens; ideale Zukunftsphantasie vom einträchtigen Zusammenwohnen des Papstes und des Königs in der Hauptstadt Italiens (SS. 316—324).

Mamiani als Religionsphilosoph und als Ethiker, sein Kampf gegen den Skepticismus und naturalistischen Positivismus. Die Intuition des Heiligen als Grundvoraussetzung des religiösen Gedankens, die Anbetung des Heiligen als Wesen des religiösen Thuns; die aus der Innerlichkeit des Menschen herausgesetzte Religiösität als Mittel der Vergeistigung und Naturalisirung des christlich-kirchlichen Religionslebens und Religionsgedankens. Kritik dieser Auffassungsweise des Religiösen, Vergleichung derselben mit Kant's Religion innerhalb der Gränzen der menschlichen Vernunft, Gegensatz zwischen beiden in Bezug auf die Dispositon zur Würdigung des speculativen Gehaltes der christlichen Dogmen (SS. 324—341). Mittelstellung des Theismus Mamiani's zwischen dem theistischen Supranaturalismus des Christenthums und dem religionslosen Naturalismus; Mamiani's Lehre von der religiösen Natur des Gewissens, Religion und Moral als Grundstützen der menschlichen Societät, Eintreten für die Freiheit des sittlichen Willens. Kritik dieser Anschauungen Mamiani's (SS. 341—352). Mamiani's Polemik gegen den die Wesensverschiedenheit von Mensch und Thier beeinträchtigenden Darwin'schen Transformismus; die in demselben latirende Wahrheitsahnung, die seelenhaften Monaden als Vehikel der die Entstehung des Menschengebildes vorbereitenden und herbeiführenden animalischen Transformation (SS. 352—356). Unterschied und Aufeinanderbeziehung von Stoff und Geist; die Geistigkeit als Prädicat und Eigenschaft des Seienden. Mamiani's Absehen von der Idee des absoluten Geistes; die hieraus resultirenden Consequenzen in Bezug auf den Gottesbegriff und auf den Begriff des menschlichen Seelenwesens, sowie auf die denknothwendigen Vehikel einer speculativen Welterklärung. Einseitige Polemik gegen Hegel'schen Panlogismus unter Außerachtlassung des in der pantheistischen Verbildung der Idee des absoluten Geistes latenten Wahren (SS. 356—366). Mamiani's Beleuchtung des Anselm'schen Gottesbeweises; Kritik derselben mit Bezug auf die bei Mamiani fehlende Idee des absoluten Geistes. Zusammenhang dieses Mangels mit Mamiani's ontologischem Positivismus (SS. 366—368).

Digitized by Google

Die durch den ontologiſchen Poſitivismus Mamiani's bedingte Stellung desſelben zum Carteſianismus und Kantianismus. Mamiani's Verhältniß zu Carteſius; gegenſätzliche und denkverwandtſchaftliche Beziehungen zwiſchen dem idealiſtiſch-empiriſtiſchen Poſitivismus Mamiani's und dem auf den Selbſtgedanken des ſubjectiven Ich geſtützten rationaliſirenden Poſitivismus der carteſiſchen Lehre (SS. 368 bis 375). Stellungnahme Mamiani's gegenüber dem ſubjectiviſtiſchen Skepticismus und Kriticismus Kant's; der phiſoſophiſche Objectivismus als Conſequenz und Correlat des ontologiſtiſchen Poſitivismus, die idealiſtiſche Fundirung des letzteren als traditionelles Lehrelement der italieniſchen Philoſophie (SS. 375—381).

Die Filosofia delle scuole italiane als periodiſches Organ des um Mamiani geſammelten Kreiſes philoſophiſcher Forſcher; Charakter und Tendenz dieſer Zeitſchrift, Mitarbeiter an derſelben (SS. 381 f.). Stellungnahme derſelben im philoſophiſchen Zeitleben: Polemik gegen den franzöſiſchen und engliſchen Poſitivismus und deſſen Nachwirkungen in der italieniſchen Philoſophie; L. Ferri's Antheil an dieſer Polemik und ſonſtige philoſophiſche Arbeiten, ſein Verhältniß zu Mamiani (SS. 382—399). Abgrenzung des in Mamiani's Zeitſchrift vertretenen Standpunktes gegen die durch Bonatelli (SS. 399 ff.) und Bertinaria (SS. 406 ff.) repräſentirten Richtungen der deutſchen Philoſophie. Discuſſion der religiöſen Frage (SS. 412 ff.).

Digitized by Google

Digitized by Google

Vincenzo Gioberti.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zufolge der zeitgenössischen Berührungen und Wechselbeziehungen zwischen Rosmini und Gioberti konnte es nicht fehlen, daß ein Theil dessen, was dem vorliegenden Buche als Gegenstand der Darstellung angehört, bereits im vorausgehenden Bande anticipirt wurde. Wir sahen Gioberti in wissenschaftlichem Streite mit Rosmini und dessen Anhängern begriffen; wir sahen ihn im Revolutions- und Kriegsjahre 1848 seine Augen auf Rosmini als geeigneten Unterhändler der piemontesischen Regierung bei Papst Pius IX. werfen, und lernten aus dem wechselseitigen brieflichen Gedankenaustausche beider Männer die Anschauungen derselben über die damalige kirchliche und politische Lage kennen. Trat uns in diesen Beziehungen zwischen Rosmini und Gioberti das Bild des letzteren theilweise und in vereinzelten Zügen vor Augen, so soll es nunmehr in seiner Totalität vorgeführt und das von Gioberti Gewollte und Erstrebte nach seinem vollen Inhalte und Umfange vorgeführt werden. Daß in Gioberti's Leben und Wirken ein gutes Stück der italienischen Zeitgeschichte verwoben ist, erhöht das geschichtliche Interesse an diesem Manne und läßt erhellende Lichter auf den geistigen Gährungs- und Entwickelungsproceß der italienischen Nation fallen, aus welchem die gegenwärtige Gestaltung der italienischen Verhältnisse sich herausgesetzt hat.

Digitized by Google

Erster Abschnitt.

Die äußeren Lebensumstände und Lebensschicksale Gioberti's bis zu seinem ersten schriftstellerischen Auftreten.

Vincenzo Gioberti, welcher obwol jünger als Rosmini, drei Jahre früher als Rosmini aus dem Leben schied, wurde am 5. April 1801 zu Turin geboren.[1] Er gehörte einer durch schwere Unglücksfälle herabgekommenen Kaufmannsfamilie an, und hatte von frühester Jugend an mit Mangel und Entbehrungen zu kämpfen; die Leiden und Entbehrungen eines freudlosen Jugendlebens trugen aber dazu bei, die Bande natürlicher Pietät, welche ihn an seine kränkliche Mutter ketteten, noch inniger zu machen, und die Empfänglichkeit seines Herzens für die aus ihrem Munde kommenden frommen Mahnungen zu steigern. Wie hoch ihm lebenslang die Erinnerung an die theure Hingeschiedene blieb, gab er dadurch zu erkennen, daß er später eines seiner Werke, das Buch del Buono dem geheiligten Andenken der Leiterin seiner ersten Jugend widmete. Der Pfarrsprengel, welchem die Mutter angehörte, wurde von den Vätern des Oratoriums verwaltet, in deren Kirche der kleine Vincenzo getauft worden war; da sie auch eine Unterrichtsanstalt leiteten, so vertraute ihnen die Mutter die intellectuelle Erziehung und Leitung ihres theuren Kindes an. Der lebhafte und begabte Knabe machte unter der Führung seiner geistlichen Lehrer solche Fortschritte, daß er als sechzehnjähriger Jüngling bereits zum Magister der schönen Künste promovirte. Von dieser Zeit an begann er, nachdem

[1] Die genauesten und eingehendsten biographischen Nachrichten über Gioberti finden sich bei Giuseppe Massari: Ricordi biografici e carteggio di Vincenzo Gioberti. Turin, 1860—63; 3 Voll.

Digitized by Google

er eine schwere Krankheit überstanden hatte, sich schon mit biblischen und dogmatischen Studien zu beschäftigen, verband aber damit zugleich auch eine vielseitigste geistige Selbstorientirung in anderen Wissensfächern, und beschäftigte sich bereits mit Plänen und Entwürfen literarischer Unternehmungen,[1] welche man als die ersten jugendlichen Ansätze der von ihm im reifen Mannesalter veröffentlichten Arbeiten ansehen kann. Ein von ihm geführtes Tagebuch gibt für einen Theil des Jahres 1821 Tag für Tag den Inhalt seiner Studienthätigkeit an;[2] wir sehen ihn da mit einer über alle Fächer der allgemeinen Bildung sich ausbreitenden Lectüre und mit Anfertigung von Auszügen aus den gelesenen Büchern beschäftiget. Neben der Bibel und den vorzüglichsten ihm zugänglichen theologischen Werken studierte er römische und griechische Classiker, las italienische, französische und deutsche Autoren, letztere allerdings nur, soweit sie ihm, wie Johannes Müller's 24 Bücher Allgemeiner Geschichte oder W. Schlegel's Vorlesungen über dramatische Literatur, durch Übersetzungen zugänglich waren; auch des Griechischen war er nach seinem eigenen Geständnisse nicht mächtig,[3] lernte also die griechischen Dichter nur in italienischen Übertragungen kennen. Dafür aber verwendete er großen Fleiß auf das Hebräische, dessen Studien am Turiner Athenäum dazumal bereits eingeführt worden war.[4] Mathematik und Physik läßt er in den Aufzeichnungen seines Tagebuches unerwähnt; wol aber scheinen ihn Naturgeschichte, Geographie, Reisebeschreibungen interessirt zu haben. Den Hauptinhalt seiner Studienthätigkeit bildeten Werke über ältere und neuere Philosophie, Völkergeschichte und Alterthumskunde, die Meisterwerke der altclassischen und der christlichen Poesie, darunter namentlich Dante's Commedia divina, und in Verbindung damit auch Studien über die altitalische Sprache.

Gioberti beschloß, durch natürliche Neigung und äußere Verhältnisse bestimmt, sich dem geistlichen Stande zu widmen. Er erscheint,

---

[1] Vgl. Ricordi I, pp. 12 sg.

[2] Vgl. Ricordi I, pp. 16—51.

[3] Ricordi I, p. 178.

[4] Wir erfahren dieß aus der weiter unten zu erwähnenden Rede, welche der Turiner Professor D. A. Pasio bei der Promotion Gioberti's zum Doctor theologus hielt. Divinam veritatem degustare in Hebraeo ipso fonte voluit — sagt Pasio von dem Promovenden — tantaque animi contentione profecit, ut post excitatam apud nos a Calusio nostro Orientalis literaturae facem non ultimus habeatur eorum, qui sacra illa penetralia cum fructu adiverunt. Ricordi I, p. 58.

Digitized by Google

ohne Zweifel in Folge der Empfehlungen von Seite der Väter des Oratoriums, von a. 1821 an unter den Chierici di Camera di S. M., gehörte ſomit zu den auserleſenen Zöglingen des Athenäums; da er zwei Jahre ſpäter (am 5. Januar 1823) feierlich zum Doctor der Theologie promovirt wurde, ertheilte ihm einer ſeiner geweſenen Lehrer D. A. Paſio, welcher den Promotionsact mit einer Rede einleitete,[1] öffentlich das Lob, daß er unter ſeinen ſtrebſamen Studiengenoſſen die erſte Stelle behaupte. Nach abermals zwei Jahren wurde Gioberti (am 19. März 1825) durch den Turiner Erzbiſchof Monſignor Chiavarotti zum Prieſter geweiht. In eben demſelben Jahre rückte er auch ſchon in die theologiſche Facultät als Mitglied des theologiſchen Lehrkörpers ein, und habilitirte ſich als öffentlicher Lehrer durch einen feierlichen Act, aus deſſen Anlaß er allgemeinen Beifall erntete. Die bei dieſer Gelegenheit abgefaßte lateiniſche Habilitationsſchrift[2] iſt mit den Belegen einer ausgebreiteten Beleſenheit in den Werken älterer und neuerer philoſophiſcher Schriftſteller ausgeſtattet, und enthält bereits die Keime und Anſätze des von ihm ſpäter entwickelten religionsphiloſophiſchen Syſtems. Vorerſt aber war Gioberti mehr Theolog als Philoſoph, und aus ſeinen eigenen vertraulichen Bekenntniſſen an einen Freund[3] geht hervor, daß er um jene Zeit noch gar keinen feſten und ſicheren Standpunkt philoſophiſcher Überzeugungen errungen hatte. Er geſteht, daß er, dazumal in ſich ſelber geſpalten, die Religion nicht ſo ſehr in der Kraft rationaler Überzeugung, als vielmehr in der Macht von Gemüthseindrücken auf ſich wirken ließ, die allerdings ſehr intenſiv waren, aber nicht hinderten, daß er nebſtbei eine Zeit lang ſich mit dem Gedanken einer poſitiviſtiſch-naturaliſtiſchen Fundirung alles philoſophiſchen Wiſſens trug.[4]

---

[1] Dionysii Andr. Pasio Theologiae Professoris Oratio habita in Regio Taurinensi Archigymnasio, quum lectissimus Prolyta Vinc. Gioberti Aug. Reg. Clericus a cubiculis in privato laureae periculo cum laude probatus Sacrae Facultatis Doctor publice renunciaretur. Ricordi I, p. 55—60.

[2] Abgedruckt in den Ricordi I, pp. 62—122. Sie zerfällt in drei Abtheilungen: De Deo et naturali religione. De antiquo Foedere. De christiana religione et theologicis virtutibus.

[3] Vgl. Ricordi I, p. 198.

[4] Jo mi ricordo — ſagt er in dem in voriger Anm. erwähnten, aus a. 1832 ſtammenden Schreiben — che alcuni anni sono apprezzava tutti i filosofi religiosi da Socrate fino al Leibnizio e i loro sistemi non meno, che gli apprezzi presentamente; piangeva a leggere le Confessioni di sant' Agostino; eppure

Digitized by Google

Die dazumal am Turiner Athenäum herrschende theologische Richtung war ungefähr dieselbe, wie sie seit den letzten Decennien des 18. Jahrhunderts in Norditalien allgemein zur Geltung gelangt war.[1] An die Stelle des entgeisteten scholastischen Peripatetismus war ein theologischer Positivismus getreten, welcher im Augustinismus ideelle Anknüpfungspunkte suchte. Das Ansehen des Thomas Aq. als theologischen Lehrers wurde hochgehalten, als die giltige Interpretation desselben aber die von den strengsten Anti-Molinisten vertretene festgehalten.[2] Damit war natürlich auch ein entschiedener Gegensatz zur Schultheologie der Jesuiten ausgeprägt, der bei gegebener Gelegenheit leicht wieder actuelle Bedeutung erlangen konnte. Unter der Regierung des Königs Karl Felix war ein oberster Unterrichtsrath eingesetzt worden, zu dessen Aufgaben es gehörte, politisch oder kirchlich bedenkliche Ansichten von den öffentlichen Unterrichtsanstalten des piemontesisch-sardinischen Staates ferne zu halten. Vor dieser Behörde hatte sich Giov. M. Dettori, der das Lehrfach der Moraltheologie am Turiner Athenäum vertrat, über seine Weigerung, sich gemäß der ihm von Rom aus gewordenen Weisung strenge an das moraltheologische Lehrbuch Antoine's zu halten, zu verantworten. Dettori erklärte die Befolgung dieser Weisung für unmöglich, da Antoine's Buch in der Lehre de peccatis und de peccato originali schlechthin nicht genüge; Dettori's Ankläger hingegen waren der Ansicht, daß er für eine dem Jansenismus verwandte Richtung Propaganda machen wolle. In Folge seiner Weigerung sich zu fügen, wurde Dettori gegen Ende der Zwanziger Jahre des Lehramtes enthoben und in den Ruhestand versetzt. Diese Maßnahme machte großes Aufsehen, und Gioberti versäumte nicht, bei seinem späteren Auftreten gegen den Jesuitenorden unter seine Anklagepunkte wider denselben auch dieses Vorkommniß aufzunehmen. Vorderhand begnügte er sich, im Verkehre mit Freunden privatim seiner Gesinnung Ausdruck zu geben; in einem Briefe aus dem Jahre 1827[3] bezeichnet er die von Dettori zum moralischen Probabilismus genommene Stellung als die eigentliche Ursache der Verfolgung Dettori's, im Jahre 1829 stattete er ihm in Mailand, wohin sich Dettori nach seiner Enthebung

in quel tempo io seguiva in filosofia Stratone di Lampsaco, e non avea ancor trovato una miglior sapienza in cui si potesse acquetare il mio spirito.

[1] Vgl. Bd. I, SS. 37 ff.

[2] Vgl. Bd. I, S. 164.

[3] Vgl. Ricordi I, pp. 128 sgg.

Digitized by Google

zurückgezogen hatte, auf einer zu den lombardiſchen Seen unternommenen Erholungsreiſe einen Beſuch ab. Im nächſtfolgenden Jahre wurde in Pavia eine Gedächtnißfeier des Pietro Tamburini veranſtaltet, welcher a. 1829 als neunzigjähriger Greis verſtorben, durch eine Reihe von Jahrzehnten den antiſcholaſtiſchen Auguſtinismus als Lehrer und Schriftſteller vertreten,[1] auch auf dem Gebiete der Moralphiloſophie in umfangreichen Arbeiten den Senſismus bekämpft,[2] und nebſtdem mit Condorcet über die wahre und richtige Idee des menſchheitlichen Fortſchrittes ſich auseinandergeſetzt hatte.[3] Gioberti unterließ nicht, auch bei dieſer Gelegenheit ſeiner Geſinnung unverhohlen Ausdruck zu geben. Da Tamburini aus Brescia gebürtig war, ſo hatten zunächſt die Brescianer ihren berühmten Mitbürger durch einen öffentlichen Act zu feiern für angemeſſen erachtet; die durch den Druck veröffentlichte Gedächtnißrede des Brescianer Advocaten Giuſ. Saleri veranlaßte Gioberti, in einem beſonderen Schreiben an Saleri ſeinen Gefühlen für Tamburini Ausdruck zu geben.[4] Da er durch Saleri erfuhr, daß für die in Pavia geplante Feier eine lateiniſche Feſtrede gewünſcht werde, ſo bemühte er ſich, einen der beſten Latiniſten Turins als Feſtredner zu gewinnen.[5]

Eine eigentliche Lehrthätigkeit ſcheint Gioberti am Turiner Athenäum nicht ausgeübt zu haben; deſto eifriger betheiligte er ſich aber an den wiſſenſchaftlichen Conferenzen der theologiſchen Facultätsdoctoren; eine der von ihm in dieſen Zuſammenkünften geleſenen Abhandlungen[6] behandelt ein Thema, deſſen Ausführung einen der Grundgedanken ſeiner geſammten ſpäteren religiösphiloſophiſchen Schriftſtellerei conſtituirte die Nachweiſung des harmoniſchen Zuſammenklanges der katholiſchen Reli-

---

[1] Tamburini's Hauptwerk ſind die Praelectiones de ecclesia Christi et universa jurisprudentia ecclesiastica (4 Voll.), welche erſt nach des Verfaſſers Tode an's Licht traten, obgleich ſie bereits a. 1798 druckfertig vorlagen. Über die Gründe der Verſchiebung der Herausgabe dieſes Werkes ſiehe unten im ſechſten Abſchnitte.

[2] Introduzione allo studio della filosofia morale. Pavia, 1803—12, 7 Voll. — Elementa Juris naturae. Mailand, 1815; 2 Voll.

[3] Cenni sulla perfettibilità dell' umana famiglia. Mailand, 1823. — Über Tamburini's philoſophiſche Schriften vgl. Poli, Supplem. al manuale di Tennemann (ſiehe Bd. I, S. 81, Anm. 1) pp. 753 sg.

[4] Ricordi I, pp. 139 sgg.

[5] Ricordi I, p. 142.

[6] Ricordi I, pp. 146—168.

Digitized by Google

giosität mit den Fortschritten der bürgerlichen Gesellschaft. Sonst lebte er, wenigstens in den ersten Jahren nach seiner Aufnahme in das theologische Doctorencollegium, in äußerster Zurückgezogenheit ausschließlich seinen Studien, und zwar mit solcher Hingebung, daß man für seine Gesundheit Besorgnisse hegte.[1] Im Herbste des J. 1828 kam er zum erstenmale dazu, einen etwas größeren Ferienausflug zu unternehmen, auf welchem er bis nach Florenz gelangte. In Mailand suchte er Manzoni auf; in Florenz machte er die Bekanntschaft Leopardi's, mit welchem er von da an in lebenslänglicher Freundschaft verbunden blieb. Von seiner zweiten Reise in's Mailändische a. 1829 war schon oben die Rede. Der König Karl Albert, welcher im Frühjahr 1831 dem letzten Sprossen der älteren Linie des Hauses Savoyen, Karl Felix, in der Regierung folgte, nahm Gioberti auf Empfehlung des königlichen Almoseniers Bricherasio unter seine Hofgeistlichen auf. Gioberti wußte sich indeß in seine neue Stellung nicht zu schicken. Die unter der Regierung des Karl Felix niedergehaltenen Regungen des öffentlichen Geistes hatten in Folge der französischen Julirevolution an verschiedenen Orten in Italien mächtig aufgeflammt, und auch in Piemont knüpften sich an den Regierungswechsel Erwartungen, welchen Karl Albert trotz seines guten Willens zu Verbesserungen in der Verwaltung zu entsprechen sich nicht in der Lage sah. Unter diesen Umständen konnte und mußte es mit der Zeit befremdlich auffallen, daß ein Hofgeistlicher eine literarische Akademie gründete und leitete, in welcher die geistige und politische Wiedergeburt Italiens das Thema der Conversation bildete. Schon früher mochten Gioberti's Kundgebungen für Dettori und Tamburini von einer gewissen Seite her mißfällig bemerkt worden sein. Chiavarotti's Nachfolger auf dem Turiner erzbischöflichen Stuhle Fransoni dachte entschieden anders als sein Vorgänger, und unterließ nicht, ernste Mahnungen an Gioberti zu richten. Auch das Ohr des Königs wurde von den gegen Gioberti erhobenen Klagen und Beschuldigungen erreicht, und Gioberti, der sich durch Bricherasio's Aufforderung, sich zu rechtfertigen, beleidiget fühlte, begehrte in schroffen Formen seine Entlassung aus dem Dienste der königlichen Capelle. Durch diesen im Mai 1833 gethanen Schritt verschlimmerte er natürlich seine Lage, und gab den Ausstreuungen gegen sein politisches Verhalten neue Nahrung; die Turiner Polizei war eben dazumal einer

[1] Ricordi I, p. 61.

Digitized by Google

Mazziniſtiſchen Verſchwörung auf die Spur gekommen, und ſo iſt es erklärlich, daß auch Gioberti eines Zuſammenhanges mit der Partei der Verſchwörer für verdächtig gehalten wurde. Er wurde Ende Juli desſelben Jahres in Haft geſetzt, und erhielt, da er aus Mangel an ausreichenden Indizien Ende September wieder auf freien Fuß geſetzt werden mußte, die Weiſung, die ſardiniſchen Staaten zu verlaſſen.

Die Behauptung, daß Gioberti vor ſeiner Exilirung mit der Gióvine Italia in Verbindung geſtanden, widerlegt ſich nach den Darlegungen ſeines Biographen[1] am beſten durch ſein Verhalten nach ſeiner Freilaſſung. Statt nach der Schweiz ſich zu begeben, wohin zu gehen ihn ein Jugendfreund, Paolo Pallia, im Namen Mazzini's dringend einlud, nahm Gioberti ſeinen Weg nach Paris; ein daſelbſt angelangtes Schreiben Mazzini's, in welchem Gioberti zum Anſchluſſe an die Beſtrebungen des Mazziniſtiſchen Bundes eingeladen wurde,[2] beantwortete Gioberti ablehnend.[3] Gioberti erklärte das von Mazzini empfohlene Mittel, die italieniſche Unabhängigkeit durch fortwährende Schürungen aufſtändiſcher Bewegungen bald in dieſem, bald in jenem Theile Italiens anzubahnen, nicht bloß für zweckwidrig, ſondern auch für ein irreligiöſes Beginnen, durch welches den Fügungen der göttlichen Providenz vorgegriffen würde; das italieniſche Volk ſei darauf angewieſen, ein großes europäiſches Kriegsereigniß abzuwarten, durch welches es in die Lage geſetzt werden dürfte, die Bevormundung durch auswärtige Mächte abzuwerfen und ſeine Geſchicke ſelbſtmächtig zu beſtimmen; bis dahin handle es ſich darum, daß die Nation geiſtig und moraliſch gekräftiget werde, um beim Eintritte eines der nationalen Sache günſtigen Weltereigniſſes auch ihrer Aufgabe gewachſen zu ſein. Die ſtete Schürung partieller, und noch dazu hoffnungsloſer, Aufſtände ſei nur geeignet, das italieniſche Volk zu demoraliſiren und zu entmuthigen, ſeine beſten Kräfte nutzlos zu opfern und die italieniſche Jugend zu decimiren; der Gewinn aus einem ſolchen traurigen Beginnen könne nur den Feinden und Unterdrückern des italieniſchen Volkes zufallen. Mazzini's Hoffnungen auf franzöſiſche Unterſtützung erklärt Gioberti für eitle Chimäre; Gioberti fühlt ſich in dieſer Überzeugung durch die während der kurzen Zeit ſeines Aufenthaltes in Paris gemachten Erfahrungen beſtärkt. Er wollte der nationalen italieniſchen Sache durch

[1] Ricordi I, pp. 333 sgg.

[2] Text des Schreibens Mazzini's: Ricordi I, pp. 336—343.

[3] Text der Antwort Gioberti's: Ricordi I, pp. 343—348.

Digitized by Google

Gründung eines periodischen Organs dienen, in welchem er auf dem Wege aufklärender Belehrung zu wirken vorhatte; man habe für dieses Unternehmen in Paris beifällige und ermunternde Worte gehabt, jede Art werkthätiger Unterstützung aber unterlassen oder förmlich abgelehnt.

Gioberti rettete durch Zurückweisung der Bundesgenossenschaft mit der Giovine Italia seine sittliche Ehre und seine politische Zukunft; sein Freundschaftsverhältniß zu Paolo Pallia deutet aber, wie sehr es immerhin aus ganz persönlichen Umständen nichtpolitischer, rein menschlicher Natur erklärt werden mag,[1] immerhin darauf hin, daß er, ohne es zu wollen, durch sein Verhalten in Turin in eine bedenkliche Nähe zu gewissen Bestrebungen gekommen war, deren Ziele ihm erst, als der Versucher offen an ihn herantrat, klar geworden sein mögen. Er beschwerte sich später in seiner Erwiederung auf Rosmini's Beurtheilung seines ersten größeren Werkes bitter über die ihm von Rosmini unterlegten politischen Gesinnungen,[2] und die sein Wesen charakterisirende Offenheit und Aufrichtigkeit läßt keinem Zweifel an der Wahrhaftigkeit seiner Versicherungen Raum; er bedachte aber in seiner Abhängigkeit von den momentanen Eingebungen überwallenden Gefühles nicht, daß die seinem ersten Werke in Form einer Widmung vorangestellte Erinnerung an den mittlerweile hingeschiedenen frühverblichenen Paolo Pallia in der italienischen Heimat Anstoß zu erregen geeignet war, und jedenfalls nicht als Eingangspforte eines von Religion und Offenbarung handelnden Werkes paßte. In Gioberti's Wesen lag ein stark demokratischer Zug; er gab dieses noch während seines Aufenthaltes in Turin in der einen und anderen seiner vertraulichen Mittheilungen an einen seiner Freunde zu erkennen, so unter Anderem, wenn er gelegentlich einer Beurtheilung des ihn lebhaft interessirenden Werkes Botta's über die neuere Geschichte Italiens dessen Vorliebe für die Aristokratie tadelt;[3] er will zwar den Adel, wo er besteht, nicht abgeschafft wissen, glaubt aber, daß derselbe, mit Ausnahme einzelner reicher und mächtiger Geschlechter, wenigstens in Italien keine höhere politische Mission mehr zu vollführen haben dürfte. Umso mehr drängte sich ihm dann der Gedanke an die Allianz der Kirche mit der Sache der Volksfreiheit in den Vordergrund, worin weiter auch sein später

[1] Nähere Aufschlüsse hierüber Ricordi I, pp. 379—383; II, pp. 4 sgg.

[2] Vgl. Bd. I, S. 159.

[3] Ricordi I, pp. 193 sgg. — Vgl. auch p. 183; ferner Gioberti's Introduzione allo studio della filosofia I, cap. 2, not. 31: Critica e lode di C. Botta.

Digitized by Google

mit so viel Eifer und feuriger Beredsamkeit vertretener Neoguelphismus seine Erklärung findet.

Gioberti's Aufenthalt in Paris dauerte bis Ende des J. 1834, also etwas über ein Jahr. Er war nach Paris mit der Hoffnung gegangen, daß er daselbst unter Benützung der reichen literarischen Schätze der Weltstadt sich ganz und ungetheilt den Studien und der schriftstellerischen Thätigkeit widmen können würde; er fand aber während der ganzen Dauer seines Aufenthaltes daselbst keinen Gönner, durch dessen Empfehlung sich ihm die öffentlichen Bibliotheken erschlossen hätten.[1] So behalf er sich denn mit jenen Mitteln, welche ihm theils in dem von Turin ihm nachgeschickten Theile seiner eigenen Bücherei zu Gebote standen,[2] theils durch die in Paris gefundenen alten und neuen Freunde zur Verfügung gestellt wurden. Er traf in Paris mit dem ihm seit frühester Jugendzeit bekannten Orientalisten Amadeo Peyron, mit dem Historiker Carlo Botta, mit Terenzio Mamiani und Carlo Pepoli zusammen; durch Peyron wurde er mit Cousin, Letronne, Champollion und anderen französischen Gelehrten zusammengeführt; auch mit Lamennais und Armand Carrel machte er Bekanntschaft. Über sein Thun und Lassen in Paris, sowie über die Eindrücke, welche das politische und gesellschaftliche Leben der französischen Hauptstadt auf ihn machte, gibt sein Briefwechsel mit seinen Turiner Freunden, namentlich mit Pier Dionigi Pinelli[3] Aufschluß; Pinelli stand ihm als gewesener Mitleiter des von Gioberti gegründeten literarisch-politischen Freundeszirkels am nächsten. Über die wissenschaftlichen Zustände Frankreichs, und namentlich über die französische Philosophie äußert er sich am eingehendsten in einem Briefe an einen anderen Turiner Freund, den Grafen Theodoro di Santarosa;[4] seine Bemerkungen hierüber enthalten in Kürze dasjenige, was wir ihn später ausführlicher in seinen ersten größeren Werken entwickeln hören werden.

In Gioberti's Briefen an die Turiner Freunde ist wiederholt von Italienern die Rede, welche während seines Pariser Aufenthaltes öffent-

[1] Ricordi I, p. 370.

[2] Das Verzeichniß der Bücher, welche er sich nach Paris nachsenden ließ, sowie auch jener, welche er in Turin verkaufen ließ: Ricordi I, pp. 230 sgg.

[3] Ricordi I, pp. 289 sgg.

[4] Ricordi I, pp. 284 sgg. Vgl. auch die an Pinelli gerichteten Mittheilungen pp. 278 sg. — Sehr scharf ließ sich Gioberti später noch von Brüssel aus über französisches Wesen in einem Briefe an Pietro di Santarosa aus: Ricordi I, p. 359.

Digitized by Google

liche Vorlesungen hielten. Er gedenkt zunächst des Grafen Pellegrino Rossi, des Nachfolgers J. B. Say's auf dem Lehrstuhle der politischen Oekonomie am College de France; ferner des Mathematikers Libri, des Literarhistorikers Orioli, des Nationalökonomen Blanqui (aus Nizza), des Grafen Mamiani, der über italienische Philosophie Vorträge hielt. Die Freunde mahnten wiederholt, daß auch Gioberti in Frankreich eine Anstellung als öffentlicher Lehrer suchen möchte; er lehnte jedoch dieß entschiedenst aus mancherlei Gründen ab, deren einer seine andauernde Kränklichkeit war. Zeitweilig an einem Bluthusten leidend, wagte er nicht, sich den Anstrengungen öffentlicher Vorträge in großen Hörsälen auszusetzen; er fand, daß er sich auf die körperlich minder anstrengende Ertheilung von Privatunterricht zu beschränken habe.

Dieser letztere Umstand veranlaßte ihn, die durch Vermittlung eines Freundes ihm erwirkte Stelle eines Lehrers in einem Privaterziehungsinstitute zu Brüssel anzunehmen. Wie in Paris, traf er auch in der belgischen Hauptstadt geistig hervorragende italienische Landsleute, einen Giovanni Berchet, Giovita Scalvini, Giovanni Arrivabene, Luigi Chitti, Michele Gastone; auch das Institut, welchem er seine Dienste widmete, deutet durch seinen Namen (Institut Gaggia) auf einen italienischen Inhaber hin. Es glückte ihm, dem Director des königlichen Observatoriums, Adolph Quetelet, vorgestellt zu werden, welcher ihm die freieste Benützung der seiner Obhut unterstellten Bücherschätze gestattete. Der eilfjährige Aufenthalt in Brüssel (1834—1845) war für ihn die Zeit einer durch keine äußeren Vorkommnisse gestörten fruchtbaren geistigen Thätigkeit; während seines Brüsseler Aufenthaltes entstanden jene schriftstellerischen Arbeiten, die seinen literarischen Ruf begründeten, und ihn rasch zum Culminationspunkte desselben emporführten. Eine vollkommene innere Befriedigung scheint er allerdings auch während dieser Epoche nicht gefunden zu haben; anfangs trug er sich sogar mit dem Gedanken einer Auswanderung nach Amerika, wobei er zunächst an Mexico dachte. Brüssel sprach ihn kaum mehr als Paris an;[1] die belgische Geistlichkeit machte auf ihn einen ungünstigen Eindruck, und rief ihm fortwährend Jene in's Gedächtniß, deren Opfer er in Turin geworden zu sein glaubte. Insgemein vermochte er das Gefühl, ein Exulant zu sein, nicht zu verwinden; wir sahen bei seiner im vorigen Bande erzählten Controverse mit Rosmini und dessen

[1] Ricordi I, p. 364.

Digitized by Google

Anhängern, wie bitter dasselbe bei gewissen Anlässen in ihm auflebte. Mit seiner Stellung im Institute Gaggia war er nicht unzufrieden; es war ihm die Aufgabe zugewiesen, aus der Philosophie, sowie aus älterer und neuerer Geschichte Unterricht zu ertheilen. Nur bedauerte er, in dem aus der Philosophie zu ertheilenden Unterrichte an ein ihm schlechterdings nicht zusagendes Lehrbuch gebunden zu sein, aus welchem seine Zöglinge an der öffentlichen Staatslehranstalt Prüfung abzulegen verpflichtet waren. Der Gedanke an die politischen Verhältnisse Italiens beschäftigte ihn unablässig; und es schien, daß er, so lange nicht eine seinen Wünschen entsprechende Änderung in denselben eintreten würde, niemals den inneren Frieden würde finden können. An seinen katholischen Überzeugungen hielt er treu fest; aber die Ausprägung des katholischen Wesens in der französischen Gesellschaft stieß ihn ab, und insgemein hielt er dafür, daß der katholische Clerus in seiner Mehrheit nicht das richtige Verhältniß der katholischen Idee zu den Zuständen der modernen Welt und Bildung zu erfassen wisse. Eine ähnliche Ansicht hörten wir früher Rosmini aussprechen, bei welchem sie aber einen wesentlich anderen Sinn hatte, und vom reformatorischen Eifer im Hinblicke auf die unzureichenden Erfolge der geistlichen Pastoration dictirt war, während Gioberti, von innerkirchlichen Verhältnissen abstrahirend, das geistige Zurückbleiben hinter den das moderne politische Leben bewegenden Ideen als den Grundmangel in den kirchlichen Verhältnissen der Gegenwart ansah. Er gelangte übrigens erst in den letzten Jahren seines Lebens dazu, seine kirchlichen Reformideen zu entwickeln, und auch da mehr aus den Gesichtspunkten des Philosophen und Politikers, als aus jenen, welche Rosmini in der Innigkeit seiner Wünsche nach Steigerung der Intensivität des christlichen Denkens und Empfindens in der kirchlichen Gesellschaft im Auge hatte. An innerkirchliche Reformen dachte Gioberti anfangs gar nicht; sein Hauptinteresse war, daß die Kirche, an deren Glauben und Überlieferung er treu festhielt, sich für die Sache der italienisch-nationalen und politischen Freiheit ausspreche.[1] Das Papstthum erscheint als ein Hauptfactor in seinen politisch-nationalen Wünschen und Hoffnungen, ja als der eigentliche Hort derselben; er gab dieß sofort in der ersten seiner größeren schriftstellerischen Arbeiten zu erkennen, und hielt auch in den darauffolgenden Publicationen daran

[1] Charakteristisch ist in dieser Beziehung eine briefliche Äußerung aus dem Jahre 1838: In religione io fo stretta professione di dottrina cattolica, e in politica di libertà Ricordi II, p. 16.

Digitized by Google

fest, nicht ohne Widerspruch von Seite Mamiani's,[1] welcher zufolge seiner persönlichen Erlebnisse eine tiefe Verstimmung gegen das politische päpstliche Regiment in sich trug, und schon damals die Reduction des Papstthums auf die geistliche Leitung der Kirche für das einzig ausreichende und dringend nothwendige Mittel der moralischen Rehabilitation desselben ansah.

Zweiter Abschnitt.

Gioberti's schriftstellerische Thätigkeit und Wirksamkeit bis zum Ausbruche der auf die politisch-nationale Neuconstituirung Italiens abzielenden Bewegungen des Jahres 1848.

Gioberti veröffentlichte vom Jahre 1838 angefangen eine Reihe schriftstellerischer Arbeiten, welche die öffentliche Aufmerksamkeit in und außer Italien in steigendem Maße auf ihn lenkten, bis er im Jahre 1843 mit einer Leistung von zündender Wirkung und durchschlagendem Erfolge hervortrat, die ihn mit einem Male zum Zenith seines literarischen Ruhmes emporhob, und nicht bloß für seine eigene Zukunft, sondern auch für jene seines italienischen Vaterlandes von entscheidender Bedeutung war. Sein erstes Werk war, nach Vorausgang einer wenig beachteten Sammlung lateinischer Schriften,[2] die schon im vorigen Abschnitte erwähnte Teorica del Sovrannaturale,[3] welche ein in allgemeinen Zügen gehaltenes Programm jenes religiös-philosophischen Systems und jener Ideen eines fortschrittlichen und italienisch-nationalen Katholicismus enthält, welche Gioberti in seinen folgenden Schriften nach verschiedenen Richtungen weiter entwickelte und umständlicher darlegte. Zunächst folgte die unvollendet gebliebene Introduzione allo studio della filosofia,[4] welche man als eine encyklopädische Darstellung des Gesammtsystems

[1] Vgl. Mamiani's Brief an Gioberti vom 29. October 1840: Ricordi II, pp. 43 sgg.

[2] Opera latina. Mailand, 1835.

[3] Teorica del Sovrannaturale o sia discorso sulle convenienze della religione rivelata colla mente umana e col progresso civile delle nazioni. Brüssel, 1838.

[4] Brüssel, 1839—40; in vier Abtheilungen.

Digitized by Google

seiner Philosophie bezeichnen kann; sie steht auf dem Grunde einer kritischen Revision der gesammten neueren Philosophie unter specieller Beleuchtung der individuellen Gestaltungen des philosophischen Geistes bei den neueren Culturvölkern, den Franzosen namentlich und den Deutschen, und unter Hervorhebung des Werthes und der Bedeutung der italienischen Religions- und Culturtradition, in deren Geiste sich die italienische Philosophie unter Ausscheidung aller störenden und verderblichen fremdländischen Einflüsse zu erneuern habe. Diesem Werke giengen ein paar kleinere Arbeiten zur Seite, eine Beleuchtung der philosophischen Anschauungen V. Cousin's,[1] und eine umständlich motivirte Erklärung gegen Lamennais' Esquisse d'une philosophie. Auf die besonderen Gründe der Desavouirung des eben erwähnten Werkes Lamennais' werden wir in einem späteren Abschnitte zurückkommen; hier bemerken wir im Allgemeinen, daß die kritische Beleuchtung der Ideen Cousin's und Lamennais' dem Bemühen galt, das über die französische Philosophie gemeinhin gefällte Urtheil an zwei einzelnen neuesten Erzeugnissen derselben speciell zu erproben, und dem schädlichen Einflusse hervorragender Vertreter der französischen Literatur auf das italienische Bildungsleben zu begegnen. Der Introduzione folgten die Schriften Del bello[2] und Del buono.[3] Zur Ausarbeitung dieser beiden Schriften war Gioberti durch das Ersuchen vermocht worden, Beiträge für eine zu Venedig erscheinende und von Falconetti redigirte Enciclopedia italiana zu liefern. Obschon beide Schriften den Umfang einer für ein Dictionnaire bestimmten Arbeit weit überschritten, wurden sie doch vom Redacteur desselben bereitwilligst angenommen; da jedoch das Unternehmen desselben in's Stocken gerieth, wurde bloß die Abhandlung Del bello in's Dictionnaire aufgenommen, und nebstbei durch Separatabdrücke weiter verbreitet, die andere Arbeit aber Gioberti zurückgestellt. Dieser entschloß sich in Folge dessen, sie als selbstständiges Buch zu veröffentlichen; die durch die Veränderung des Druckortes verursachte Verzögerung ihrer Publication gab ihm Gelegenheit, die Schrift del Buono mit einem ausführlichen Vorworte zu versehen, in welchem er sich über den Platonismus als nothwendige Unterlage der Ethik ergieng, und nebenher seinen Gefühlen über manche unliebsame Kritiken seiner philosophischen Arbeiten Luft machte. Im

[1] Considerazioni sulle dottrine religiose di Vittorio Cousin. Der Introduzione als Anhang beigegeben

[2] Capolago, 1841.

[3] Brüssel, 1843.

Digitized by Google

Besonderen polemisirte er an mehreren Stellen des Vorwortes gegen die Rosmini'sche Philosophie, mit deren umständlicher kritischer Beleuchtung er eben dazumal beschäftigt war; diese erwuchs zu einem umfangreichen Werke,[1] dessen einzelne Theile neben und nach der Schrift del Buono erschienen. Vor dieser Schrift war bereits das glänzende Buch Del primato morale e civile degli Italiani[2] an's Licht getreten, das berühmteste aller Werke Gioberti's, und in der That ein Epoche machendes Buch, welches den nationalen Aspirationen der Italiener ein beredtes, durch ganz Europa hallendes Wort verlieh, und die als geschichtliche Nothwendigkeit postulirte Freiheit und Unabhängigkeit Italiens in den Schimmer religiös-idealer Verklärung rückte.

Gioberti hatte das Buch, welches in seiner ersten Gestalt in zwei Bänden an's Licht trat, in kürzester Zeit und gleichsam in Einem Zuge geschrieben. Außer zwei geistlichen Freunden in Turin, Fantini und Dalmazzo,[3] wußte vor Erscheinen des Buches niemand von Gioberti's neuem literarischen Unternehmen; die dem Buche vorgesetzte Widmung an Silvio Pellico gab der politisch-nationalen Tendenz des Buches gleich im Vorhinein den unzweideutigsten Ausdruck. Zugleich aber war Gioberti sichtlich darauf bedacht, Alles zu vermeiden, was im eigenen Vaterlande der von ihm beabsichtigten Wirkung des Buches Eintrag thun hätte können. Er forderte Italien zum Werke der nationalen Selbsterhebung auf; seine Aufforderung war an alle Italiener ohne Unterschied gerichtet, alle moralischen, geistigen und politischen Potenzen und Factoren des nationalen Lebens Italiens sollten zu dem großen Werke einträchtig zusammenwirken. Italien fordert im Betreiben desselben nur, was ihm nach seiner, durch das Zeugniß einer vielhundertjährigen Geschichte bestätigten Stellung und Sendung inmitten der civilisirten Völker gebührt. Die Einsetzung Italiens in die seiner Culturmission entsprechende Stellung liegt im selbsteigenen Interesse der europäischen Völkergemeinschaft; sie liegt im Interesse der christlichen Religiosität, der allseitigen Erneuerung des modernen Culturlebens. Italien hegt im Papstthum das Centrum der christlichen Glaubensgemeinschaft in sich; von Italien aus sind den Völkern des Abendlandes mit dem Lichte der christlichen Wahrheit zugleich auch die

[1] Errori filosofici di A. Rosmini. Brüssel, 1843—44; 3 Voll. — Über den Inhalt dieses Werkes vgl. Bd. I, SS. 158—168.

[2] Brüssel, 1843.

[3] Vgl. Gioberti's Benachrichtigungen an beide Freunde: Ricordi II, pp. 307 sgg.

Digitized by Google

Güter und Segnungen der christlichen Civilisation zugemittelt worden. Die allmälige Abschwächung der von Italien auf das gesammte europäische Culturleben ausgegangenen Einflüsse gereichte der gesammten europäischen Völkergemeinschaft zum Nachtheile; ein völliges Aufhören derselben würde in intellectueller und politischer Beziehung eine völlige Anarchie, einen perpetuirlichen Krieg der Völker und der Meinungen zur Folge haben. Angesichts dessen, angesichts des von der Vorsehung selber Italien zugewiesenen Berufes ist es eine heilige Pflicht aller Italiener ohne Unterschied, für das Werk der nationalen Erneuerung thätig zu sein, ohne welche Italien seiner civilisatorischen Mission nimmer gewachsen sein wird. Italien muß unter Ausscheidung aller verderblichen fremdländischen Einflüsse und unter Beseitigung aller Ursachen der inneren Spaltung und Zerklüftung sich geistig und moralisch aufrichten und seiner großen Vergangenheit werth zu werden trachten; es muß insbesondere die Coincidenz des nationalen Gedankens mit der katholischen Idee lebendig erfassen; dann wird ihm auch der geistige und moralische Primat unter den Völkern wieder zufallen, welcher nicht etwa als hochmüthige Selbstüberhebung der Italiener und als Unterschätzung der jedem der einzelnen Culturvölker eignenden besonderen Anlagen, Vorzüge und geschichtlichen Verdienste, sondern als harmonisirende Einigung des vielgestaltigen europäischen Culturlebens zu verstehen ist. Die unerläßliche Vorbedingung der Wiedergewinnung der normalen Stellung Italiens im europäischen Völkerleben ist die Erringung der nationalen Autonomie, welche dem italischen Volke als Frucht seiner geistigen und moralischen Selbstverjüngung, der Verbesserung seiner inneren politischen Zustände und bürgerlichen Einrichtungen zufallen wird; dabei wird auf die der näheren oder entfernteren Zukunft vorbehaltenen Mission des Hauses Savoyen hingewiesen, die italienische Unabhängigkeit mit dem Schwerte zu erkämpfen. Eine politische Unification Italiens unter savoyischem Scepter lag außer den Zukunftsplänen Gioberti's und war schon durch seine Denkart als Katholik ausgeschlossen; sein Zukunftsideal war eine Conföderation der italienischen Staaten und Fürsten unter dem Vorsitze des Papstes als des moralischen Hauptes der Nation und der gesammten Christenheit.

Das politische Zukunftsprogramm Gioberti's schloß einen inneren Widerspruch in sich, welcher durch die nachfolgenden Ereignisse aufgedeckt, aber auch schon bei Erscheinen des Primato von Jenen herausgefühlt wurde, die mit seiner Verherrlichung des Papstthums nicht

Digitized by Google

einverstanden waren. Mamiani[1] glaubte Gioberti in dieser Beziehung mit de Maistre vergleichen zu sollen; er hält ferner die von Gioberti requirirte Mitwirkung der italienischen Fürsten und Prälaten zur Erringung der nationalen Unabhängigkeit für ein höchst problematisches, jedenfalls unzureichendes Mittel, von dessen Anwendung viele italienische Patrioten kaum etwas werden wissen wollen; bei dem Vorschlage einer Conföderation der italienischen Fürsten und Staaten habe Gioberti unterlassen, sich darüber auszusprechen, ob Österreich dieser Conföderation beizutreten habe oder von derselben auszuschließen sei, und überhaupt von der Stellung Italiens Österreich gegenüber völlig geschwiegen, mithin die nothwendig zu berücksichtigenden realen Machtverhältnisse völlig außer Acht gelassen, so daß sein Zukunftsprogramm in politischer Beziehung als völlig unfertig erachtet werden müsse. Gioberti bekennt in seiner Erwiederung auf Mamiani's Brief, daß sein Buch nicht die Bedeutung eines politischen Programmes anspreche; er gesteht ferner zu, daß das von ihm am Schlusse des Buches entworfene ideale Bild der Zukunft Italiens Zustände schildere, deren Verwirklichung einer entlegenen Zukunft angehöre; als Katholik halte er jedoch an dem Glauben fest, daß sein Zukunftsideal gewiß einmal geschichtliche Realität erlangen werde; die Idee des Papstthums als eines über der Gesammtheit der christlichen Nationen stehenden, ausgleichenden schiedsrichterlichen Amtes ist ihm ein absolut wahrer, durch die Idee der christlichen Völkergemeinschaft geforderter Gedanke. Sein Aufruf an die italienische Geistlichkeit zur Mitwirkung am Werke der nationalen Regeneration sei durch die reale Sachlage dictirt gewesen; es wäre unklug gewesen, dem italienischen Clerus im Vorhinein den Beruf zur Mitwirkung am gemeinsamen Werke abzusprechen, da die italienische Jugend doch zum großen Theile von Geistlichen erzogen und geleitet werde; und zudem sei das Bemühen, sowol den Säcularclerus als auch die Ordensgeistlichkeit wenigstens in ihrer Mehrheit für die Sache der Freiheit und der Bildung auf dem Wege freundschaftlicher Werbung zu gewinnen, wol des Versuches werth gewesen. Ihm sei gemeinhin ein maßvolles Auftreten geboten gewesen, wenn sein Buch in Italien Eingang finden sollte; beleidigende Angriffe auf Fürsten und Regierungen, demagogische Agitationen, feindselige Kundgebungen gegen bestimmte Classen der

[1] Vgl. Mamiani's Brief an Gioberti vom 9. August 1843: Ricordi II, pp. 341 sgg. — Gioberti's Antwort darauf: pp. 345 sgg.

Digitized by Google

italienischen Gesellschaft würden das Gegentheil dessen, was er durch sein Buch bezweckte, erwirkt haben. Er beklagt sich indeß in Briefen an andere Freunde bitter,[1] daß ihm von gewissen Seiten Felonie und charakterloser Bruch mit seinen früheren Überzeugungen, Verkaufung seiner Person und seiner Dienste an die Jesuiten vorgeworfen worden sei; der letztere Vorwurf setzte ihn am meisten in Verlegenheit, und war, wie er selbst in einem Briefe an seinen Freund und ergebensten Anhänger Giuf. Massari bekennt,[2] eine der Ursachen, daß er der, der zweiten Auflage des Primato (1845) vorausgeschickten und einen ganzen Band füllenden Avvertenza einen weitläufigen Excurs über die Stellung der Jesuiten zu den modernen Freiheits- und Bildungsbestrebungen einschaltete. Als eine zweite Ursache bezeichnete er die unmittelbar vorausgegangen turbulenten und mit Blutvergießen verbunden gewesenen Vorgänge im Canton Luzern in der Schweiz, als deren moralische Urheber ihm die Jesuiten galten.

Gioberti hatte sich nicht ohne inneres Widerstreben zu seinem Auftreten gegen den Jesuitenorden entschlossen; zwei Genossen desselben, Francesco Pellico und Luigi Taparelli, waren ihm persönlich befreundet, ersterer überdieß der Bruder des Silvio Pellico, welchem Gioberti den Primato gewidmet hatte. Silvio Pellico, welcher das Erscheinen des Primato mit begeisterter Freude begrüßt hatte,[3] säumte in der That nicht, Gioberti seine schmerzlichste Überraschung über das in der Avvertenza Gesagte kundzugeben,[4] und ließ überdieß eine Erklärung in die öffentlichen Blätter einrücken, welche Gioberti mit einer gleichfalls öffentlichen Entgegnung beantwortete.[5] Damit war das Band einer theuersten Freundschaft zerrissen, deren Verlust Gioberti tief zu Herzen gegangen sein mag. Die Erwiederungen Curci's und anderer Vertheidiger des Jesuitenordens auf Gioberti's Avvertenza veranlaßten letzteren, ein ausführliches Werk unter dem Titel Il Gesuita moderno zu veröffentlichen, welches mit Einschluß der Vorerinnerungen und der urkundlichen Beigaben zu demselben in der eben dazumal erschienenen Sammlung seiner Schriften[6] volle fünf Bände füllt.

---

[1] Ricordi II, p. 392.

[2] Vgl. Gioberti's Brief an Massari vom 11. April 1845: Ricordi II, p. 494.

[3] Ricordi II, pp. 413 sgg.

[4] Ricordi II, pp. 531 sgg.

[5] Ricordi II, pp. 532 sgg.

[6] Opere varie di Vincenzo Gioberti. Lausanne, 1846–47; 12 Voll.

Digitized by Google

Gioberti hielt sich, als er dieses polemische Werk erscheinen ließ, in Paris auf, woselbst er auch noch einen Nachtrag zu demselben der Öffentlichkeit anheimgab.[1] Gleichzeitig faßte er eine Schrift über die Gegenwart und Zukunft Italiens ab,[2] welche der unmittelbare Vorbote seiner Rückkehr nach Italien war.

Die Sehnsucht nach dem Vaterlande war in Gioberti stets lebendig geblieben, und wiederholt durch die ihm eröffnete Aussicht auf ein philosophisches Lehramt an einer der italienischen Universitäten neu angefacht worden. Zuerst war es der in Brüssel residirende päpstliche Nuntius Monsignor Fornari, welcher zufolge eines besonderen Wohlwollens gegen Gioberti sich aus freien Stücken erbot, seinen Einfluß in Rom geltend zu machen, um Gioberti eine Professur in Rom zu verschaffen; Gioberti sollte nach Fornari's Project einen encyklopädischen Cursus philosophischer Studien in der Weltstadt des Katholicismus eröffnen und für die Verbreitung philosophischer Bildung unter dem römischen und auswärtigen Clerus thätig sein.[3] Die von Fornari eröffneten Aussichten schienen unsicher, da er wegen seiner Entfernung von Rom nur indirect und mittelbar auf die Verwirklichung seines Projectes hinarbeiten konnte. Pinelli in Turin, welchem Gioberti in freundschaftlichem Vertrauen von Fornari's Vorhaben Mittheilung gemacht hatte, erachtete es in Ansehung der Möglichkeit, daß Gioberti, wenn nicht nach Rom, doch an eine andere italienische Universität, etwa im Toscanesischen oder in Parma, berufen werden könnte, für angezeigt, sich in Gioberti's Namen beim König Karl Albert um eine ausdrückliche Erlaubniß der Wiederkehr Gioberti's nach Italien zu bewerben. Karl Albert erklärte, daß Gioberti einen Reisepaß nach den italienischen Staaten ohne alle Schwierigkeit erlangen könne, wofern er aber in Piemont sich sollte aufhalten wollen, zur geziemenden Wiedergutmachung einer beleidigenden Äußerung, welche in der einem seiner

[1] Apologia del libro intitulato: Il Gesuita moderno. Paris, 1848.

[2] Delle condizioni presenti e futuri d' Italia. London, 1848.

[3] Gioberti hatte einen großartigen Plan für eine in der Weltstadt des Katholicismus auszuübende philosophische Lehrthätigkeit entworfen. Ho accennato — schreibt er an Pinelli (Ricordi II, p. 199) — il corso dover durare 8 o 10 anni, e abbracciare i capi seguenti: 1. Propedeutica storica allo studio della filosofia (sarebbe questo il compimento dell' introduzione); 2. Scienza prima; 3. Psicologia; 4. Cosmologia; 5. Teologia naturale; 6. Logica; 7. Morale; 8. Estetica; 9. Filosofia della storia; 10. Filosofia delle lingue; 11. Filosofia della rivelazione.

Digitized by Google

Werke vorausgeschickten Erinnerung an Paolo Pallia enthalten sei,[1] sein Ansuchen um Gestattung einer Wiederkehr in sein Vaterland unmittelbar oder mittelbar an den König selber zu richten habe. Gioberti nahm von den in seinem Namen gemachten Schritten Pinelli's mit getheilten Empfindungen Kenntniß; er ließ sich durch ihn bewegen, ein Gesuch an den König zu richten, vermied es aber, um die Erlaubniß einer Rückkehr nach Piemont anzusuchen, sondern beschränkte sich auf die Bitte, daß seine Placirung in irgend einem anderen italienischen Staate von Seite der königlich sardinischen Regierung keine Mißbilligung erfahren möge. Während er mit der Ausarbeitung des Primato beschäftiget war, gelangte an ihn von Seite des Provveditore der Universität Pisa, Erzbischof Boninsegni, die Anfrage, ob er eine Lehrkanzel daselbst anzunehmen geneigt wäre. Die großherzogliche Regierung gieng anfangs auf den zu Gunsten Gioberti's gestellten Antrag der Universität ein, zog aber dann, wie Gioberti die Sachlage auffaßte, ihre Zustimmung zurück. Er setzte dieß auf Rechnung der damaligen Mitglieder der Turiner Regierung, und schlug deßhalb eine nach Erscheinen des Primato von Karl Albert ihm zugedachte Pension aus. Ein späterer Brief Boninsegni's benachrichtigte ihn, daß die ihm vor zwei Jahren angebotene Lehrkanzel noch immer vacant sei, und Gioberti sich täusche, wenn er den Großherzog als seinen Gegner ansehe; Gioberti dankte für das ihm von Boninsegni bewiesene Wohlwollen, erklärte aber, bei der neuerlich wieder eingetretenen Verschlimmerung seiner Gesundheit das ehrenvolle Anerbieten ablehnen zu müssen. Aus gleichem Grunde schlug er den von Monsignor Wiseman ihm gemachten Antrag, im katholischen Collegium zu London Philosophie zu lehren, und eine vom Unterrichtsrathe des Cantons Tessin ihm angebotene Lehrkanzel aus. Mittlerweile wurde ihm die Genugthuung zu Theil, zum auswärtigen Mitgliede der Turiner Akademie der Wissenschaften gewählt zu werden, wofür insbesondere Graf Cesare Balbo, der Verfasser der Speranze d' Italia sich eifrigst verwendet hatte.

C. Balbo hatte den von Gioberti publicirten philosophischen Schriften vom Anfange her seine Aufmerksamkeit zugewendet. Seit dem Jahre 1840 entspann sich ein Briefwechsel zwischen Beiden,[2] in welchem es zu einem Meinungsaustausche über verschiedene Gioberti eigenthüm-

[1] Siehe oben S. 11.

[2] Vgl. Ricordi II, pp. 58 sg.; 177 sgg.; ecc.

Digitized by Google

liche Ansichten kam. Balbo bekannte sich als aufrichtigen Bewunderer des Geistes und der schriftstellerischen Begabung seines Freundes, zeigte sich aber in Manchem mit ihm nicht einverstanden. Er fand das Urtheil Gioberti's über französisches Wesen und die gesammte moderne Bildung zu streng, und zieh ihn insgemein des Hanges zur Schwarzseherei; er glaubte aber die psychologische Ursache derselben zu erkennen, und suchte ihn deßhalb durch ermuthigende Worte aufzurichten, um ihm zum Bewußtsein zu bringen, daß er nicht vergeblich gelitten und gerungen, und daß die Nation den geistigen Rang, welchen er unter den heutigen Italienern einnehme, zu würdigen verstehe. Von Gioberti's Primato sagte er, daß derselbe nicht bloß ein ausgezeichnetes Buch, sondern eine nationale That sei, fühlte sich aber bewogen, Gioberti's Buch nach gewissen Seiten hin zu ergänzen und zu berichtigen. So entstand Balbo's Schrift Delle speranze d'Italia, in welcher er sich auf den Standpunkt der realpolitischen Reflexion stellte, um zu untersuchen, auf welchem Wege und unter welchen Bedingungen Italien seine nationale und politische Unabhängigkeit würde erringen können.[1] Während seiner Zeit der Graf del Pozzo[2] zu zeigen gesucht hatte, daß das Wohl Italiens am besten durch seine enge Verbindung mit Österreich gewahrt sei, Gioberti aber das Verhältniß Italiens zu Österreich völlig unberührt gelassen hatte, sprach Balbo entschieden aus, daß die Abhängigkeit einer Hauptprovinz Italiens von einem fremden Staate das Haupthinderniß seiner nationalen Unabhängigkeit sei. Er verwirft jedoch jeden Versuch einer gewaltsamen Änderung der bestehenden Verhältnisse, und richtet seine Hoffnungen auf den Eintritt irgend eines außerordentlichen politischen Ereignisses, als dessen Folge eine neue Regelung der politischen Machtverhältnisse eintreten könnte. Als die wahrscheinlichste und zugleich auch günstigste Eventualität erscheint Balbo der unabweislich eintretende Zusammenbruch des türkischen Reiches, welcher Gelegenheit geben würde, Österreich für die Preisgebung seines italienischen Besitzes durch einen bedeutenden Ländererwerb im Osten zu entschädigen. Daß die Unification Italiens in Form einer Conföderation sich zu vollziehen hätte, entspricht vollkommen den Anschauungen Balbo's; er hält indeß die von Gioberti dem Papste in derselben

[1] Ein Auszug aus Balbo's Speranze bei Mittermaier, Italienische Zustände (Heidelberg, 1844), SS. 60 ff.

[2] Della felicità che gl' Italiani possono e debbono dal governo austriaco procacciarsi. Paris, 1833.

Digitized by Google

zugedachte Stellung nicht für zukömmlich.[1] Mit den sittlich-religiösen Aspirationen der Schrift Gioberti's ist er vollkommen einverstanden, und wünscht, daß eine fruchtreiche Wirksamkeit der Kirche zur Hebung und Stärkung des moralischen Sinnes beitragen möge, weil das edle Gut der nationalen Unabhängigkeit nur als Lohn bewährter sittlicher Tüchtigkeit zu erringen und zu erhalten sei. Gioberti kommt in seiner Avvertenza auf das Verhältniß zwischen seinem Primato und dem Buche Balbo's zu sprechen, und erklärt, daß eine eigentliche sachliche Differenz zwischen ihm und Balbo nicht bestehe; der Unterschied zwischen beiden Büchern sei nur dieser, daß Balbo jenen Gegenstand, den Gioberti mehr seiner speculativ-idealen Seite beleuchtete, vom rein praktischen Standpunkte und mit Beziehung auf nächste erreichbare Ziele in's Auge gefaßt habe.

Die in der Avvertenza enthaltene Kriegserklärung gegen den Jesuitenorden wurde von Balbo nicht gebilliget.[2] Er fand sie inopportun und zweckwidrig in rein sachlicher wie auch in persönlicher Hinsicht. Er begleitete einen Brief, in welchem Gioberti die Beweggründe seines Auftretens darlegte, mit Anmerkungen, in welchen er das Operiren mit dem Schlagworte Jesuitismus, sowie das Zusammenwerfen der Begriffe Illiberalismus und Jesuitismus mißbilliget, die Pflicht der liberalen Toleranz auch zu Gunsten der Jesuiten fordert, und die von Gioberti vorausgesetzte grundsätzliche Opposition des Gesammtordens gegen die Sache der politisch-nationalen Freiheit für eine große Übertreibung erklärt. Er hält dafür, daß in diesem Punkte die Ansichten innerhalb des Ordens getheilt seien, und schließlich der Gang der Dinge über eine endgiltige Stellungnahme des Gesammtordens entscheiden werde. Gioberti wies auf Silvio Pellico hin, dessen offenkundige Freundschaft mit den Jesuiten ihn um allen politischen Credit

---

[1] Viele Italiener fühlten sich ebenso sehr durch Gioberti's Vorschlag, den Papst zum politischen Haupte Italiens zu machen, als durch die von Balbo auf den Zusammenbruch der Türkei gesetzten Hoffnungen seltsam überrascht. Ein Epigramm des toscanischen Advocaten Vincenzo Salvagnoli lief von Mund zu Mund:

Italia mia non è, s' io scorgo il vero,
Di chi ti offende il difensor men fero;
Grida il Gioberti che tu sei una rapa,
Se tutta non ti dai in braccio al papa;
E il Balbo grida: da Tedeschi lurchi
Liberarti non possono che i Turchi.

[2] Ricordi II; pp. 536 sgg.

Digitized by Google

gebracht habe; Balbo meint, daß Pellico diesen Credit trotz jener Freundschaft nicht eingebüßt haben würde, wenn er bei seinen früheren liberalen Ideen verblieben wäre. Und so hätte auch Gioberti ohne Gefahr für die Erfolge seiner politisch-nationalen schriftstellerischen Wirksamkeit den Vorwurf der Jesuitenfreundlichkeit auf sich beruhen lassen können. Auch in seinem Urtheile über den später folgenden Gesuita moderno Gioberti's gibt Balbo noch immer zu erkennen,[1] daß eine aus Gründen subjectiver Voreingenommenheit und persönlichen Interesses geführte Polemik seine Zustimmung nicht habe; insoweit aber Gioberti sich zu einer rein objectiven Auffassung und Beleuchtung seines Gegenstandes vom universalkatholischen und culturgeschichtlichen Standpunkte erhebe, könne er ihm nur bewundernde Anerkennung zollen. Damit gibt nun Balbo freilich zu erkennen, daß er im eigentlichen Wesen der Sache mit Gioberti einverstanden sei; die um die Mitte des Jahres 1847 herrschenden Stimmungen ließen die den italienischen Jesuiten in nächster Zukunft bevorstehenden Schicksale bereits ahnen.

Im Jahre 1845 hielt sich Gioberti einige Zeit zu seiner Erholung in der Schweiz auf, und gedachte von Brüssel nach Paris überzusiedeln. Er war des Lehrgeschäftes in Brüssel überdrüssig, und wollte die Bücherschätze der französischen Hauptstadt für die Zwecke seiner Studien möglichst ergiebig ausnützen. Die von Pinelli in Italien eingeleitete Subscription auf die Ausgabe der gesammelten Werke Gioberti's schien denselben der Sorgen für die nächste Zukunft zu überheben. Die Ausgabe wurde in Lausanne veranstaltet, wohin sich Gioberti im Herbste des Jahres 1846 selber begab, um den Druck seiner Werke unmittelbar zu überwachen. Im Sommer des Jahres 1847 kehrte er wieder nach Paris zurück, und folgte von da aus mit ungetheilter Aufmerksamkeit den Vorgängen in Italien und in seinem piemontesischen Vaterlande, ohne daß er jedoch daran gedacht hätte, an denselben in anderer Weise als bisher, nämlich durch seine schriftstellerische Wirksamkeit sich zu betheiligen. Und selbst diese Art der Betheiligung unterwarf er bestimmten Beschränkungen; von der politischen Tagesliteratur wünschte er sich ferne zu halten. Es waren seit dem Jahre 1846 in Mittelitalien einige periodische Organe in's Leben getreten, welche Gioberti'sche Ideen verbreiteten; so der Contemporaneo in Rom, der Felsineo in Bologna, die Italia in Pisa, die Patria in Florenz. Dazu kamen seit Beginn des Jahres 1847 zwei

[1] Ricordi II, pp. 654 sg.

Digitized by Google

Turiner periodische Schriften: die Antologia italiana und der Mondo illustrato, welche für dieselben Ideen wirkten. Fast alle diese Organe, welchen die hervorragendsten jüngeren Capacitäten des damaligen Italiens ihre Mitarbeiterschaft widmeten, richteten an Gioberti Einladungen und Ersuchen um Beiträge; Gioberti lehnte derlei Ersuchen wiederholt ab, und machte hievon nur in einzelnen Fällen, wenn es sich um eine ihn besonders interessirende Angelegenheit handelte, eine Ausnahme. Es ist von Interesse, die Namen jener Männer anzuführen, welche im Dienste Gioberti'scher Ideen dazumal literarisch thätig waren. Am Felsineo waren Marco Minghetti und Antonio Montanari betheiliget; die Italia wurde im Zusammenwirken von Giuf. Montanelli, Silvestro Centofanti, G. B. Giorgini u. A. in's Dasein gerufen; für die Patria waren Salvagnoli, Raffaele Lambruschini und Bettino Ricasoli thätig. Die Turiner Antologia italiana brachte Beiträge von C. Balbo, Carlo Boncompagni, Massimo d'Azeglio, Camillo di Cavour u. A.

Gioberti war seit der durch diese Schriften in's Werk gesetzten Propaganda seiner Ideen der Mann des Tages in Mittelitalien und in dem der österreichischen Herrschaft nicht unterworfenen Theile von Oberitalien; im Kirchenstaate mischten sich in die Hochrufe auf Pius IX. auch jene auf Gioberti; sie ließen sich in Turin und Genua laut vernehmen, in Asti wurde gelegentlich einmal Karl Albert durch Hochrufe auf Gioberti an seine nationalen Pflichten als Befreier Italiens erinnert. Gioberti selber blieb gegen sein Heimatland Piemont noch immerfort verstimmt, und nahm es im Besonderen übel, daß seiner Schrift gegen die Jesuiten, welche in Toscana und im Kirchenstaate ungehemmt verbreitet wurde, in Piemont der Eingang verwehrt wurde. Seine Verstimmung ließ nach, als Ende October 1847 Karl Albert die ersten Reformen publiciren ließ; dagegen zeigte er sich unzufrieden mit der Wendung, welche dazumal die Dinge in Rom zu nehmen schienen,[1] und welche von ihm auf Rechnung der Jesuiten gesetzt wurde. Am 8. Februar 1848 erließ Karl Albert ein constitutionelles Fundamentalstatut; am 8. März trat das erste constitutionelle Ministerium mit dem Präsidenten C. Balbo an der Spitze die Geschäfte an; es wurde für einen Augenblick daran gedacht, auch Gioberti als Unterrichtsminister in die Ministerliste aufzunehmen. Karl Albert fand dieß inopportun; Gioberti, hievon unterrichtet, bestärkte sich gegenüber

[1] Ricordi II, pp. 714. 717.

Digitized by Google

den vielen Aufforderungen, nunmehr in seine piemontesische Heimat zurückzukehren, in dem Entschlusse, in Paris zu verbleiben, und erst die Ende April 1848 auf ihn gefallene Doppelwahl (in Turin und Genua) zum Abgeordneten des Turiner Parlamentes bewog ihn, einen schließlich seinen Turiner Freunden zugesagten mehrtägigen Besuch in eine bleibende Rückkehr zu verwandeln.

Dritter Abschnitt.

Gioberti's Rolle im öffentlichen politischen Leben Italiens während der Jahre 1848 und 1849; seine nachträglichen meditativen Rückblicke auf die Ereignisse jener Jahre, seine Zukunftshoffnungen. Gränzen seines politisch-religiösen Conceptes, Abschluß seiner irdischen Lebensthätigkeit.

Gioberti traf nach mehr als vierzehnjähriger Abwesenheit aus Italien am 29. April 1848 in Turin ein. Sein Eintreffen setzte ganz Turin in freudige Bewegung; die gesammte Bewohnerschaft der piemontesischen Hauptstadt beeiferte sich, ihren wiederkehrenden Mitbürger mit außergewöhnlichen Ehren zu empfangen. Seine Fahrt durch die Straßen Turins glich einem Triumphzuge; nachdem man ihm eine kurze Ruhe zur Erholung von den Anstrengungen der Reise gegönnt hatte, mußte er sich öffentlich dem Volke zeigen, empfieng Abordnungen aller Stände und Corporationen der Hauptstadt; der dritte Wahlbezirk derselben ließ ihm durch eine Deputation eine Adresse überreichen, in welcher ihm die einstimmig auf ihn gefallene Wahl zum Vertreter Turins in der Abgeordnetenkammer des einberufenen Parlamentes bekannt gegeben wurde. Die Mitglieder des Turiner Cabinetes zogen ihn sofort ihren Berathungen bei, und nahmen seine Mitwirkung an den ernst genug aussehenden Angelegenheiten Piemonts und Italiens in Anspruch. Karl Albert hatte am 23. März Österreich den Krieg erklärt, und in einer Proclamation vom nächstfolgenden Tage sich den Bewohnern Lombardo-Venetiens als Befreier vom Joche der österreichischen Herrschaft angekündiget; er hatte Mailand besetzt, und einige Erfolge gegen die durch die Revolution überraschten österreichischen Truppen errungen. Die Aussicht auf einen glücklichen Erfolg des Krieges war jedoch schon dadurch

Digitized by Google

in Frage gestellt, daß die amtliche Zeitung des Kirchenstaates auf Befehl des Papstes Pius IX. an eben jenem Tage, an welchem Gioberti in Turin eingetroffen war, eine Erklärung brachte, welche eine entschiedene Desavouirung der Hoffnung auf eine Cooperation der am Po zusammengezogenen päpstlichen Truppen mit jenen des sardinischen Königs in sich schloß. Bald darauf wurden auch die neapolitanischen Hilfstruppen in ihre Heimat zurückberufen. Der Absicht Karl Albert's und seiner Regierung, die Lombardei und Venetien mit Piemont zu einem Staate zu vereinigen, wirkten die Mazzinisten entgegen, welche auf lombardischem Boden eine oberitalienische Republik zu begründen wünschten; auch in anderen Theilen Italiens, namentlich in Toscana, wurde das Kriegsunternehmen Piemonts mißtrauisch als ein auf möglichste Vergrößerung des sardinischen Staates abzielendes Unternehmen angesehen. Das Turiner Ministerium gedachte sich der Hilfe Gioberti's zu bedienen, um die auf ihre Selbstständigkeit eifersüchtigen Mailänder und Lombarden zu Gunsten ihrer Vereinigung mit Piemont zu stimmen und auch in anderen Theilen Italiens wankende oder laue Freunde wiederzugewinnen und gemeinhin die öffentliche Meinung Italiens zu Gunsten Piemonts zu beeinflussen. Gioberti entledigte sich seiner Aufgabe mit vielem Geschicke, wobei ihm die Popularität seines dazumal in ganz Italien gefeierten Namens außerordentlich zu Statten kam. Auf seiner Rundreise durch Ober- und Mittelitalien kam er zunächst nach Mailand, wo er den ausschlaggebenden Theil der Bewohnerschaft für die Sache der Monarchie und den Anschluß an Piemont gewann, begab sich sodann über Brescia, wo sein Kommen gleichfalls ehrenvollst gefeiert wurde, nach Sommacampagna in das piemontesische Hauptquartier zum König Karl Albert, welchem er sich als Vermittler bei Papst Pius IX. anbot, bereiste sodann andere lombardische Städte und nahm weiter seinen Weg über Piacenza und Parma nach Genua, um sich von da nach Mittelitalien einzuschiffen. Die aller Orten ihm zu Theil gewordenen Ehrenbezeugungen steigerten sich in Genua zum frenetischen Jubel. Von der mittlerweile zusammengetretenen Turiner Abgeordnetenkammer wurde er mit Acclamation zum Präsidenten gewählt, seine Functionen bis zu seiner Rückkehr durch den Vicepräsidenten, seinem Freund Merlo, supplirt. Gioberti richtete seine Fahrt von Genua unmittelbar nach Rom; er landete am 24. Mai in Cività-Vecchia und zog an demselben Tage unter Hochrufen der römischen Bevölkerung in Rom ein, woselbst er bis zum 8. Juni weilte und

Digitized by Google

dreimal beim Papste Audienz hatte. Pius IX. empfieng ihn mit unzweideutigem Wohlwollen, nahm Gioberti's Verständigung über die vielfach verkannten wahren und eigentlichen Absichten des Königs Karl Albert freundlich auf und erwiederte die Frage Gioberti's, ob der Papst geneigt sein würde, die eiserne Krone auf das Haupt des sardinischen Königs zu setzen, mit der Bemerkung, es würde geschehen, wenn der König es seiner Zeit verlangen werde. In dieser Antwort war der erfolgreiche Ausgang des Krieges und ein demselben entsprechender günstiger Friedensschluß als selbstverständliche Bedingung der Zusage vorausgesetzt, somit der von Gioberti beim Papste erreichte Erfolg nur eine Zusage, daß der Papst gegen die zu einem glücklichen Resultate gelangten Unabhängigkeitsbestrebungen der Italiener nicht mit Zeichen ostentativer Mißbilligung remonstriren werde. Gioberti war in seiner Weise bemüht, treue Ergebenheit an die Person des Papstes an den Tag zu legen, und so viel an ihm war, auf die Fortdauer eines guten Einvernehmens zwischen der römischen Bevölkerung und dem Landesherrn hinzuwirken. Wie überall, hielt er auch in Rom öffentliche Ansprachen,[1] so an dem Tage, an welchem die Kunde von dem Siege Karl Albert's bei Goito und der Einnahme Peschieras eingetroffen war. Gioberti brachte am Schlusse dieser Ansprache ein Hoch auf den italienischen Papst aus, welcher die eiserne Krone auf das Haupt des Siegers von Goito und Peschiera setzen werde. Den Zweifeln, ob Pius IX. bei seinen ursprünglichen Gesinnungen auch künftighin verharren und für die Sache der Nation thätig sein werde, begegnete er mit Versicherungen bestimmtester Art, und mochte Rom in dem Glauben verlassen, durch seine Gegenwart das allseitige Einverständniß in den gemeinsamen Angelegenheiten Italiens wirksam gefördert zu haben. Er hatte auch auf Beseitigung von Mißstimmungen zwischen dem Papste und dessen damaligem Minister Mamiani mit momentanem Erfolge hingearbeitet, übersah aber hierin, so wie in seinem allgemeinen politischen Concepte, welches auf ein Zusammengehen des Papstes und des Hauses Savoyen zur Erwirkung der politischen Unabhängigkeit und Freiheit Italiens basirt war, alle jene inneren Schwierigkeiten, welche, von Pius IX. vom Anfang her gar wohl empfunden, in der Abwickelung

[1] Die Ansprachen und Reden Gioberti's während seiner öffentlichen Wirksamkeit in den Jahren 1848—49 finden sich abgedruckt im zweiten Bande der von Giuseppe Massari edirten Operette politiche di V. Gioberti (Turin und Capolago, 1851; 2 Voll.).

Digitized by Google

der geschichtlichen Ereignisse immer sichtlicher hervortraten, und das von Gioberti Gewollte schließlich als etwas an sich Unmögliches enthüllten. Gioberti erwies in seinen Bemühungen auf seiner Rundreise, sowie in seiner darauf folgenden Wirksamkeit in Turin seine Befähigung als Mann des Augenblickes, aber auch da nur insoweit, als es galt, ungünstige und widerstrebende Stimmungen zu beschwichtigen und das Vertrauen auf den sicheren Sieg der nationalen Sache lebendig zu erhalten; er wußte bei jeder Gelegenheit den richtigen, den Umständen und Stimmungen angemessenen Ton anzuschlagen, und feierte eine Reihe oratorischer Erfolge, welche von der Macht seines Wortes Zeugniß gaben, aber den von subjectiven Wünschen und Stimmungen unabhängigen Gang der Dinge nicht zu beeinflussen vermochten.

Gioberti erfreute sich aller Orten, wohin er auf seiner Rundreise kam, des Sehens oder Wiedersehens von Freunden — des Zusammentreffens mit Männern, die theils schon früher zu ihm in persönlichen Beziehungen gestanden, theils zufolge ihrer Befreundung mit seinen Schriften seine Verehrer geworden waren; man darf sagen, daß fast das ganze, von nationalen Hoffnungen getragene damalige Italien um seine Person sich schaarte. In Rom verkehrte er, außer mit Mamiani und Rossi, speciell auch mit Pantaleoni, Farini, Orioli, Pieri, Corboli-Bussi, mit Ruggiero Bonghi und anderen Neapolitanern, welche wegen der Katastrophe vom 15. Mai aus Neapel geflohen und nach Rom gekommen waren; in Florenz, wohin er auf der Weiterreise durch Umbrien[1] durch die Marken und Legationen abgebeugt hatte, verkehrte er mit Gino Capponi, Bettino Ricasoli, Savagnoli, Lambruschini, Giuf. Giusti, Cosimo Ridolfi, G. P. Vieusseux u. A.; die Florentiner Accademia dei Georgofili nahm, wie unmittelbar früher die Bologneser Akademie der Wissenschaften, Gioberti feierlich unter ihre Mitglieder auf, die Universität und Bewohnerschaft Pisas erwies ihm alle Ehren. Er legte den Rückweg in's Piemontesische an der Küste des ligurischen Meeres zurück und eilte von Genua, wo er schließlich wieder anlangte, nach Turin, um in der Abgeordnetenkammer über die Ergebnisse seiner Reise Bericht zu erstatten und den ihm übertragenen Vorsitz einzunehmen. Er wurde mit minutenlangem Applause empfangen,

[1] In Perugia, der Hauptstadt Umbriens, besuchte er den damaligen Erzbischof Gioachino Pecci (jetzigen Papst Leo XIII.), dessen nachträgliches, im Namen der Bewohnerschaft Perugias abgefaßtes Schreiben an Gioberti in den Ricordi III, pp. 137 sg. sich abgedruckt findet.

Digitized by Google

seine ermuthigende Darstellung der von ihm auf seiner Rundreise vorgefundenen Lage der Dinge mit lebhaftem Danke begrüßt.

Nunmehr begannen aber auch bereits die Schwierigkeiten der gegebenen Sachlage sich fühlbar zu machen, und es trat an Gioberti, als den Mann des allgemeinen Vertrauens, die Forderung heran, denselben durch Rath und That zu begegnen. Die Zeit der Ovationen war vorüber, er sollte sich nunmehr mit der immer kritischer werdenden Lage der Dinge zurechtsetzen. Das Ministerium Balbo demissionirte im Juli; an seine Stelle trat das Ministerium Collegno-Casati, nach dessen Constituirung die Unglücksnachricht von der Schlacht bei Custozza in Turin eintraf. Die dadurch hervorgerufene Aufregung der Turiner Bevölkerung nahm die bedrohlichsten Formen an und kehrte sich gegen das Parlament und einzelne Minister; Gioberti gelang es, sie soweit zu beschwichtigen, daß es nicht zu schlimmsten Ausschreitungen kam. Bei dieser Lage der Dinge wendeten sich Pinelli und Camillo di Cavour an die Minister Collegno und Ratazzi mit dem Vorschlage, im Ministerrathe die Aufnahme Gioberti's in das neugebildete Cabinet zu beantragen. Der Vorschlag fand Zustimmung; am 29. Juli wurde der Abgeordnetenkammer durch Casati bekannt gegeben, daß Gioberti von dem die Stelle des Königs vertretenden Prinz-Regenten (Eugen von Savoyen-Carignan) zum Minister ernannt worden sei. Das neue Ministerium erkannte in seiner drangvollen Lage als das einzige Auskunftsmittel die endgiltige Abschließung eines Bündnisses Piemonts mit dem Kirchenstaate und mit Toscana, um mittelst desselben die Möglichkeit einer erfolgreichen Fortsetzung des Krieges sicherzustellen. Dazumal war es, daß an Rosmini, wie im vorigen Bande erzählt wurde,[1] die Einladung ergieng, sich nach Turin zu verfügen, um im Auftrage der piemontesischen Regierung eine Mission beim heiligen Stuhle zu übernehmen. Wir wissen bereits, wie Rosmini bei dieser Gelegenheit sich benahm, und unter welchen Bedingungen er in die Übernahme der Mission willigte; verschwiegen soll hier nicht werden, daß Gioberti, der wahrscheinliche Urheber des Planes, Rosmini als Unterhändler nach Rom zu schicken, den edlen Freimuth, mit welchem Rosmini die ersten Anträge der piemontesischen Minister beantwortete, zu würdigen verstand und seinen Ministercollegen gegenüber, welche durch Rosmini's Antworten betreten waren, sich auf Rosmini's Seite

[1] Bd. I, SS. 19 u. 210 f.

Digitized by Google

ſtellte.[1] Auch in einem Schreiben an den römiſchen Miniſter Farini, den er von der Rosmini gewordenen Sendung benachrichtigte,[2] gab er ſeiner moraliſchen Achtung vor Rosmini den unzweideutigſten Ausdruck; er war und blieb trotz ſeiner leidenſchaftlichen Schwärmerei für ſeine politiſch-nationalen Ideale immer Katholik und Prieſter und fühlte ſich an Letzteres einem Rosmini gegenüber jederzeit lebhaft gemahnt.

Das neue Miniſterium hatte keinen Beſtand; es wagte nicht, den vom König geſchloſſenen Waffenſtillſtand vor den Kammern zu vertreten, und betrieb eine Politik, welcher der König nicht beiſtimmen wollte. Man wollte die militäriſche Unterſtützung der franzöſiſchen Republik zur Fortſetzung des Krieges gewinnen; Gioberti verwendete ſich für dieſen Zweck auch auf privatem Wege, und forſchte Thiers' Geſinnungen bezüglich desſelben aus.[3] Karl Albert wollte indeß von franzöſiſcher Hilfe nichts wiſſen; er ſah darin eine Gefahr für die Integrität des ſardiniſchen Staates und für die Fortdauer der ſavoyiſchen Dynaſtie. Demzufolge gab das Miniſterium ſeine Entlaſſung; der mit der Bildung eines neuen Miniſteriums beauftragte Finanzminiſter Di Revel, welcher auf die Anſichten des Königs eingieng, vermochte ſich mit dem zur Fortſetzung des Krieges drängenden Gioberti nicht zu verſtändigen, und ſo kam denn ein neues Miniſterium ohne Gioberti zu Stande, in welchem der Marcheſe Cef. Alfieri di Soſtegno den Vorſitz führte; andere Mitglieder desſelben waren außer Di Revel Gioberti's Freunde Pinelli, Merlo und Pietro di Santaroſa; die Leitung des Auswärtigen übernahm der uns aus der Geſchichte der römiſchen Verhandlungen Rosmini's[4] bekannte Perrone di S. Martino.

Gioberti's Biograph bedauert,[5] daß Gioberti nicht an die Spitze des neuen Capinets geſtellt worden ſei, mit anderen Worten, daß Karl Albert ſich nicht zur geradezu unmöglich gewordenen Fortſetzung des Krieges entſchloß. Der Biograph meint, daß ſelbſt ein unglücklicher Ausgang des Krieges nicht jene ſchlimmen Folgen hätte haben können, welche der Verzicht auf ſofortige Fortſetzung desſelben nach ſich zog. Das Richtige iſt, daß es aus der drangvollen Lage, welche Karl Albert durch ſeine erſte Einwilligung in den Krieg erwachſen war, keinen Ausweg mehr

[1] Vgl. Fr. Paoli's Memorie ecc. (ſiehe Bd. I, S. 442, Anm. 2), p. 294.
[2] Ricordi III, p. 374.
[3] Ricordi III, pp. 182 sg.
[4] Vgl. Bd. I, S. 211.
[5] Ricordi III, pp. 185 sgg.

Digitized by Google

gab, und daß die auf die Kündigung des Waffenstillstandes im nächsten Jahre rasch folgende Katastrophe nur das letzte Glied in der Kette der verhängnißvollen Ereignisse war, welche den tragischen Untergang des unglücklichen Fürsten herbeiführten. Gioberti war nicht, wie der Biograph meint, der geistige Beherrscher der Lage; er schien die Verhältnisse zu beherrschen, so lange er durch dieselben getragen war; dieß dauerte aber nur so lange, als der Gang der Ereignisse seinen schwungvollen oratorischen Ergüssen zu entsprechen schien. Von dem Augenblicke an, wo das Kriegsglück gegen die piemontesischen Waffen entschied, war er bei dem Punkte angelangt, wo er, wenn er nicht ruhmlos von der politischen Bühne verschwinden wollte, seine politischen Concepte den Umständen zum Trotze zu forciren sich gedrängt sah. Er schleuderte zunächst verdammende Worte gegen Jene, welche aus Feigheit und Mangel an nationalem Sinne den Abschluß eines definitiven Friedens wünschten;[1] er erklärte, daß der Verzicht auf den Besitz der Lombardei einer Preisgebung der nationalen Idee gleichkomme, und bei Preisgebung derselben auch die constitutionellen Freiheiten des piemontesischen Staates bedroht seien. Eben diese Bedrohung würde aber, wie er in einer gegen das neue Ministerium gerichteten Anklageschrift ausführt,[2] eine Entfremdung zwischen dem italienischen Volke und seinen monarchischen Häuptern herbeiführen; die am meisten für den nationalen Gedanken begeisterten Theile Italiens würden von ihren Regierungen sich loszureißen suchen, und so würde statt des ängstlich gemiedenen Krieges mit Österreich ein italienischer Bürgerkrieg ausbrechen, dessen leicht abzusehendes Ende die Vertreibung der Fürsten und die Begründung der Republik sein würde. Gioberti beschuldiget das neue Ministerium der Zweideutigkeit; das von demselben veröffentlichte Programm seiner Thätigkeit stimme nicht zu den Ansichten, welche di Revel in seiner mündlichen Verhandlung mit Gioberti ausgesprochen. In letzterer habe di Revel die Fortsetzung des Krieges für eine Unmöglichkeit erklärt; das Programm stelle die Erneuerung des Krieges unter gewissen Bedingungen in Aussicht und bestehe auf der Forderung eines ehrenvollen Friedens. Gioberti erklärt, er wäre bereit gewesen, an der neuen Regierung theilzunehmen, wenn die von

[1] Vgl. die beiden Ansprachen Gioberti's: Ai Torinesi (vom 2. Aug.) und: Al circolo politico di Torino (vom 23. Aug.), abgedruckt in den Operette politiche II, pp. 459 sgg., 464 sgg.

[2] I due programmi del Ministero Sostegni. Opp. polit. II, pp. 173—242.

Digitized by Google

di Revel gegen ihn ausgesprochenen Gesinnungen mit jenen des nachfolgenden Programms identisch gewesen wären; der Widerspruch desselben mit den mündlich geäußerten Ansichten di Revel's erweckt in ihm die Vermuthung, daß das Programm ein nicht aufrichtig gemeintes Palliativmittel der eigentlichen Absichten der gegenwärtigen Regierung sei, welche die nationale Sache preiszugeben gewillt sei.

In den ersten Tagen des September constituirte sich unter Gioberti's Auspicien ein Comité, welches die föderative Constituirung des gesammten Italiens als Ziel seiner Thätigkeit in's Auge faßte; das conföderirte Italien sollte aus vier monarchischen Staaten: norditalisches Reich, Toscana, Kirchenstaat, Neapel-Sicilien bestehen. Alle Italiener wurden eingeladen, dem von Gioberti gegründeten politischen Vereine beizutreten, und die Arbeiten desselben durch Rath und That zu fördern. Es wurde die Einberufung eines föderativen Congresses in Aussicht genommen, für dessen Zustandekommen Gioberti durch ein an ganz Italien erlassenes Manifest vom 3. October thätig war;[1] am 10. October wurde die erste Sitzung desselben durch eine Ansprache Gioberti's eingeleitet,[2] die Arbeiten des Congresses dauerten bis Ende October. Der Zweck des von Gioberti einberufenen Congresses war die Aufrechthaltung der nationalen Einheits- und Unabhängigkeitsidee, deren Preisgebung er dem Ministerium Sostegno zur Last legte; er gab seine Mißstimmung gegen dasselbe auch in den mittlerweile wieder eröffneten Kammersitzungen zu erkennen, welchen er zu präsidiren hatte, häufig aber nicht präsidirte, um als Abgeordneter seine persönliche Ansicht zum Ausdrucke bringen zu können.

Das von Gioberti bekämpfte Cabinet gab Anfangs December seine Entlassung; Karl Albert sah sich nach den vergeblichen Versuchen einiger von ihm mit der Zusammensetzung eines neuen Ministeriums beauftragten Männer genöthiget, nach Gioberti zu greifen, welcher sich am 16. December der Kammer als Chef des neugebildeten Ministeriums vorstellte, und die leitenden Ideen der neuen Regierung entwickelte.[3] In diesen war selbstverständlich die Sache Gesammtitaliens und die Wiederaufnahme des Krieges mit Österreich in den Vordergrund

[1] Ai Popoli Italici la Società della Confederazione Italiana. Opp. polit. II, pp. 265—280.

[2] Discorso letto nel Congresso Federativo Italiano. Opp. polit. II, pp. 280—298.

[3] Vgl. Opp. polit. II, pp. 306—312.

Digitized by Google

gestellt; eine significante Phrase des Programms war die „Concordirung der constitutionellen Monarchie mit den demokratischen Ideen", ohne welche das monarchische Regiment der nöthigen Volksthümlichkeit entbehre. Gioberti erklärt, daß das neue Cabinet den Wünschen Vieler entsprechend den Charakter eines demokratischen Ministeriums zu behaupten bemüht sein werde.

Gioberti hatte in dem neuen von ihm zusammengesetzten Cabinete die Leitung der auswärtigen Angelegenheiten übernommen. Das Erste, was er unternahm, war die Abordnung einer Gesandtschaft nach Gaeta, um im Namen seines Souverains dem dort weilenden Papste ein zeitweiliges Asyl an einem vom Papste zu designirenden Orte der sardinischen Staaten anzubieten.[1] Daneben bemühte er sich, eine Vermittelung zwischen der in Rom tagenden Versammlung und dem Papste anzubahnen; er glaubte dieses Vorhaben zu erreichen, wenn er auf die Einsetzung einer wahrhaft constitutionellen Regierung des Papstes hinarbeitete, welche die Mehrheit der Bevölkerung desselben befriedigen, und zugleich auch die Gefahr einer auswärtigen Einmischung in die römischen Angelegenheiten abwenden würde. Diese Gefahr schien ihm zunächst von Seite Österreichs zu drohen. Um eben so sehr die neugeschaffene politische Ordnung in Rom, als auch die Person des Papstes zu schützen, sollte eine piemontesische Truppenabtheilung in Rom Posto fassen; damit wäre zugleich auch dem Einrücken österreichischer Truppen in's Römische ein Riegel vorgeschoben. Gioberti's Absichten giengen indeß noch weiter. Wie er wünschte, daß piemontesische Truppen als Wächter der öffentlichen Ordnung in Rom festen Fuß fassen sollten, so beabsichtigte er ferner auch, die in Rom tagende constituirende Versammlung zum ersten Ansatze einer föderativen Constituante Gesammtitaliens zu machen. Welche Stellung hiebei dem Papste zufallen sollte, sprach Gioberti nicht deutlich aus; jedenfalls war aber seine Meinung diese, daß die Leitung der politischen Angelegenheiten Gesammtitaliens der in Rom residirenden Vertretung der italienischen Conföderation zuzufallen, und der König des vereinigten Norditaliens die militärische Oberleitung der von der Conföderation zu beschließenden Unternehmungen zu übernehmen hätte. Gioberti's Pläne wurden durch den förmlichen Bruch der provisorischen römischen Regierung mit dem Papste und durch die Proclamirung der Republik

[1] Vgl. Bd. I, SS. 226 f.

Digitized by Google

in Rom vereitelt. Nicht glücklicher war er in seinen Bemühungen, Neapel für die Sache der italienischen Conföderation zu gewinnen. Der König Ferdinand wollte den von Gioberti gesendeten außerordentlichen Bevollmächtigten gar nicht empfangen, obschon Gioberti seine guten Dienste anbot, das seit dem Juli 1848 von Neapel abgefallene Sicilien mit der Bourbon'schen Dynastie wieder zu versöhnen. Gioberti hatte für den Fall einer beharrlichen Weigerung Neapels ein Mittel in Bereitschaft, sich an Neapel zu rächen, nämlich die Einsetzung des von den Sicilianern begehrten zweitgeborenen Sohnes des Königs Karl Albert zum Regenten von Sicilien; nur sein Abtreten vom Ministerposten war, wie er später in einem Briefe an Massari aussprach,[1] Ursache, daß diese Maßnahme nicht zur Ausführung kam.

Große Besorgnisse erweckte in ihm der Gang der Dinge in Toscana, trotzdem, daß ein persönlicher Freund Gioberti's die Angelegenheiten dieses Staates leitete. Gioberti beschwor den Minister Montanelli, welcher seit Ende October 1848 im Vereine mit Guerazzi und Mazzoni an der Spitze der Geschäfte stand, die demokratische Bewegung innerhalb gewisser Schranken zu erhalten, um das monarchische Princip zu retten und das Einschreiten fremder Mächte zu verhüten. Das florentinische Ministerium hatte den Großherzog Leopold so weit gebracht, daß er den Plan der Einberufung einer constituirenden Versammlung nach Florenz, welche über die zukünftige politische Gestaltung Italiens zu entscheiden hätte, genehmigte. Gioberti wünschte, daß die Einberufung der die politische Föderation Gesammtitaliens ordnenden Constituante vertagt, und vorläufig die politische Constituirung des Staates Toscana auf Grundlage eines gemäßigten monarchischen Constitutionalismus vorgenommen werden möge. Beide Kammern des Florentiner Parlamentes entschieden sich für eine politische Reconstituirung Toscanas auf extrem radicaler Grundlage, welche die großherzogliche Würde nur mehr dem Namen nach bestehen ließ. Kein Wunder, wenn der Großherzog ein Weiterregieren als unmöglich ansah, und am 1. Februar 1849 Florenz verließ, um in Gaeta Zuflucht zu suchen. In Florenz nahmen sodann die Dinge einen Gang, welcher jenem in Rom ähnlich war; das Ministerium constituirte sich als provisorische Regierung, und berief eine constituirende Versammlung ein, welche (27. März) Guerazzi mit der Dictatur bekleidete. Nur war in Toscana die gemäßigte Partei

[1] Ricordi III, p. 299.

Digitized by Google

stärker als die republikanische, so daß sie sich des Regimentes Guerazzi's ohne fremde Intervention entledigen konnte; gleichwol kam der von der Florentiner Bürgerschaft zur Rückkehr eingeladene Großherzog erst dann zurück, nachdem österreichische Hilfstruppen die dem monarchischen Principe widerstrebenden Elemente des Großherzogthums völlig niedergeworfen und wehrlos gemacht hatten. Gioberti hatte geahnt, daß es so kommen könnte; darum gab er trotz des hohen Lobes, das er seiner Zeit Leopold II gespendet hatte, als Minister des Auswärtigen an die diplomatischen Vertreter Englands und Frankreichs in Turin die Erklärung ab, daß eine Mediation beider Mächte zwischen Piemont und Österreich nur dann annehmbar sei, wenn sie principiell die vollkommene Freiheit und Unabhängigkeit des italienischen Gebietes im Auge habe, weil, so lange ein österreichischer Erzherzog auf italischem Boden als souverainer Herrscher regiere, Österreich stets zu Einmischungen in die italienischen Angelegenheiten Anlaß finden werde. Den aufständischen Ungarn sandte Gioberti einen im österreichischen Dienste gebildeten italienischen Officier zu, welcher den Auftrag hatte, die Bildung eines italienischen Hilfscorps in Ungarn zu betreiben, und nebstdem über eine maritime Cooperation Ungarns mit der bei Venedig stationirten piemontesischen Flotte zu unterhandeln.

Gioberti's Vorhaben einer piemontesischen Intervention in Toscana zu Gunsten des Großherzogs Leopold gab den formellen Anlaß zu seinem Abtreten von seinem Ministerposten. Seine Ministercollegen verweigerten seinem Vorhaben ihre Zustimmung; der König billigte ihre Weigerungsgründe, und nahm die von Gioberti angebotene Entlassung an (21. Februar 1849). An Gioberti's Stelle trat als Ministerpräsident der General Chiodo, Gioberti trat in die Reihen der Opposition, und rief ein neues politisches Journal in's Dasein, den Saggiatore, dessen Programm[1] am 10. März erschien; Gioberti machte in demselben seine gewesenen Ministercollegen und die Deputirtenkammer für die gegenwärtige traurige Lage Piemonts verantwortlich. Das unkluge Drängen nach vorzeitiger Erneuerung des Krieges mit Österreich von Seite der Kammer, die Schwäche der Minister, welche aus Rücksicht auf dieses unkluge Begehren nicht den Muth gehabt hätten, in Toscana gegen die Republikaner einzuschreiten, das tolle Gebahren Mazzini's, welches ganz darauf angelegt sei, Italien um die Sympathien

[1] Opp. polit. II, pp. 339—366.

Digitized by Google

Europas zu bringen, die Einmischung der Fremden und die Reaction im Innern zu fördern, böten ein betrübendstes Bild der zur Zeit gegebenen Lage Piemonts und Gesammtitaliens dar. In einer Nummer des Saggiatore vom 17. März[1] beklagt er die vorzeitige Kündigung des Waffenstillstandes, zeigt sich über Radetzky's Antwort auf das piemontesische Kriegsmanifest entrüstet, erinnert an die barbarischen Atrocitäten der österreichischen Kriegsschaaren auf lombardischem Boden im verflossenen Jahre, und hofft auf den Sieg der piemontesischen Waffen. Die Schlacht von Novara (23. März 1849) entschied gegen seine Hoffnung; Karl Albert gieng in die freiwillig gewählte Verbannung, sein Sohn Victor Emanuel folgte ihm in der Herrschaft.

In das erste Cabinet, mit welchem der neue König regierte, war auch Pinelli eingetreten, welcher Gioberti bewog, eine Mission nach Paris zu übernehmen, um von der französischen Regierung eine Mithilfe zur Eindämmung der neubefestigten österreichischen Prävalenz zu erlangen. Er fand in Paris nicht das erwünschte Entgegenkommen; man gieng weder auf seinen Plan ein, den Österreichern durch eine französisch-englische Intervention zuvorzukommen, noch zeigte man sich geneigt, für die Zurücknahme der im neuen österreichisch-piemontesischen Waffenstillstande ausbedungenen zeitweiligen Besetzung der Festung Alessandria durch österreichische Truppen sich zu verwenden. Gioberti glaubte zu bemerken, daß das Turiner Ministerium unter seinem damaligen Chef Graf Launoy überhaupt von der durch Gioberti bevorworteten gesammtitalienischen Politik nichts wissen wolle, und so entschloß er sich denn, in einem Schreiben vom 7. Mai 1849 seine Enthebung vom Amte eines Vertreters der sardinischen Regierung in Paris anzusuchen, und trat in's Privatleben zurück. Nach Turin wollte er nicht mehr zurückkehren, und schlug auch alle von dorther kommenden Anerbietungen von Ehrenstellen, Auszeichnungen u. s. w. aus; seinen Turiner Freunden, welche ihn auf die Liste der für die bevorstehenden Neuwahlen zu empfehlenden Wahlcandidaten setzen wollten, erklärte er, daß er für immer aus dem öffentlichen Leben zurücktrete und in Paris zu verbleiben beschlossen habe. Er wollte unabhängig und in Armuth leben; daher stellte er seinen Freunden sogar die für die Herausgabe seiner gesammelten Schriften im J. 1847 aufgebrachte Subscriptionssumme wieder zurück. Seine Subsistenzmittel waren so

[1] O. c. II, pp. 366 sgg.

Digitized by Google

knapp bemessen, daß er die zahlreichen Freunde, mit welchen er brieflich zu verkehren fortfuhr, ersuchen mußte, ihm nur frankirte Briefe zugehen zu lassen. Obwol er in Paris wieder vorzugsweise den Studien leben wollte, verfolgte er doch aufmerksam die politischen Vorgänge des damaligen Europa, und legte seine Gedanken über dieselben in den Briefen an seine Freunde nieder; persönlich verkehrte er in Paris theils mit den dort sich aufhaltenden Italienern, unter welchen er in seinen Briefen speciell Daniele Manin und den General Guglielmo Pepe hervorhebt, theils mit einzelnen französischen Staatsmännern und Pariser Geistlichen, von welchen letzteren er speciell den Erzbischof Sibour und den Abbé Deguerry, Pfarrer der Magdalenenkirche, erwähnt.

Gioberti sah in sich nach seinem Rücktritte in's Privatleben wieder den Exulanten von ehedem; war auch sein Lebensmuth nicht gebrochen, so sah er sich doch, um sich geistig aufzurichten, immerfort darauf angewiesen, über die ihm trübe erscheinende Gegenwart in eine von ihm gehoffte bessere Zukunft hinauszugreifen, in welcher das in dem ersten Selbsterhebungsversuche Italiens nicht Erreichte wirklich werden sollte. So war sein Denken getheilt zwischen retrospectiven Betrachtungen über das von ihm Erlebte oder Miterlebte, und zwischen Reflexionen über die Mittel und Wege, welche über die durch die verunglückte erste Erhebung Italiens geschaffene Lage hinauszuführen geeignet wären. Diesen Stimmungen verdankte jenes Werk seine Entstehung, welches ungefähr ein Jahr vor seinem Tode im Herbste 1851 unter dem Titel: Del rinnovamento civile d'Italia[1] in zwei Bänden erschien. Im ersten Bande handelt er von den Fehlern und Unglücksfällen, welche den funesten Ausgang der ersten Erhebung herbeiführten; im zweiten Bande von den nothwendigen Remedien der durch den unglücklichen Ausgang geschaffenen Lage und von den auf Grund jener Remedien anzuhoffenden besseren Aussichten. Das Werk hatte zugleich auch eine apologetische Tendenz, sofern er darzuthun bemüht war, daß die von ihm befolgten Grundsätze die richtige Mitte zwischen jenen der extremen Parteien, der Radicalen und der Reactionäre, repräsentirt hätten;[2] er dankt seinem Freunde

[1] Paris und Turin, 1851; 2 Voll.

[2] Diesem apologetischen Zwecke ist auch eine nachfolgende Vertheidigung des Rinnovamento, die letzte Publication Gioberti's, gewidmet: Risposta di V. Gioberti a Urbano Ratazzi. Sopra alcune avvertenze di Filippo Gualterio. Al Generale Dabormida. Turin, 1852.

Digitized by Google

Farini, welcher in seinem geschichtlichen Werke über den Kirchenstaat des 19. Jahrhunderts[1] dieß ausdrücklich hervorgehoben und der auf eine kurze Dauer beschränkten ministeriellen Amtsverwaltung Gioberti's eine anerkennende Beurtheilung gewidmet hätte. Nicht mit Unrecht hat man Gioberti's Rinnovamento civile sein politisches Testament genannt; man kann aber nicht gleicher Weise sagen, daß die in demselben enthaltenen Lehren den die politische Unification Italiens herbeiführenden Männern zur Richtschnur gedient hätten. Diese waren allerdings mit Gioberti darin einig, daß die weltliche Herrschaft des Papstes aufhören, und Rom die Hauptstadt des politisch geeinigten Italiens werden müsse; ebenso entsprach es Gioberti's Wünschen und Voraussagungen, daß der Anstoß zur politischen Unification Italiens von dem auf Frankreich gestützten Piemont auszugehen habe. Aber bloß der Anstoß zur Unification sollte nach Gioberti's Willen von Piemont ausgehen; über den Modus der Unification sollte eine in Rom tagende Nationalversammlung entscheiden, und diese sollte als ständiger Rath immerfort die politische Leitung der Nation in den Händen haben. Nicht als Residenz des Herrscherhauses Savoyen, sondern als Sitz der politischen Centralbehörde Italiens sollte Rom die Hauptstadt Italiens sein. Auf diese Weise dachte es sich Gioberti als möglich, daß Rom zugleich auch die Residenz des auf die geistliche Leitung der Kirche beschränkten Papstes zu sein fortführe; Rom sollte der Sitz zweier Centralcollegien, der vom Papste präsidirten centralen Leitung der Kirche, und der autonomen politischen Centralleitung Italiens sein. Gioberti sprach ferner gleich im Eingange seines Werkes die entschiedene Überzeugung aus, daß die politische Einigung Italiens eine Folge und Frucht seiner inneren moralischen Heilung und Kräftigung sein müsse, und eine lediglich durch fremde Hilfe errungene Freiheit der Vertauschung der alten Knechtschaft mit einer neuen gleichkäme; er verwirft ferner trotz seines sehr entschieden ausgesprochenen Demokratismus alles Dasjenige, was er unter dem Namen Demagogismus zusammenfaßt, worunter er im Wesentlichen einen von den religiös-sittlichen Traditionen des italienischen Culturlebens emancipirten Radicalismus verstand. Er meinte, nur die Mazzinisten könnten daran denken, Italien mittelst französischer militärischer Hilfe zu unificiren; vom Wiederaufleben des napoleonischen Cäsarismus, von den durch eine rein

[1] Storia dello stato romano dal 1814 al 1850. Turin, 1850.

Digitized by Google

säculäre Politik dictirten Mitteln und Transactionen, mit deren Hilfe die Unification später thatsächlich in's Werk gesetzt wurde, und von den hiebei mitwirkenden nationalen Factoren hatte er keine Ahnung. Welchen Eindruck würde es auf ihn gemacht haben, wenn er noch erlebt hätte, daß Italien ausschließlich mit fremder militärischer Hilfe unter Mitwirkung des abenteuerlichen Schwärmers und revolutionären Volkshelden Garibaldi dasjenige wurde, was es heute ist! Würde er angesichts der im Laufe der Jahre 1859—1870 sich vollziehenden Ereignisse nicht das Gefühl gehabt haben, ein hinter dem geschichtlichen Gange der Dinge geistig Zurückgebliebener, und in seinen politischen Conceptionen nur allzusehr von den Bedingungen einer nachträglich völlig verrückten Zeitlage abhängig gewesen zu sein?

Von der in Gioberti's Rinnovamento enthaltenen Philippica gegen Pius IX. von seinen Declamationen gegen das von ihm gehaßte Österreich und dessen Allianz mit dem in Rom und anderwärts wieder aufgekommenen Jesuitismus wollen wir hier absehen, obschon wir uns der Besprechung des Gesuita moderno an einer späteren Stelle dieses Buches nicht entziehen können. Gioberti's Klagen über das neue Überhandnehmen des Jesuitismus stehen in einem inneren Zusammenhange mit religionsphilosophischen Arbeiten und Reformprojecten, deren Ausarbeitung die letzten Jahre seines Lebens ausfüllte. Auch auf diese Arbeiten werden wir später zurückkommen.[1] Aus ihnen geht hervor, daß er, obschon mit den dazumal gegebenen kirchlichen Zuständen völlig zerfallen, doch an seinen katholischen Überzeugungen festzuhalten fortfuhr, und die temporär gegebene Lage der Kirche als eine Art Interregnum auffaßte, nach dessen Vorübergang die katholische Idee zufolge der Intensivität der ihr eignenden geistigen Macht von selber wieder in ihr geschichtliches Recht eintreten würde. Dergleichen Interregna seien im Geschichtsleben der Menschheit nichts Seltenes, und können denjenigen nicht irre machen, der an das perpetuirliche Walten einer göttlichen Providenz glaubt.

Im September des Jahres 1852 erhielt Gioberti einen Besuch vom Grafen Camillo di Cavour, welcher dazumal bereits eine bedeutende

[1] Sie wurden aus Gioberti's Nachlasse von Giuf. Massari in den Jahren 1856—57 als Opere postume veröffentlicht, und sind folgende: La riforma cattolica della Chiesa. 1 Voll. — La filosofia della rivelazione. 1 Voll. — La Protologia. 2 Voll. — Dazu kamen ferner noch in den Jahren 1859—60: Pensieri di Vincenzo Gioberti miscellanee. 2 Voll.

Digitized by Google

politische Rolle spielte, indem er während der Jahre 1850—52 dem von Massimo d'Azeglio präsidirten Turiner Cabinete angehörte, und wenige Monate nach dem Austritte aus demselben zur Bildung und Leitung eines neuen Ministeriums berufen wurde. Er hatte in der Zwischenzeit eine Reise in's Ausland angetreten, auf welcher er über England her nach Brüssel und Paris kam, und sich natürlich die Gelegenheit nicht entgehen ließ, mit dem Manne sich zu besprechen, welcher ihm im Rinnovamento[1] eine schmeichelhafte Hudigung unter einem eben nicht schmeichelhaften Nebenblicke auf Cavour's Vorgänger Pinelli dargebracht und die Zukunft Italiens mit seinem Namen verknüpft hatte. Wenige Wochen nach dieser Unterredung schied Gioberti in der Nacht zwischen dem 25. und 26. October plötzlich aus dem Leben. Er wurde am Morgen des 26. October todt, in kniender Haltung an das Bett gelehnt gefunden; auf dem Nachttische neben dem Bette lagen die Imitatio Christi des Thomas von Kempen und Manzoni's Sposi promessi. Der Pfarrer der Kirche di St. Louis d'Antin, in welcher Gioberti täglich um 6 Uhr Morgens der Messe beizuwohnen pflegte, wurde sofort von dem Vorfalle verständiget; am 29. October wurde in der Magdalenenkirche ein feierlicher Trauergottesdienst veranstaltet, seine Leiche aber nach Turin überführt, wo sie am 18. November anlagte, und nach mehrtägiger Aussetzung des Todtensarges in der Kirche Sanpietro in Vincoli am 23. November unter großem Gepränge zur Erde bestattet wurde. In allen Städten Piemonts wurden Trauergottesdienste veranstaltet, und eine Subscription zur Errichtung eines öffentlichen Denkmals eingeleitet. Am 4. April 1860 wurde auf dem Platze Carignano das von Albertoni angefertigte marmorne Standbild Gioberti's enthüllt, in dessen granitenen Sockel in Goldschrift die Worte eingegraben sind: Vincenzo Gioberti, sommo filosofo, fortissimo propugnatore del primato e dell' indipendenza d'Italia!

[1] Vgl. Rinnov. civil. II, pp. 331 sg.

Digitized by Google

Vierter Abschnitt.

Der philosophische Entwickelungsgang Gioberti's; Grundcharakter und Grundtendenz seiner philosophischen Bestrebungen, der reine und volle Ontologismus als Ziel derselben. Die Wiedererneuerung des italienischen Geistes und Lebens auf Grund einer ächt nationalen Philosophie.

Gioberti's philosophische Denkbestrebungen nahmen von der Theologie ihren Ausgang und zielten schließlich auf eine Philosophie der Religion ab. Zufolge seines Ausgehens von der Theologie und der von diesem Standpunkte aus unabweislichen Aufgabe einer Concordirung der Philosophie mit Religion und Theologie mußten ihm sensistische und naturalistische Anschauungen selbstverständlich von vorneherein als falsch erscheinen. Gleichwol hatte er, wie wir aus seiner oben angeführten vertraulichen Mittheilung an einen Freund[1] wissen, eine Zeit, in welcher ihm religiöses Empfinden und philosophisches Denken weit auseinander zu liegen schienen, so daß er es für möglich hielt, im Herzen Christ, im Denken ein Heide zu sein. Dieß beweist indeß nur so viel, daß er dazumal noch nicht zu einer philosophischen Überzeugung von der Unvereinbarkeit des christlichen Denkens und Empfindens mit naturalistisch-sensistischen Anschauungen vorgedrungen war. Dieß darf um so weniger Wunder nehmen, als in der Jugendzeit Gioberti's der sensistische Empirismus in Italien noch ein weites Terrain behauptete, und die katholische Frömmigkeit hervorragender Männer jener Zeit, eines Manzoni, Silvio Pellico, Santarosa, wie Gioberti selber anläßlich seines erwähnten Bekenntnisses bemerkt, nicht so sehr auf philosophischer Reflexion, als auf dem intensiven Vorwiegen einer sittlich-religiösen Grundrichtung beruhte.

Gioberti besaß, als er selbstständig zu philosophiren begann, bereits eine ausgebreitete Belesenheit in der neueren und älteren philosophischen Literatur, die aber vorerst nur im Dienste theologischer Erudition stand; der Gedanke an die Construction eines selbsteigenen philosophischen Denksystems begann in ihm erst von der Zeit an lebendig zu werden, als er mit den Schriften Galluppi's bekannt wurde. Der

[1] Siehe oben S. 6.

Digitized by Google

Text derselben wurde den philosophischen Debatten jenes Kreises junger Männer, welche Gioberti in Turin seit a. 1830 um sich gesammelt hatte, zu Grunde gelegt; sie hatten für diesen Kreis speciell die Bedeutung einer Wiedererneuerung selbstständiger philosophischer Thätigkeit in Italien nach einer langandauernden Abhängigkeit der Italiener von fremdländischen Einflüssen. Bald nach Gründung jenes Sprech- und Studienvereines wurde Gioberti mit Rosmini's erster größerer philosophischer Arbeit, dem Nuovo saggio, bekannt, welcher auf ihn tiefen Eindruck machte und wesentlich dazu beitrug, ihn in der Überzeugung zu bestärken, daß nunmehr in Italien eine bessere Zeit anbreche, die nicht nur den aus Frankreich importirten Sensismus entschieden und für immer hinter sich habe, sondern auch den erfreulichen Ausblick auf eine neue Epoche selbstständiger philosophischer Thätigkeit der Italiener eröffne. Es habe zwar, bemerkt er in einem Briefe aus dem J. 1831 an seinen Freund Berga,[1] in Italien seit dem Renaissancezeitalter an Männern von hervorragender philosophischer Begabung nicht gefehlt; im Ganzen aber hätten die Italiener von jener Zeit an bis jetzt weit mehr die Künste als die Philosophie gepflegt, und seien deßhalb auch in der Entwickelung und richtigen Gestaltung der Zustände ihres öffentlichen Lebens zurückgeblieben; denn diese ist auf die Energie eines an unwandelbaren Principien orientirten consequenten Denkens gestützt. Daher müssen Alle, welchen an der Wohlfahrt des italienischen Vaterlandes gelegen ist, die Aufrichtung des Geistes der Nation an ernsten philosophischen Studien sehnlichst wünschen. Die Philosophie ist gleichsam die Seele aller wissenschaftlichen Bildung; und insbesondere können die moralischen Wissenschaften die Philosophie nicht entbehren, Geschichte und Gesetzeskunde ohne Philosophie gleichen einem planlosen Chaos. Allerdings gebührt den Italienern der Ruhm, jene beiden Männer hervorgebracht zu haben, durch deren einen die Philosophie der Geschichte begründet, durch den anderen derselben die philosophische Auffassung des öffentlichen Rechtes zuerst angebahnt worden ist. Aber Philosophie der Geschichte und des öffentlichen Rechtes sind doch nur abgeleitete Disciplinen, welche in einer Philosophia prima ihre tiefste Begründung finden müssen. Unter der Philosophia prima ist indeß nicht die Metaphysik der Alten, sondern die Psychologie in Verbindung mit dem von ihr nicht abtrennbaren Theile der Ontologie

[1] Ricordi I, pp. 176 sg.

Digitized by Google

zu verstehen. Diese Art von Philosophie ist zuerst durch Pythagoras auf italischem Boden geschaffen, in der altitalischen Schule fortgepflanzt, von Cicero in anmuthige Formen gekleidet, von den lateinischen Kirchenvätern aber mit dem Geiste christlicher Weihe durchdrungen worden; sie wurde auf italischem Boden in der Renaissance-Epoche durch Marsilius Ficinus resuscitirt, durch Bruno fortentwickelt, durch Vico erweitert und letztlich durch Rosmini zu einer selbstständigen philosophischen Disciplin durchgebildet.

Rosmini's Verdienst in Gioberti's Augen war, der erste in Italien an die methodische Bearbeitung einer Philosophia prima gegangen zu sein. Durch dieses Unternehmen wurde aber, wie Gioberti weiterhin bemerkt, die Philosophie dem Boden des Sensismus principiell entrückt; die Philosophia prima kann nur reine Vernunftwissenschaft sein. Gioberti drückt diesen Charakter der Philosophia prima durch das Wort Rationalismus aus, welches ihm den Gegensatz des Sensismus bedeutet; demzufolge bezeichnet er[1] Galluppi und Rosmini als Rationalisten, und fügt bei, daß gegenwärtig dort, wo, wie in Deutschland, ein schwunghafter Betrieb der Philosophie herrsche, allenthalben der Rationalismus die herrschende Strömung sei und der Sensismus als etwas geistig Überwundenes, als eine Philosophie der Unmündigen angesehen werde. Es ist wol ein Anhauch Kant'scher Lectüre, wenn er bemerkt,[2] der Sensismus verhalte sich zum Rationalismus wie das ptolomäische Weltsystem zu jenem des Copernicus; in der That empfiehlt er dem jungen Freunde, welchem gegenüber er diese Ansichten entwickelt, das Studium Kant's neben jenem Spinoza's und der schottischen Philosophie. Die Hinweisung auf Spinoza und die schottischen Philosophen ist insofern beachtenswerth, als sie das geistige Motiv zu erkennen gibt, durch welches Gioberti in der ersten Epoche seiner noch unreifen Denkversuche auf den Gedanken hingeleitet werden konnte, sich auf Straton von Lampsakus[3] zu stützen. Es ist der Positivismus der unmittelbaren Realapprehension, welcher sein Denken lebenslang beherrschte, und ihm nur die Wahl übrig ließ, entweder die sinnliche Wirklichkeit oder das absolute göttliche Sein zum primären Objecte der unmittelbaren geistigen Apprehension zu machen. Zu ersterem

[1] Ricordi I, p. 202.

[2] Ricordi I, p. 201.

[3] Über die Doctrin des Straton von Lampsakus vgl. Zeller: Gesch. d. griech. Philos. II, 2 (dritte Aufl.), S. 897 ff.

Digitized by Google

war er geneigt, da er noch nicht zur philosophischen Überwindung des Sensismus vorgedrungen war; letzteres stand ihm als denknothwendig fest, nachdem er die von Rosmini vertretene aprioriſche Anschauung der unbestimmten Seinsidee als etwas schlechthin Undenkbares ermittelt zu haben glaubte.

Gioberti trat mit kritischen Bemerkungen über Rosmini's Ideologie zuerst im J. 1838 hervor. Während seines Aufenthaltes in Paris (1834) hatte er wol bereits mit Mamiani über die Rosmini'sche Philosophie conferirt; Rosmini's Biograph theilt indeß nur von Mamiani an Gioberti in dieser Angelegenheit geschriebene Briefe ohne Gioberti's Beantwortungen derselben mit;[1] wir dürfen vermuthen, daß es sich in letzteren vornehmlich um eine Verständigung über den richtigen Sinn der von Mamiani mehrfach dunkel befundenen Rosmini'schen Doctrin handelte. In einem Briefe aus demselben Jahre an Pinelli empfiehlt Gioberti diesem das Studium Plato's, Kant's und Rosmini's.[2] Gioberti's Teorica del Sovrannaturale enthält in den in dem Buche angeführten kritischen Notizen[3] die Bemerkung, daß Rosmini's psychologische Zurückführung aller Ideen auf eine einzige der wichtigste Fortschritt sei, welchen die Philosophie seit Langem gemacht habe, daß aber Rosmini's Nuovo Saggio in ontologischer Beziehung minder befriedigend, und die in dieser Hinsicht aufstoßenden Mängel eine Folge der fehlerhaften psychologischen Analysen jenes Werkes seien. In seinem nachfolgenden größeren Werke[4] geht Gioberti auf diese fehlerhaften Analysen und die mit ihnen zusammenhängenden ontologischen Mängel näher ein, als deren größten er diesen bezeichnet, daß die vom menschlichen Intellecte angeschaute Seinsidee jene des bloß möglichen Seins sein solle, während doch in der natürlichen Ordnung des Denkens das Reale dem Möglichen, das Concrete dem Abstracten vorausgehe. Ist Rosmini's Lehre von einer allen realen Perceptionen vorausgehenden Anschauung des Seins als solchen wahr, so kann dieses zuerst Angeschaute nur das Sein in seiner Realität sein; denn der Gedanke des Seins als möglichen ist nur ein Reflex des in seiner Wirklichkeit percipirten Seins. Der Concept des Möglichen resultirt gemeinhin aus der Reflexion des Geistes auf das vorausgehend per-

[1] Ricordi I, pp. 265 sgg.

[2] Ricordi I, p. 278.

[3] Siehe Teorica, not. 13. — Vgl. hiezu Bd. I, SS. 156 ff.

[4] Introduzione allo studio della filosofia I, c. 4.

Digitized by Google

cipirte Wirkliche. Rosmini behauptet, daß die Idee des Möglichen etwas Objectives, außerhalb des Geistes Existentes sei; in diesem Falle ist sie etwas Wirkliches, wie sie denn auch nur unter dieser Voraussetzung dem Intellecte Licht spenden und die Quelle intellectiver Anschauungen sein kann. Sollte die Idee des möglichen Seins die im schöpferischen göttlichen Geiste existirende Idee des möglichen Seins bedeuten, so wäre dies die von Augustinus, Bonaventura, Malebranche gelehrte Anschauung des möglichen Seienden im realen Seienden oder in Gott, und damit wäre die ontologische Basirung aller intellectiven menschlichen Erkenntniß gefunden. Rosmini wolle diese absolute Basis aller intellectuellen Wahrheit nicht anerkennen, und gebe damit implicite die objective Wahrheit der menschlichen Erkenntniß preis.

Gioberti's Tadel der Rosmini'schen Doctrin reducirt sich sonach in der Hauptsache darauf, daß Rosmini sich nicht zum ganzen und vollen Ontologismus bekennen wolle, sondern eine haltlose Mitte zwischen Ontologismus und Psychologismus zu behaupten suche. Im Psychologismus erkennt Gioberti die Krankheit der neueren Philosophie; er ist ihm identisch mit philosophischem Subjectivismus, welcher eine förmliche oder stillschweigende, totale oder partiale Losreißung von den unaufgeblichen religiös-philosophischen Traditionen des menschlichen Geschlechtes involvire. Der Psychologismus stehe als Heterodoxie auf dem Gebiete der speculativen Erkenntniß in einem ähnlichen Verhältniß zur philosophischen Wahrheit, wie die Häresie auf dem Gebiete der religiösen Erkenntniß zur geoffenbarten Religionswahrheit. Gioberti definirt[1] den Psychologismus als diejenige Weise zu philosophiren, mittelst welcher das Intelligible aus dem Sensiblen, und die Ontologie aus der Psychologie abgeleitet werden will. Im Ontologismus hat selbstverständlich das Umgekehrte statt, daher er die wesentliche Form der correcten orthodoxen Philosopie ist. Daraus erklärt sich Gioberti's Hochhaltung Spinoza's trotz der ungeheuren Denkverirrungen desselben.[2] Als Urheber des neuzeitlichen Psychologismus wird von Gioberti Cartesius bezeichnet, welcher seinen Ausspruch, daß ausgezeichnete

[1] Introduz. I, c. 3.

[2] Benedetto Spinoza, che fra le sue enormità mostra una rara profondità d' ingegno, osserva dirittamente che la verità dei concetti razionali dipende dall' ordine con cui si filosofa, e che quest' ordine dee esser ontologico (L. c.). Zum Belege dessen citirt Gioberti Spinoz. Ethic. II, Prop. 10, Coroll. Schol.

Digitized by Google

Mathematiker nicht selten in der Metaphysik äußerst unbeholfen seien, durch sein eigenes Verhalten bewahrheitet habe; nur würde man ihm eine unverdiente Ehre erweisen, wenn man seine immerhin dankenswerthen Leistungen auf mathematisch-physikalischem Gebiete jenen eines Galilei, des eigentlichen Begründers der modernen Physik, gleichstellen wollte. Die specifische Signatur der cartesischen Philosophie ist Leichtfertigkeit; leichtfertig ist seine Methodenlehre, leichtfertig seine sachliche Doctrin.[1] Als philosophischer Methodiker stellt er den absoluten Zweifel als Princip auf; es fällt ihm nicht bei, daß dieses Princip sich selbst aufhebe. Daneben gibt er einige praktische Regeln an, durch deren Gebrauch den mißlichen Consequenzen des aufgestellten Principes vorgebeugt werden soll; welchen philosophischen Werth können aber diese Regeln haben, wenn im Voraus alle Wahrheit und Gewißheit durch das Princip der Methodik in Frage gestellt ist? Er behauptet die vollkommene Vereinbarkeit seines principiellen Zweifels mit seinen christlichen und katholischen Überzeugungen; wie verträgt sich aber derselbe, durch welchen die Realität einer äußeren Wirklichkeit in Frage gestellt wird, mit der durch den christlichen Glauben zur Pflicht gemachten Zustimmung zu den Lehren und Aufschlüssen der geschichtlichen Offenbarung und deren Ausprägung in der Organisation der Kirche? Sein Vorhaben, durch den Skepticismus zum Dogmatismus zu gelangen, ist ungleich widersinniger als der Pyrrhonismus, der doch wenigstens sein Princip consequent festhält. Descartes macht den Zweifel zum Principe, um die Philosophie schaffen zu können; als ob es vor Cartesius keine Philosophie gegeben hätte, und als ob die im geistigen Menschheitsleben gegenwärtige Wahrheit erst im Laufe der Zeit durch menschliche Bemühungen hervorgebracht werden müßte! Cartesius will nicht bloß die Philosophie, sondern auch das specifische Object derselben schaffen. Das specifische Object der Philosophie ist die Idee. Um diese schaffen zu können, müßte man sie früher zerstören; ließe sich aber dieser geistige Zerstörungsproceß ohne Mitwirkung der alles Denken durchherrschenden Idee vornehmen? Man glaubte hin und wieder die cartesische Reform der Philosophie mit der sokratischen vergleichen zu sollen. Die Ähnlichkeit ist nur scheinbar. Allerdings verwies Sokrates den Menschen an die Kenntniß seiner selbst als Erstes; aber diese

[1] Anders lautet selbstverständlich das Urtheil des von Gioberti des Psychologismus geziehenen Rosmini über Cartesius. Vgl. Bd. I, S. 122 ff.

Digitized by Google

Kenntniß sollte eine Erkenntniß im Lichte der göttlichen Idee sein. Der thörichte Gedanke, die absolute Wahrheit logisch auf die innere Selbstkenntniß des Menschen stützen zu wollen, war Sokrates fremd; seine Psychologie verhält sich zur Ontologie nicht als Fundament, sondern als Propädeutik oder pädagogisches Tirocinium. Principiell aber unterscheidet sich Sokrates von Cartesius darin, daß er den Grund zu der nach ihm von Plato entwickelten Theorie der absoluten Ideen legte. Die platonischen Ideen sind von den angeborenen Ideen des Cartesius grundwesentlich verschieden. Diese letzteren sind der menschlichen Seele eingedrückte Notionen, aus welchen sich logisch nichts Objectives gewinnen läßt; die platonischen Ideen aber sind, weil außer der Seele seiend, eminent objectiv und absolut. Indem Descartes das Denken zum Princip der Philosophie macht, stützt er sie auf ein Factum, und nimmt ein Primum Factum als Primum Verum. Jedes Factum ist etwas Sensibles, demnach auch der Ausgangspunkt der cartesischen Doctrin ein sensistischer; mit Recht wird daher Cartesius als der Urheber des modernen psychologischen Sensismus bezeichnet. Der Umstand, daß die Anhänger dieses Sensismus vielfach weiter giengen als Cartesius und der inneren Selbstwahrnehmung die äußere Sensation als Ausgangspunkt der Philosophie substituirten, begründet keinen Unterschied in dem allen Systemen des psychologischen Sensismus gemeinsamen Subjectivismus. Gioberti unterscheidet fünf Hauptschulen des modernen psychologischen Sensismus. Die erste wird durch die Cartesianer, die zweite durch Locke und dessen Anhänger constituirt; zur dritten gehören Spinoza, die deutschen Pantheisten, theilweise auch Berkeley; die vierte Schule umschließt Kant und die französischen Sensisten seit Condillac; zur fünften gehören die absoluten Skeptiker, als deren Hauptvertreter Gioberti Hume ansieht.

Das Charakteristische in den philosophischen Bestrebungen der dritten unter den genannten fünf Schulen ist nach Gioberti das Bemühen, den ontologischen Standpunkt wiederzugewinnen, aber leider unter Absehen von der traditionellen Basis derselben. Berkeley und Fichte gehen von der cartesischen Philosophie aus und langen beim Idealismus an; Berkeley bleibt als Christ einfach bei demselben stehen, Fichte stürzt sich in den Strudel pantheistischer Lehren. Spinoza, Schelling und Hegel verlassen scheinbar Methode und Princip der cartesischen Philosophie, und gehen vom Absoluten aus; aber die Substanz Spinoza's und das Absolute der beiden deutschen Philosophen ist nicht die reine

Digitized by Google

Idee, sondern die mit sensistischen Elementen gemischte Idee, eine widerspruchsvolle Synthese des Intelligiblen und Sensiblen. Die durch sensistische Elemente getrübte Idee schließt das creative Vermögen aus, und führt nothwendig zum Pantheismus, der bei den deutschen Philosophen aus dem Kant'schen Subjectivismus, bei Spinoza aus jenem des Cartesius herausgewachsen ist. Der Ontologismus dieser Philosophie ist sonach nicht der reine und volle Ontologismus, in welchem allein das Heil der Philosophie beruht und die Möglichkeit einer echt christlichen Philosophie gegeben ist.

Gioberti kann aus diesem Grunde nicht umhin, auch die philosophischen Anschauungen seines Freundes Mamiani zu bemängeln. Er kommt auf die Mängel derselben in einem Briefe an Massari aus dem J. 1840 zu sprechen,[1] und sieht den Grundfehler der Speculation Mamiani's darin, daß derselbe seine Philosophie ausschließlich auf das logische Princip des Widerspruches stützen wolle, ohne gemäß der von Leibniz gegebenen Directive aus das Princip des zureichenden Grundes herbeizuziehen. Ausschließlich auf dem ersteren Principe fußend, vermag Mamiani, vom Absoluten ausgehend, das Contingente nicht zu erreichen, und muß sich sonach consequent zu Schelling's System der absoluten Identität bekennen. Das Existente in seinem Unterschiede vom Seienden und als schöpferisch gesetztes Product des Seienden wird nur unter Herbeiziehung des Principes vom zureichenden Grunde erfaßt. Wir treffen da auf die uns schon aus dem vorigen Bande bekannte Grundformel des Gioberti'schen Ontologismus: L'ente crea le esistenze. Diese Formel enthält nach Gioberti's Darlegung beide logische Principien Leibnizens in sich: Das Princip des Widerspruches, sofern das erste Glied der Formel: L'ente, das Urtheil L'ente è in sich schließt; das Princip des zureichenden Grundes im Prädicate des die Formel ausdrückenden Satzes: creante la esistenza. Die philosophische Bedeutung der Formel beruht darin, daß in ihr beide Leibniz'sche Principien concretisirt und zur vollkommensten Objectivität erhoben erscheinen. Fehlt ihnen diese Objectivität, so sind sie nicht oberste Principien, ermangeln sohin einer absoluten Giltigkeit und machen den Skepticismus unvermeidlich.[2]

---

[1] Ricord II, p. 53.

[2] Über die entsprechenden Bemühungen Rosmini's um eine ontologische Fundirung der Logik vgl. Bd. I, S. 321.

Digitized by Google

Gioberti will durch seine kritischen Bemängelungen der Speculation Mamiani's die Verdienste, welche sich derselbe gleich Galluppi und Rosmini um die Hebung und Wiedererneuerung der italienischen Philosophie erworben, nicht schmälern. Mamiani's Verdienst ist,[1] die Italiener an die Größen ihrer philosophischen Vergangenheit erinnert, die Wissenschaft des Rechtes auf ihre reinen platonischen Quellen zurückgeführt, und durch die geschmackvolle Eleganz seines philosophischen Vortrages Sinn und Interesse für philosophische Studien in weiteren Kreisen geweckt zu haben. Seine Verdienste beschränken sich nicht auf seine philosophischen Leistungen;[2] er ist eine hervorragende Erscheinung auf dem Gebiete der schönwissenschaftlichen Literatur, gleich ausgezeichnet als Prosaist und als Dichter. Mit seinen glänzenden schriftstellerischen Eigenschaften verbindet sich eine strenge sittliche Rechtschaffenheit, eine edle Vornehmheit seines inneren Wesens und seiner äußeren Umgangsformen, so daß er den achtungswürdigsten Männern der Nation beigezählt werden muß. Gioberti bedauert daher ernstlich, daß Rosmini in seiner Kritik des Buches sul rinnovamento della filosofia ecc. Mamiani nicht so fast als Gegner, denn vielmehr als Feind behandelt habe.

Gioberti hat mit Mamiani die Hochhaltung und Bewunderung Vico's gemein, an dessen Philosophie er in der Bekämpfung des Cartesius anknüpft. Wir hörten ihn oben an Cartesius bemängeln, daß dieser ein Primum Factum als Primum Verum ausgebe, somit Factum und Verum identificire, während, wie Vico lehre, Factum und Verum Correlate sind,[3] welche auseinandergehalten werden müssen, daher man nicht mit Cartesius von einem geistigen Schaffen der Wahrheit sprechen, somit kein Fare, sondern bloß ein Rifare des Verum zulassen könne. Vico's Lehre vom Verum und Factum bietet Gioberti[4] auch Anhaltspunkte zur Begründung seiner vorerwähnten dialektischen Grundformel, welcher gemäß die Esistenze schöpferische Productionen des Ente sind. Vico lehrt nämlich, daß das Verum in Gott ad extra mit dem Factum, hingegen ad intra mit dem Generatum convertire, was soviel heiße, als daß Gott die Ideen, welche er in seinem schöpferischen Thun realisirt, zuerst in sich selbst

[1] Introduz. I, c. 8.
[2] Errori filosofici di A. Rosmini I, Lett. 1.
[3] Introduz. I, c. 3.
[4] Introduz. I, c. 4.

Digitized by Google

im ewigen Acte seiner Selbstthervorbringung erzeuge. Die Bedeutung Vico's besteht indeß nach Gioberti[1] nicht so sehr in dem, was er für das primäre Object der Philosophie leistete, als in der applicativen Verwerthung der von ihm erkannten ontologischen Wahrheiten. Niemand vermag zu sagen, welche Fortschritte die Ontologie gemacht haben würde, wenn Vico sie zum speciellen Gegenstande seiner Forschung gemacht hätte. Er wollte aber nicht die überlieferte alte Weisheit weiterentwickeln, sondern eine neue Philosophie schaffen. Von Pythagoras bis auf Ficinus und Bruno, Leibniz und Malebranche war die Idee nach dem, was sie an sich ist, zum Gegenstande der Forschung gemacht worden; aber niemanden war es in den Sinn gekommen, den Zusammenhang dieses Forschungsobjectes mit der Philologie, Jurisprudenz und Völkergeschichte in's Auge zu fassen. Ein Augustinus und Bossuet hatten wol ein Gemälde der Menschheits- und Völkerentwickelung vom Standpunkte des providentiellen göttlichen Waltens entworfen; aber zu einer eigentlichen Geschichte der Philosophie kam es erst in Vico's Scienza nuova. Die mit der Renaissance-Epoche beginnenden Studien über das classische Alterthum in Verbindung mit den allgemeinen wissenschaftlichen Fortschritten seit jener Epoche machten ein Werk möglich, dessen Gedanke vor jener Zeit nicht gefaßt werden konnte, und auch später als etwas völlig Neues nur von einem außerordentlichen Geiste gefaßt werden konnte. Dieses Werk sollte in Italien, dem Mutterlande der classischen Philologie und Alterthumskunde, entstehen; und Vico war es, der zur Vollbringung desselben berufen war. Sind ihm auf dem Gebiete der rein speculativen Disciplinen Wenige zur Seite zu stellen, so hat er als Schöpfer der Philosophie der Geschichte wol kaum einen Gleichen neben sich.

Uebrigens steht Vico in der Geschichte der neueren italienischen Philosophie als eine vereinsamte Größe da. Diese Periode der italienischen Philosophie zerfällt in zwei Unterepochen, deren erstere von den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts bis zum Beginne des 17. Jahrhunderts, die andere von da bis in die ersten Decennien des 19. Jahrhunderts herabreicht. Gioberti will das Gute und Treffliche, was von den Männern der ersteren Epoche geleistet wurde, nicht verkennen; aber eigentliche Selbstdenker hat sie mit Ausnahme Machiavelli's nicht hervorgebracht. Der Reiz und Zauber des wiedererweckten

[1] Introduz. I, c. 1.

Digitized by Google

classischen Alterthums überwältigte auch auf philosophischem Gebiete die Geister, so daß sie mehr reproductiv als productiv sich verhielten. Selbstständiges Forschen tritt erst bei Sarpi und Galilei hervor, welche bereits der zweiten Epoche angehören, aber ihre bedeutenden geistigen Gaben nicht in den Dienst der Philosophie stellten; Galilei widmete sich ausschließlich der Beobachtung und Erforschung der sinnlichen Erscheinungswelt, der rechnenden und experimentirenden Naturkunde. Die Akademiker del Cimento hielten es ebenso; die Physik wurde das privilegirte Schoßkind der gelehrten Forschung, und dieser Umstand in Verbindung mit dem Übelstande, daß eine des ideellen Gehaltes entbehrende, mit scholastischen Minutien versetzte Metaphysik als Scientia rationalis galt, trug nicht wenig dazu bei, das Eindringen des Sensismus in Italien vorzubereiten. Nebstdem thaten die abenteuerlichen Extravaganzen eines Pomponazzi, Bruno, Cardani das Ihrige dazu, philosophische Studien in frommen Kreisen und in den Augen Besonnener in Mißcredit zu bringen. Aber alles dieses reicht nicht aus, den tiefen seitherigen Verfall der philosophischen Studien in Italien zu erklären; die eigentlichste Ursache desselben ist im Verluste der nationalen Unabhängigkeit Italiens zu suchen, welcher auch die Geister allmälig erlahmen machte. So kam es, daß sie sich widerstandslos der fremden Mode auf philosophischem Gebiete fügten, und in der Zeit der vollendeten politischen Fremdherrschaft in Italien auch die geistige Knechtschaft ihren Culminationspunkt erreichte.

Diese Zeit ist nach Gioberti jene des 18. Jahrhunderts, in welche das Eindringen des Sensismus in Italien fällt. Der Sensismus hat nicht bloß die italienische Philosophie, sondern das italienische Bildungsleben im Allgemeinen corrumpirt, und diese Corruption ist auf Rechnung des französischen Einflusses zu setzen. Durch französische Vermittelung fand die Locke'sche Lehre in Italien Eingang; noch unmittelbarer mußte Italien von der aus dem Lockeanismus herauswachsenden französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts erreicht werden. Französischer Geschmack und französische Bildung wurden gemeinhin in Italien herrschend und tonangebend; nur erlesenste Geister vermochten sich dieser geistigen Fremdherrschaft zu entziehen. Cesarotti, Algarotti, Bettinelli, Beccaria, Verri, Galiani, Filangieri, Gioja, Romagnosi waren sicher Männer von bedeutenden Anlagen; ihr geistiges Wirken aber war zufolge ihrer Abhängigkeit von französischen Einflüssen ein theils unzureichendes, theils geradezu ver-

Digitized by Google

fehltes, und läßt sich nicht von ferne jenem eines Gravina, Muratori, Tiraboschi, Maffei, Zanotti, Marini, Parini, Goldoni, Gasparo Gozzi zur Seite stellen, obschon auch einzelne aus diesen des fremdländischen Einflusses sich völlig zu erwehren vermochten.[1] Um so größer steht in Gioberti's Augen ein Vico da, dessen Scienza nuova die volle Übermacht des italienischen Geistes über die in den Meditationes und in der Methodologie des Cartesius ausgeprägte französische Geistesart evident machte, und den Beginn einer neuen philosophischen Ära, welche auf die durch Cartesius eingeleitete Entwickelungsepoche der Philosophie zu folgen hatte, anticipirte. Was Vico den Franzosen gegenüber auf philosophischem Gebiete darstellt und bedeutet, das bedeutet auf dem Gebiete des poetischen Schaffens ein Alfieri, der größte und gewaltigste Gegner, welcher den Franzosen seit Dante in Italien erstanden ist, und es verdienen würde, daß seine Gebeine in Santa Croce neben jenen Dante's ruhten. Es entspricht den Neigungen Gioberti's, Literarisches und Politisches in einander zu mengen, wenn er Alfieri unter Einem zugleich einem Julius II und Machiavelli zur Seite stellt.

Wie die politische Frage, mischt sich in Gioberti's Erörterung literargeschichtlicher Verhältnisse allüberall auch die religiöse Frage ein. Descartes ist ihm, obwol Franzose und von Geburt Katholik, doch wesentlich ein heterodoxer Philosoph;[2] seine Vorliebe für Holland und Schweden lassen in ihm eine Hinneigung zum Protestantismus erkennen; seine dubitative und inquisitive Methode ist Übertragung des Denkverfahrens der religiösen Neuerer des 16. Jahrhunderts auf das philosophische Gebiet. Er begründete im Denken seiner Nation einen Zwiespalt zwischen Philosophie und Theologie, welcher anfänglich latent blieb, später aber offen zu Tage trat und schließlich zu den gewaltigsten und erschütterndsten Katastrophen führte. Es mag auf den ersten Anblick befremdlich erscheinen, wenn Cartesius für den Sensismus des 18. Jahrhunderts verantwortlich gemacht wird; er ist aber in Wahrheit der Urheber desselben, indem er zuerst das Factum des Sensus intimus zur Basis alles Wissens machte. Wer ein Factum zum Ausgangspunkte alles Erkennens macht, kann niemals zum Verum gelangen; denn das Factum ist etwas Contingentes und Relatives, welches seiner Natur nach das Absolute und Nothwendige ausschließt. Der Theismus

[1] Errori di A. Rosmini I, Lett. 7. — Introduz., Proemio.

[2] Introduz. I, c. 1.

Digitized by Google

des Carteſius iſt rein paralogiſtiſcher Art, demzufolge auch der darauf geſtützte Spiritualismus eine Illuſion; mit dem grundſätzlichen Subjectivismus des Carteſius iſt von ſelber ein ſenſiſtiſcher Skepticismus gegeben. Man ſage nicht, daß das katholiſche Frankreich des 17. Jahrhunderts in ſeinen hervorragendſten Vertretern mit Carteſius ſympathiſirte, und in den von demſelben eröffneten geiſtigen Bahnen wandelte. Bei Malebranche iſt das aus Carteſius Entlehnte im Verhältniſſe zu dem ihm ſelber Eigenthümlichen rein ſecundärer Natur; es fiel einer gerechten Mißbilligung von Seite Arnauld's und Boſſuet's, ſowie der kirchlichen Cenſur anheim, entſcheidet aber nicht über den Werth der ſelbſteigenen Doctrin Malebranche's, welche auf Bonaventura, Auguſtinus, auf die chriſtliche alexandriniſche Schule und ſchließlich auf Plato zurückweiſt. Auf Arnauld, Nicole, Boſſuet, Fenelon, welche man hin und wieder als Geiſtesverwandte des Carteſius anzuſehen geneigt iſt, will Gioberti nicht näher eingehen, da ſie nicht Philoſophen von Fach waren, und ihre relative Anlehnung an Carteſius ſich auf nebenſächliche Punkte bezog; in der Hauptſache ſtanden ſie ganz auf dem Standpunkte der alten katholiſchen Schule, und gaben entſchieden zu erkennen, daß ſie mit den carteſiſchen Neuerungen nicht einverſtanden ſeien.

Eine Vergleichung der franzöſiſchen Philoſophie ſeit Carteſius mit der deutſchen Philoſophie führt zu überraſchenden Ergebniſſen, welche ſich indeß aus der Natur der Dinge erklären. Die Philoſophie des proteſtantiſchen Deutſchlands lehnte ſich nicht gleich der franzöſiſchen gegen die Religion als ſolche auf, weil ihr die Principien der proteſtantiſchen Religiöſität die Freiheit des Irregehens geſtatteten; dazu kam noch der ethnologiſche Unterſchied zwiſchen den Deutſchen und der franzöſiſch-celtiſchen Race, deren unruhige Beweglichkeit dem ernſten gemeſſenen Weſen der Abkömmlinge der alten Germanen fremd iſt. Allerdings gerieth die neudeutſche Speculation auf die Irrwege des Pantheismus; dieſer iſt jedoch vom Atheismus, welchem einzelne franzöſiſche Denker anheimfielen, weſentlich verſchieden, und hat einen idealiſtiſchen Anhauch, in welchem, wenn auch getrübt und gebrochen, die Idee des Göttlichen durchſcheint. Kant geht zwar in ſeiner Kritik der reinen Vernunft ganz auf den von Carteſius angebahnten Wegen; die Pſychologie vernichtet bei ihm die Ontologie. Aber die Antinomien der theoretiſchen Vernunft werden durch den kategoriſchen Imperativ der praktiſchen Vernunft rectificirt, und damit wird die theoretiſch deſtruirte Idee in der Form des moraliſchen Bewußtſeins wieder

Digitized by Google

rehabilitirt. An Kant's praktische Vernunft knüpfte Fichte seine Ontologie an, unter Preisgebung der skeptischen Basis der Kant'schen Psychologie. Daß es der aus Kant's Kriticismus herausgewachsenen speculativen Schule nicht gelang, den wahren und ächten Ontologismus zu gewinnen, muß auf Rechnung des Psychologismus gesetzt werden; ihrem Denken nach sind die Deutschen, Stammverwandte der alten Inder und Perser, der Träger altorientalischer Weisheit, dem Katholicismus näher verwandt als die Franzosen, bei welchen die Macht der katholischen Idee vorzugsweise durch die ihnen allerdings mehr als den Deutschen zusagende hierarchische Organisation der Kirche aufrecht erhalten wird.

Die Engländer nehmen nach Gioberti's Schätzung auf philosophischem Gebiete eine mittlere Stellung zwischen den Deutschen und Franzosen ein, wie sie in ethnologischer Hinsicht eine Mischung aus germanischen und gälisch-celtischen Elementen darstellen. Der englische Geist ist auf das Reelle gerichtet, und besitzt eine besondere Eignung für eine praktische Auffassung und Behandlung dessen, was der äußeren Wirklichkeit angehört, ohne deßhalb Religion und Moral beiseite zu setzen, von deren Unentbehrlichkeit für eine verständige zweckdienliche praktische Thätigkeit er vielmehr ganz durchdrungen ist. Die logische Verstandesthätigkeit ist bei dem Engländer sehr ausgebildet, zu den Höhen der reinen Speculation pflegt er sich nicht zu erheben, eine gewisse Nüchternheit des Denkens hält ihn davon zurück. Einen Leibniz, Malebranche, Vico haben die Engländer nicht hervorgebracht; solche Männer sind nur als Katholiken möglich, welchen auch Leibnitz trotz seiner protestantischen Herkunft beizuzählen ist. Wäre Berkeley Katholik gewesen, so würde England in ihm einen zweiten Malebranche besitzen; Cudworth und Clarke zählen mehr als Theologen und Gelehrte, denn als Philosophen. Die Verirrungen der französischen Sensisten sind den Engländern fremd; Locke dachte weit religiöser als die französischen Encyclopädisten, Priestley wußte selbst dem Materialismus noch ein etwas vornehmeres Gepräge aufzudrücken; auch der Skeptiker Hume wird ein Anderer, sobald er das Gebiet der Moral betritt. Bentham mag den nackten brutalen Egoismus nicht vertragen; der unvermeidliche Egoismus des Menschen soll dem gemeinen Besten sich dienstbar machen. Reid, zwar nicht nach seiner Begabung, aber nach der Güte seiner Doctrin der hervorragendste Philosoph der Engländer, steht zwar an Scharfsinn und Tiefe des Denkens einem Kant nach, urtheilt aber gesünder und richtiger als Kant.

Digitized by Google

Bei den Italienern vereinigen sich die katholischen Institutionen Frankreichs mit der idealistischen Richtung der Deutschen, und ist überdies in Folge providentieller Fügungen eine in das vorchristliche Alterthum zurückreichende Ideentradition vorhanden, welche geeignet war, jenen extremen Ausschreitungen vorzubeugen, die im französischen Sensismus einerseits, im deutschen andererseits zu Tage getreten sind. Es handelt sich indeß darum, daß jene, selbst in den Zeiten des traurigsten Niederganges nicht völlig vergessene Tradition zum lebendigen Dasein wiedererweckt werde. Was in letzterer Zeit zur Wiederbelebung einer ächt nationalen Philosophie auf italischem Boden geleistet wurde, ist wol alles Lobes werth, und die Italiener dürfen mit edlem Stolze auf das glänzende Triumvirat Galluppi, Mamiani, Rosmini hinweisen, welchem in der Gegenwart weder die Franzosen, noch Deutsche oder Engländer ebenbürtige Namen zur Seite zu stellen haben.[1] Gleichwol dürfen die Leistungen dieser drei Männer nicht selber schon als adäquate Repräsentationen der im philosophischen Denken wiedererneuerten katholischen Idee angesehen werden; sie stellen nur in mannigfach diversificirter Weise den Übergang der italienischen Philosophie aus der Epoche des sensistischen Subjectivismus in ein bevorstehendes neues Entwickelungsstadium dar, in welchem der auf die Anschauung der Idee gestützten Objectivität des wahrhaft philosophischen Denkens ihr volles Recht widerfahren soll.

Fünfter Abschnitt.

Gioberti's Anschauungen über den allgemeinen weltgeschichtlichen Entwickelungsgang der Philosophie; Italien als der specifische Hort der katholischen, d. i. wahrhaft christlichen Philosophie.

Gioberti fordert die Einrückung der modernen philosophischen Bestrebungen in den lebensvollen Grund der traditionellen religiös-philosophischen Lehrweisheit, welche ihm durch die patristische und bessere scholastische Philosophie repräsentirt ist. Die patristische und mittelalterliche Philosophie stellt den vollentwickelten und christlich rectificirten

[1] Errori II, Lett. 11. — Introduz. I, c. 8.

Digitized by Google

Inhalt einer älteren vorchristlichen Lehrüberlieferung dar, welche bis in die Urzeit des menschlichen Geschlechtes zurückreicht, und demzufolge den geschichtlichen Untergrund der specifisch christlichen Philosophie constituirt. Die auf Grund der urzeitlichen Menschheitstraditionen entwickelte vorchristliche Philosophie steht, obwol vielfach von der ursprünglichen Überlieferung weit abgekommen, doch im Ganzen dem Geiste ächt philosophischer Erkenntniß näher, als die von einem falschen Subjectivismus beeinflußte Philosophie der neueren Culturvölker.[1] Der neueren Philosophie kommt wol der durch das Christenthum vermittelte, wenn gleich oft genug vernachlässigte Besitz vollkommener Wahrheitserkenntniß zu Gute; auch hat sie den Vorzug strengerer analytischer Schärfe vor der Philosophie Altgriechenlands und Altindiens voraus. Aber die synthetische Kraft und intuitive Apperception des geistig Wahren sind auszeichnende Vorzüge der antiken Speculation vor der neueren Philosophie; und gerade sie sind es, in welchen der philosophische Geist sich vornehmlich offenbart. Das Geschick der analytischen Schärfe ist hauptsächlich für die Experimentalwissenschaft von Werth; in der Philosophie würde es ohne Compensation durch intuitive Erkenntnisse geradezu zersetzend wirken. Das synthetische Element aller Erkenntniß ist in der Idee gegeben,[2] unter welcher nach Gioberti das unmittelbare und ewige Object der intellectiven menschlichen Erkenntniß als die absolute Voraussetzung aller geistigen Thätigkeit zu verstehen ist. Die Idee ist Gegenstand einer unmittelbaren Geistesanschauung; sie hat ihre Verkörperung im lebendigen Worte, welches das nothwendige Vehikel ihrer geistigen Festhaltung und reflexiven geistigen Verarbeitung ist. Das Wort ist die begränzende Fassung der an sich unbegränzten Idee, und zugleich das Mittel der reflexiven Anschauung derselben; jede Sprache, wie roh und unausgebildet sie auch sein mag, enthält die Reflexe der unmittelbaren Intuition der Idee in sich, und die gebildete entwickelte Sprache ist das uns Menschen zu Gebote stehende Vehikel einer reflexiven methodischen Auswickelung des mit der Intuition der Idee gegebenen Erkenntnißinhaltes. Geschichte, religiöser Glaube und unbefangenes Denken weisen übereinstimmend darauf hin, daß der Erstgeschaffene der Menschen von Gott mit dem Geschenke der Sprache geschaffen worden ist. Das primitive menschliche Wort war ein adäquater Ausdruck der

[1] Introduz. I, c. 2.

[2] Introduz. I, c. 3.

Digitized by Google

Idee; alle später entstandenen Sprachen sind als menschliche Alterationen der ursprünglichen gottverliehenen Sprache mehr oder weniger unvollkommen und inadäquat. Die mit der Sprache gegebene ursprüngliche Erkenntniß der Dinge beruht auf Offenbarung; das menschliche Sprachvermögen wurde durch das dem erstgeschaffenen Menschen sich vernehmbar machende ewige Gotteswort actuirt. Die in der Sollicitation zur Actuirung des Sprachvermögens sich bekundende Präsenz der ewigen göttlichen Idee ist ein intensivster Grad der Selbstmanifestation der Idee. Die Selbstmanifestation der Idee ist ein immerwährender Act derselben, nicht so aber die menschliche Attention auf denselben; daraus erklärt sich die Degeneration der ursprünglichen Sprache sowol, als auch des durch den Besitz der Sprache bedingten reflexiven Denkens, welches als philosophisches Denken eine analytische Zergliederung des mit der angeschauten Idee gegebenen synthetischen Denkinhaltes ist. Durch die Degeneration der Sprache wurde auch die Continuität der Ideentradition geschädigt oder völlig unterbrochen. Die Degeneration und Corruption der Sprache war Folge des Heraustretens des menschlichen Geschlechtes aus seiner ursprünglichen harmonischen Einheit, die in der durchgreifenden einigenden Macht der Idee gegründet war, und erst nachträglich in der Kirche wiedergewonnen werden konnte. So ist also die Kirche der Hort und Garant einer wahren und ideentiefen, auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarung stehenden philosophischen Erkenntniß, ohne daß diese damit aufhören würde, eine selbsteigene Erkenntniß des menschlichen Geistes zu sein. Denn die Philosophie ist wesentlich reflexive Explication der integralen Elemente der Idee; diese reflexive Thätigkeit gehört dem menschlichen Geiste als solchen an, ist freies Thun desselben und vollzieht sich im Elemente des ihm unmittelbar präsenten inneren Geisteslichtes.

Nach Gioberti hat man zwei Hauptperioden der philosophischen Denkentwickelung der Menschheit zu unterscheiden, die vorchristlich antike und die christliche. In der vorchristlichen antiken Philosophie reflectiren sich die Lebenszustände der aus der ursprünglichen harmonischen Einheit des menschlichen Geschlechtes herausgetretenen vorchristlichen Völkerwelt; sie hat es nur mit Bruchtheilen und zerstreuten Elementen der ganzen und vollen Wahrheit zu thun, die in ihrer Integrität und ungebrochenen Einheit dem Gesichtskreise derselben entrückt ist. Erst mit der Einigung der Völker in der Kirche ist auch die Philosophie in den Vollbesitz der idealen Wahrheit eingetreten, und vermochte sich denselben insoweit zu

Digitized by Google

sichern, als sie auf dem Grunde der von der Kirche gehüteten treuen, unverfälschten Überlieferung verharrte. Gioberti nennt die auf dem Grunde der kirchlichen Überlieferung stehende Philosophie die orthodoxe Philosophie, deren Systeme ihm in progressive und regressive Systeme zerfallen; progressive Systeme heißen bei ihm jene, welche neben der religiösen Tradition auch die scientifische Tradition in sich fassen, und in Folge dessen vermögend sind, die philosophische Erkenntniß weiter zu führen; die einfach nur auf dem Grunde der religiösen Tradition stehenden Systeme sind als regressive zu bezeichnen. Die heterodoxen Systeme entbehren, da sie nicht auf dem Grunde der religiösen Überlieferung stehen, auch der diese commentirenden scientifischen Überlieferung und können deßhalb nur retrograd sein; sie sind auf Repristination der Irrthümer der antiken vorchristlichen Philosophie angewiesen. Im Übrigen will Gioberti, daß über die einzelnen heterodoxen Systeme mit Maß und Unterscheidungsgabe geurtheilt werde; der allgemeine principielle Gesichtspunkt, unter welchen sie fallen, darf nicht auf engherzige uud beschränkte Weise in der Beurtheilung der besonderen unter ihn fallenden Erscheinungen geltend gemacht werden, Geist, Talent und löbliche subjective Intention müssen allenthalben in gerechter Weise gewürdiget werden. Objectiv steht es aber Gioberti fest, daß die heterodoxe Philosophie auf psychologischem Gebiete in Skepticismus, auf ontologischem Gebiete in Nullismus auslaufen müsse, und nur darum fortbestehen könne, weil man den zu diesen Consequenzen führenden denknothwendigen Resultaten scheu aus dem Wege geht.

Die christliche Philosophie verläuft nach Gioberti in drei Perioden: patristische, scholastische, moderne Epoche. Die patristische Philosophie ist orthodox und progressiv; sie stützt sich auf die religiöse und scientifische Tradition, und sucht bezüglich letzterer besonders die gräko-italische Philosophie thunlichst zu verwerthen. Die scholastische Epoche weist die Doppelreihe realistischer und nominalistischer Systeme vor; erstere enthalten orthodoxe Philosophie, letztere heterodoxe Philosophie unter formeller Anerkennung der Tradition. Die scholastischen Nominalisten waren die Bahnbrecher der neuzeitlichen philosophischen Epoche, in welcher die heterodoxe Philosophie vorwiegt, und die Vertreter der orthodoxen Philosophie nur sporadisch und isolirt hie und da hervortreten. Das Auftreten des Nominalismus in der Scholastik ist auf Rechnung des von den Scholastikern gemeinhin adoptirten Aristotelismus zu setzen;[1]

[1] Introduz. I, c. 4.

Digitized by Google

die Reception der peripatetischen Doctrin in die Scholastik kam einem Bruche mit der ächten scientifischen Überlieferung gleich, welche die Ideen der gräko-italischen Weisheit in sich faßt. Aristoteles hat wol die platonische Lehre als Erbe überkommen, ist aber heterodox und Psychologist in Bezug auf Principien und methodisches Vorgehen; er steht in dieser Beziehung der jonischen und atomistischen Schule weit näher als der gräko-italischen. Er verlegt die Grundlage der Realität und der Wissenschaft in die sinnliche Individualität, und macht somit das sinnlich Existente zum Ersten, von welchem aus er zur Idee und zum Sein gelangen will, während doch das Existere ein Posterius im Verhältniß zum Esse ist, und das Sinnliche aus dem Idealen und Geistigen verstanden und abgeleitet werden soll. Die mittelalterlichen Nominalisten, welche die objective Realität der generellen Ideen preisgaben, waren treue Nachtreter des Peripatetismus, und führten den Psychologismus in ihre Schulen ein; sind die allgemeinen Begriffe bloß subjective Gebilde des denkenden Geistes, so kann der philosophische Denker sich nicht auf sie, sondern nur auf die Selbstwahrnehmung stützen. Auch die Realisten vermochten sich theilweise der corruptiven Einflüsse des Nominalismus nicht zu erwehren, und vermochten überhaupt ihr philosophisches Denkconcept nicht zum Abschlusse zu bringen, weil sie die Frage unbeantwortet ließen, wo und wie die objectiv existenten Ideen existiren. Demzufolge fanden sie auch nicht die denknothwendige Vermittelung zwischen dem Generellen und Singulären, die grundhaft im göttlichen Sein gegeben ist, indem dieses wie Primum et summum genus, so auch Primum et summum individuum ist, und mittelst seiner creativen Thätigkeit die individuellen Existenzen setzt. Die Combination der individuellen Existenzen mit der Idee, die Gott selbst ist, ergibt auf dem Wege der Reflexion die generellen Ideen, deren Natur ohne das Creationsdogma unbegriffen bliebe. Die hievon absehenden Nominalisten, welchen die Universalien schlechthin nur als Worte galten, waren, ohne es zu wissen, eigentlich Gottesläugner; die Conceptualisten waren Vorläufer der pantheistischen Egoitätslehre Fichte's, der andererseits, sofern er gewisse Ideen als kosmische Subsistenzen ansah, in einen objectivistischen Pantheismus verfiel. An den Nominalisten hat man nur dieß lobend hervorzuheben, daß sie die Nothwendigkeit der Sprache für den Ausdruck der reflexen Ideen, welche eben die generellen Ideen sind, erkannten. Dieß sicherte ihrer Schule ein erfolgreiches Aufkommen gegenüber den Realisten, die

Digitized by Google

zu ihrem Schaden die Nothwendigkeit der Sprache für das reflexive Denken außer Acht ließen, und nicht sahen, daß hiedurch die religiöse Tradition im Principe gefährdet, ja aller rationalen Philosophie der Boden entzogen sei. Wie sehr die Realisten durch das ihnen zur Last fallende Versehen der guten Sache der ächt philosophischen Erkenntniß geschadet hatten, zeigte sich sofort im italienischen Platonismus, der an die Stelle der gestürzten Scholastik trat. Die Platoniker der Renaissancezeit nahmen zwar den Faden der scientifischen Tradition wieder auf, ließen aber jenen der religiösen Tradition fallen; Giordano Bruno fiel dem gemäßigten Pantheismus der Neuplatoniker der ersten christlichen Jahrhunderte anheim, der Schiffbruch seines außergewöhnlichen Talentes geht auf Rechnung der Ungunst der Zeit, welcher er angehörte. Spinoza adoptirte den falschen Psychologismus des Cartesius, und mißverstand, durch die falsche Methode desselben irregeleitet, die mosaische Formel des Vero ideale; die Idee der Creation nicht erfassend verfiel er in die pantheistischen Irrungen der vorchristlichen orientalischen Systeme, mit welchen auch die Lehren der neudeutschen Speculation viele Ähnlichkeit haben. Die deutschen Pantheisten wollen ihre Systeme auf die Idee des Absoluten stützen; aber ihr Absolutes ist nicht das wahre Absolute, sondern eine vermengende Zusammensetzung aus Sein und Existenz, und darum auch ihr Ontologismus nur ein scheinbarer. Hegel und seine Anhänger sind in Wahrheit Psychologisten, ihr Absolutes oder ihre Idee ist ein Compositum aus geistigen und körperlichen Sensibilien, und unterscheidet sich von jenem Spinoza's nur dadurch, daß der Idee der Substanz jene der Kraft substituirt ist. Das Absolute der neuen Pantheisten ist das Denkende, dessen Wesen im Erkennen besteht; Hegels Idee ist einfach das objectivirte Cogito des Cartesius, welches dadurch, daß es außerhalb des Menschen seiend gedacht wird, der Subjectivität und Contingenz entkleidet, und scheinbar mit den entgegengesetzten Eigenschaften ausgestattet ist. Das subjective menschliche Denken läßt indeß eine derartige Objectivirung und Verabsolutirung nicht zu, es ist ein dem Existenten eignendes Sensibile, welches sich in seiner begränzten Form nicht dem unbegränzten Seienden appropriiren läßt. Der Begriff der menschlichen Denkkraft schließt nichts vom Nothwendigen, Apodiktischen, Unendlichen in sich; es fehlt somit jede Berechtigung, denselben auf das Absolute zu übertragen. Der Versuch einer Verabsolutirung der menschlichen Denkkraft führt nicht zum Gedanken des reinen absoluten Denkens. Nach Schelling und

Digitized by Google

Hegel muß sich das absolute Denken auf sich zurückbeugen, in Subject und Object spalten, womit die zwei gesonderten Formen des Idealen und Realen, Geistigen und Körperlichen gewonnen werden, also statt des Einen Absoluten zwei begränzte Ordnungen vorhanden sind. Und was soll das sogenannte reine Denken eigentlich besagen? Wir haben keinen adäquaten, sondern bloß einen auf dem Wege des Analogisirens erlangten generischen Begriff von demselben; fehlt uns ein concreter Begriff des reinen Denkens, so ist der Pantheist außer Stande, aus der Idee des reinen Denkens die Entstehung der Weltdinge zu erklären. Spinoza verfuhr zwar viel verwegener, aber zugleich auch consequenter als die deutschen Pantheisten in der Formirung des Begriffes der Einen alleinzigen Substanz, die ihm zugleich eine denkende und ausgedehnte Substanz war. Wenn Hegel und Andere die Ausdehnung für eine bloße Phänomenalität nehmen und das Denken als das Wesen des Absoluten ansehen, so verfahren sie unlogisch, da das menschliche Denken in seiner Concretheit ebenso contingent und begränzt ist, wie die Ausdehnung, und die Sensibilia interna in Bezug auf die generische Qualität der Existenz vor den Sensibilibus externis nichts voraushaben.

Diese letztere Bemerkung ist charakteristisch für den von Gioberti eingenommenen Denkstandpunkt und macht es erklärlich, wie ihm der Ontologismus, d. i. die auf die Intuition der mit Gott identischen Idee gegründete Erkenntniß der Weltdinge als die einzig mögliche Art und Form einer speculativen Erkenntniß erscheinen konnte. Steht die menschliche Denkkraft in Bezug auf ihre metaphysische Realität nicht höher als die ausgedehnte körperliche Realität, fallen vielmehr ihre Bethätigungen gleich den Phänomenen der Körperwelt unter den gemeinsamen Begriff der Sensibilia, so kann der menschliche Intellect die Dinge nicht aus eigener Kraft geistig bewältigen, sondern unmittelbar Gott selber muß ihn dieselben sehen machen. Die menschliche Intelligenz besteht nach Gioberti aus zwei Elementen, einem objectiven und einem subjectiven; das objective Element ist das erleuchtende Intelligibile, das subjective Element ist das Geistesauge der Seele, welches das geistige und ungeschaffene Licht in sich sammelt. Das erleuchtende, an sich Intelligible ist das Seiende, welches als solches das Absolute, sohin mit Gott identisch ist. Das an sich Intelligible muß, weil es an sich, d. i. ohne Vorhandensein irgend eines anderen Erkennenden intelligibel ist, seiner Natur nach intelligent sein,

Digitized by Google

und macht als das urhaft Erkennende auch unseren Intellect geistig sehend, obschon es dieses unser geistiges Sehen zunächst als absolutes Object desselben causirt. Es ist aber das absolute Object unseres Intellectes als das absolute Licht desselben, was es nicht sein könnte, wenn es nicht die lautere Intellectivität wäre. Damit ergibt sich zugleich der Begriff einer absoluten Einfachheit des seiner Natur nach denkhaften göttlichen Seins, welchen die pantheistische Speculation, wie wir oben hörten, nicht zu erreichen im Stande ist; das reine Denken der deutschen Pantheisten, welches zugleich das reine Sein sein soll, löst sich in eine Syntheſe aus Sein und Existenz auf; statt eines absoluten Philosophicum primum liegt da nur ein theokosmisches Princip vor, ähnlich dem Parabrahma der Inder oder dem Comdia der irischen Gälen.

Italien erfreut sich des Vorzuges, das protologische Princip alles philosophischen Erkennens, den Creationsgedanken stets intact bewahrt zu haben, daher in der italienischen Philosophie nicht jene Ausschreitungen und Verirrungen vorkommen konnten, durch welche mehr oder weniger die Philosophie aller übrigen Culturvölker getrübt ist. Schon in der vorchristlichen Zeit hat die altitalische philosophische Schule eine reinere Lehre aufzuweisen, als sich zur Zeit der Entstehung jener Schule irgendwo unter den Völkern des Alterthums vorfand. Während die Philosophie der altorientalischen Völker zwischen pantheistischen und dualistischen Doctrinen hin und her schwankt, wurde Italien die Wiege jener Philosophie, in welcher die auf den Creationsgedanken gestützte christlich-philosophische Weltanschauung vorahnend anticipirt wurde. Der Gründer der altitalischen Schule ist der am Geiste der dorischen, etruskischen und pelasgischen Weisheit genährte Pythagoras, der den orientalischen Pantheismus mittelst der kategorischen Dualität der zehn Paare conträrer Principien ermäßigte[1] und den ersten Grund zu jenem speculativen und politischen Realismus legte, welcher den rationalen Concepten und den Rechtsideen eine objective, von den Zufälligkeiten der geschöpflichen Dinge und vom arbiträren menschlichen Wollen unab-

[1] Ciò che nei moderni, come per esempio nell' Hegel, è un regresso, fu un fero miglioramento ai giorni del samio o tirrenio filosofo. Tanto più che nel sistema pitagorico la monade sovrasta alla diade assai più spiccamente che nel dualismo egeliano, e il principio che unifica i contrarii e concilia le differenze, interzandosi fra loro, è l' armonia e non la medesimezza. Primato II, p. 61.

Digitized by Google

hängige Realität zuerkennt. Der metaphysische Realismus der Pythagoräer gieng, unter Beiziehung der Lehre vom Logos und Demiurgos von Plato und den Alexandrinern weiter entwickelt, in die christlichen Schulen über; in diesen wurde er, namentlich durch die Bemühungen eines Augustinus, Anselmus, Bonaventura und Thomas Aq., von jedem pantheistischen Beischlage gereinigt. Der von Pythagoras in Süditalien gestreute Same gieng in den drei hervorragendsten Systemen der griechischen Philosophie, im Platonismus, Aristotelismus und Stoicismus auf; die von Sokrates dem Anaxagoras entlehnte Idee des göttlichen Ordnergeistes (Νοῦς) ist eine specifisch pythagoräische Idee. Die griechischen Ableger der altitalischen Weisheit wurden wieder nach Italien zurückverpflanzt in der sogenannten lateinischen Philosophie, unter welcher jene der alten republikanischen Römer zu verstehen ist; sie war mehr praktisch als speculativ, schloß aber dafür auch mehr moralischen und religiösen Gehalt in sich als die Lehre der griechischen Stoiker, welcher sie entflossen war. Die lateinische Philosophie war die zweite Entwickelungsphase des philosophischen Gedankens auf italischem Boden, aber leider nur von kurzer Zeitdauer, weil die Römer in ihrem auf politisch-praktische Thätigkeit gerichteten Sinne die Philosophie nicht um ihrer selbst willen betrieben und daher der theoretischen Entwickelung philosophischer Lehren wenig Spielraum gönnten. So kam es, daß die altrömische Philosophie zur Zeit, als das römische Reich von den Barbaren zertrümmert wurde, längst schon erstorben war. An die Stelle derselben war mittlerweile eine neue dritte Form italischer Philosophie getreten, die Philosophie der lateinischen Kirchenväter, welche, wenn auch in verschiedenen Provinzen des lateinischen Occidents geboren, doch sämmtlich römisch dachten und schrieben. Die vierte Gestaltung des philosophischen Gedankens ist durch die italienische Scholastik dargestellt, deren Eigenthümlichkeit ist, im Gegensatze zu der durch Franzosen und Engländer vertretenen nominalistischen Richtung (Roscellin, Abälard, Occam) den Realismus vertreten zu haben, der allerdings bei Thomas Aq. durch die methodische Strenge des Peripatetismus einigermaßen restringirt wurde. Der Verfall des scholastischen Realismus coincidirt in Italien mit dem Sinken der päpstlichen Macht; der Realismus wurde durch den als ächten Aristotelismus sich ausgebenden Nominalismus beeinträchtigt, der in Wahrheit Sensismus war; das Umsichgreifen sensistischer Anschauungen that auch den religiösen Ideen, auf welchen die päpstliche Herrschaft fußt, Eintrag. Diese

Digitized by Google

schädigenden Einflüsse kamen aus dem Auslande und waren die Vorläufer jener kirchlichen und philosophischen Heterodoxien, welche in Deutschland und Frankreich durch das Auftreten des Luther und Cartesius consistente Gestaltungen erlangten. Das fünfte Entwickelungsstadium des philosophischen Gedankens in Italien, die Philosophie der Renaissancezeit, war eigentlich resuscitirtes antikes Heidenthum und vermochte darum bei den Italienern nicht tiefere Wurzel zu fassen; sie wandten sich statt dessen von der philosophischen Speculation ganz ab und hörten auf Machiavelli und Galilei. Der speculative Genius des italienischen Volkes wachte noch einmal in Vico auf, welcher den platonischen und christlichen Realismus zu resuscitiren und als das dem ureigensten Wesen des italienischen Geistes Entsprechende zu erweisen bemüht war; Vico wurde indeß von seinen Zeitgenossen nicht verstanden. Statt dessen gab man sich mit einer gewissen selbstvergessenen Sorglosigkeit fremdländischen Einflüssen aus Frankreich und England hin, die indeß unwillkürlich an der unverlierbaren Eigenart des italienischen Wesens sich abschwächten. Genovesi verband mit Locke'schen Lehren Leibniz'sche Ideen und war mehr Eklektiker als Cartesianer; Romagnosi war der gemäßigteste unter den Sensisten seines Zeitalters und ist daher mit jenen Frankreichs gar nicht in Vergleich zu stellen. Mit ihm schließt die fünfte Entwickelungsphase der italienischen Philosophie ab, und es beginnt sofort eine neue Epoche, deren Bestrebungen zunächst auf Extermination der französischen Einflüsse gerichtet sind. Galluppi suchte dieselben mit Hilfe der schottischen Philosophie zu überwinden; er ist der italienische Reid, der die Anschauungen des gesunden Sinnes durch sorgfältige psychologische Analysen philosophisch zu erhärten suchte, aber auf Ermittelung von reinen Thatsächlichkeiten sich beschränkend, nirgends zu eigentlicher philosophischer Speculation sich erhebt. Rosmini kann man als den italienischen Kant bezeichnen. Erst Mamiani hat unter Zurückverweisung auf Vico den Faden der italienischen Tradition wieder aufgenommen; aber das von Vico initiirte und von Mamiani neuerdings angeregte Unternehmen kann nur unter der Bedingung zu einem vollkommen befriedigenden Ergebniß führen, daß mit der altpelasgischen Tradition die christliche verschmolzen und beide auf ein einziges Princip zurückgeführt werden. Dieses Princip stützt sich seinem sachlichen Inhalte nach auf Vernunfterkenntniß, die jedoch nur in Folge einer primitiven Gottesoffenbarung im menschlichen Geschlechte vorhanden sein kann und sonach ein geoffen-

Digitized by Google

bartes Gotteswort zu ihrer denknothwendigen Voraussetzung hat. Dieses geoffenbarte Wort, welches als ein mündlich und schriftlich überliefertes in der menschlichen Societät vorhanden ist, hat zu seinem Inhalte die Creationsidee, die in der vorchristlichen ethnisirten Tradition verdunkelt, durch die christliche Religionsoffenbarung wieder zu ihrem vollen Rechte gekommen ist, aber selbst in der Philosophie der Kirchenväter und Scholastiker nicht so vollkommen durchgegriffen hat, daß der Nothwendigkeit einer nachfolgenden Regeneration der auf christlichem Boden erwachsenen neueren Philosophie vorgebeugt gewesen wäre. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Wiedererneuerung der neueuropäischen Philosophie durch Zurückführung auf den in seiner ganzen und vollen Bedeutung erfaßten Creationsgedanken von jenem Volke ausgeht, in dessen Mitte die in die Urzeit zurückreichende und mit den Aufschlüssen der neutestamentlichen Gottesoffenbarung bereicherte Religionstradition des menschlichen Geschlechtes rein und unentstellt bewahrt worden ist. Das Land und Volk, in welchem sie rein und unentstellt bewahrt wurde, ist Italien,[1] daher auch von Italien auf Grund seiner heimischen philosophischen Tradition die Regeneration der gesammten neueren europäischen Philosophie ausgehen muß. Das Primum philosophicum, auf welches die wahre und ächte Philosophie gestützt sein muß, hängt auf's Engste mit dem Traditionale primum und dieses mit dem Hieraticum primum, d. i. mit der Behütung der Überlieferung durch ein legitimes, göttlich autorisirtes Priesterthum zusammen, dessen Mangel sich keineswegs durch das Biblicum primum, d. h. durch das schriftlich fixirte Gotteswort[2] decken läßt, indem das vieldeutige geschriebene Wort einer authentischen Interpretation bedarf. Auch durch ihre Sprache, die aus einem Connubium des gräco-italischen Geistes mit dem christlichen Geiste hervorgegangen ist, sind die Italiener in dem ihnen zustehenden Berufe einer Regeneration der neueuropäischen Philosophie wesentlich unterstützt;[3] die Sprache der germanischen Völker hat viele Ähnlichkeit mit jener der heterodoxen altorientalischen Völker und begünstigt namentlich, unbeschadet ihrer sonstigen Vorzüge, die pantheisirende

[1] Primato II, pp. 21 sgg., 49 sgg.

[2] Unter dem Biblicum primum sind eigentlich die beiden Grundschriften des Alten und Neuen Testamentes: Genesis und Evangelium, sofern dieselben die geoffenbarte Lehre von der ersten und zweiten Schöpfung (Creation und Recreation) enthalten, gemeint.

[3] Primato II, pp. 270 sgg.

Digitized by Google

Richtung des Denkens.[1] Im Übrigen hält Gioberti dafür, daß die italienische Prosa in ihrer Ausbildung bisher hinter der dichterischen Sprache der Italiener zurückgeblieben sei, und daß die Italiener wolthun würden, für einige Zeit den Luxus poetischer Productionen bei Seite zu setzen, um dafür lieber ihre Prosasprache nach den in der platonischen und demosthenischen Eloquenz gebotenen Mustern zu veredeln und ihr nebenbei durch Studium und Nachahmung der biblischen und homerischen Diction ausdrucksvolle Kraft und Kürze zuzuwenden.

Sechster Abschnitt.

Der ontologische Realismus Gioberti's und dessen speculative Fundirung gegenüber der ontologischen Ideologie Rosmini's. Die theologische Abkunft des Gioberti'schen Ontologismus und die hiedurch bedingte Stellung Gioberti's zu dem Gegensatze zwischen Jansenismus und Molinismus.

Gioberti verlangt als absoluten Stützpunkt einer richtigen philosophischen Erkenntniß ein Philosophicum primum, welches seinen Forderungen gemäß unter Einem eine höchste Idee und eine höchste Sache bezeichnen, mit anderen Worten ein Primum psychologicum und Primum ontologicum sein soll.[2] Das Philosophicum primum läßt sich nur in Form eines denknothwendigen Urtheiles ausdrücken, durch welches der Denkinhalt einer primitiven Geistesanschauung wiedergegeben, und dieses Urtheil lautet: Das Seiende ist nothwendiger Weise. Das mit absoluter Idealität begabte Seiende oder das Intelligibile bietet sich unmittelbar der Anschauung des Geistes dar und

[1] Parlando della esuberanza orientale non si vogliono già mettere in un fascio tutte quelle rimote letterature; perchè dove le astruserie panteistiche sono temperate dal dualismo e dal senno pratico, come nella China e nell' antica Persia, il gusto letterario è di gran lunga migliore; come si raccoglie, paragonando le scritture buddistiche e braminiche con quelle di Zoroastre e di Confucio, e specialmente collo Sciuching, che per la patriarcale e gustosa semplicità della forma ti ricorda la Genesi e le regie cronache di Samuele. Primato II, p. 272.

[2] Introduz. I, c. 4.

Digitized by Google

macht sich als das, was es ist, dem Denken desselben in der Sprache des Gedankens vernehmbar: „Ich bin nothwendiger Weise"; der das Philosophicum primum ausdrückende Satz ist einfach nur eine Wiedergabe jenes objectiven Wortes, ohne dessen Vernehmen es gar kein geistiges Denkleben gäbe. Das Philosophicum primum ist als ein vom Geiste receptiv vernommenes Urtheil zu unterscheiden von dem nachfolgenden gleichlautenden Urtheil, welches durch Reflexion des Geistes auf sich selbst zu Stande kommt, also in einem selbstgewollten Thun des Geistes seinen Daseinsgrund hat; dasselbe ist im Gegensatze zu der durch die ursprüngliche Geistesintuition appercipirten Wahrheit eine Erkenntniß subjectiver Natur und menschlichen Ursprunges, die jedoch an der objectiven Giltigkeit der intuitiv appercipirten Wahrheit göttlichen Ursprunges participirt. Die selbstthätige reflexive Wiederholung des objectiven göttlichen Urtheiles ist der erste Ring in der Kette philosophischer Wahrheiten und beweist, daß die Philosophie wesentlich in der Offenbarung wurzelt; strenge genommen ist Gott, dessen Sprache der menschliche Geist im primitiven Urtheil vernimmt, selber der erste Philosoph, und die menschliche Philosophie ein continuirender Nachhall der göttlichen Philosophie. Der Mittler der ersten Offenbarung an den menschlichen Geist ist das göttliche Wort, welchem ein menschliches Wort als sinnlich hörbarer Ausdruck und Nachhall der Selbstverlautbarung Gottes mittelst seines lebendigen Wortes entspricht; das menschliche Wort, in welches die ursprünglich vernommene Wahrheit gekleidet war, ist eine göttliche Schöpfung, durch welche das Werk der Menschenerschaffung ergänzt und vollendet wurde.

Gioberti bezeichnet die Identität des Primum psychologicum mit dem Primum philosophicum als die Grundlehre des wahren und vollen Ontologismus im Gegensatze zum halben Ontologismus Rosmini's, welcher auf einem vom Primum ontologicum unterschiedenen Psychologicum primum besteht, als welches ihm das Ens possibile gilt. Das Ens possibile kann nicht die primitive Idee des menschlichen Geistes vom Seienden sein; die Idee des möglichen Seins ist eine auf dem Wege der Abstraction gewonnene Idee, welche das concrete Seiende zu ihrer natürlichen Voraussetzung hat. Hätten wir wirklich nur eine Idee des Möglichen, so wäre zu fragen, ob die denknothwendige Möglichkeit etwas Reales oder bloßer Schein sei. Im letzteren Falle wäre das Princip des Wißbaren zerstört und der Skepticismus unvermeidlich; im ersteren Falle ist das Mögliche schlechthin, hat

Digitized by Google

sonach keine andere Realität zur Voraussetzung, von der sie abstrahirt wäre. Erscheint es nun als unzulässig, das Mögliche als solches für das schlechthin Erste zu nehmen, so läßt sich der Gedanke desselben nur als Abstraction von einem vorausgehend apprehendirten Wirklichen erklären; er wird eben durch Reflexion des Geistes auf den in Folge einer primitiven Intuition vorhandenen Concept des Wirklichen gewonnen, er ist der Wiederschein des intuitiv percipirten Wirklichen im reflexiven Denken. Rosmini konnte dieß nur deßhalb übersehen, weil er sich einer rein psychologischen Forschungsmethode bediente, deren Wesen darin besteht, die inneren Facta ausschließlich auf dem Wege des reflexiven Denkens ermitteln zu wollen. Er gelangt auf diesem Wege wol zur Endeckung des Factums einer ursprünglichen Intuition, es entgeht ihm aber das Object dieser Intuition, das Seiende, wie es an sich in seiner absoluten und absolut einfachen Realität ist. Er vermag daher auch der Realität der in Kraft des absolut Seienden subsistenten geschöpflichen Dinge nicht habhaft zu werden; denn auch diese müssen in ihrem concret individuellen Sein angeschaut werden, welche Anschauung aber nur auf Grund der geistigen Anschauung des Seienden als solchen statthaben kann. Rosmini läßt die Perception der realen Existenz der geschöpflichen Dinge durch ein Urtheil zu Stande kommen, welches sich mittelst einer Gleichung zwischen der Idee des möglichen Seins und der sensitiven Apprehension vollzieht. Eine Gleichung zwischen zwei diversen Elementen läßt sich indeß nur dann vollziehen, wenn etwas ihnen beiden Gemeinsames vorhanden ist, und dieses kann nur in der Intelligibilität bestehen; die sensitive Apprehension ist jedoch kein intellectives Element, läßt sich somit der intellectiven Seinsidee nicht angleichen. Wenn Rosmini dagegen einwendet, daß die Sensibilia von vorneherein in die Idee des Seins aufgenommen seien, so müßten ja auch die künstlich gebildeten oder unwillkürlich entstandenen sinnlichen Vorstellungen für reale Objecte gelten; denn diese Vorstellungen sind Concepte, und nur insofern sie Concepte sind, läßt sich ihnen der Seinsgedanke appliciren oder angleichen, während umgekehrt das Sinnliche als solches sich dem intellectiven Seinsgedanken nicht angleichen läßt. Rosmini will mittelst dieser Angleichung den Gedanken der Existenz in seiner Genesis und Denknothwendigkeit aufzeigen; aber wie soll derselbe aus der Verbindung der Idee des möglichen Seins mit dem Sensiblen resultiren? Zwischen Möglichkeit und Existenz gähnt eine unermeßliche Kluft, welche nur durch die creative Potenz überbrückt werden kann; die bloße Seinsmöglichkeit

Digitized by Google

ist unvermögend, dem Sinnlichen das Wirklichsein zuzuwenden. Es ist endlich auch darauf aufmerksam zu machen, daß Rosmini den Gedanken der Subsistenz mit der realen Subsistenz oder Subsistenz des Realen verwechsele; wenn der Concept des Realen nicht constitutiver Theil des intellectiven Elementes, sondern der Sache sein soll, so werden widersinniger Weise Reales und Concept des Realen als identisch genommen.

Das Wort Existenz besagt bereits durch seine etymologische Bedeutung, daß das Existirende etwas aus der absoluten Realität ins wirkliche Dasein Herausgestelltes sei. Das Ex-Sistere hat zu seinem Correlate ein vorausgehendes Insistere, und innuirt eine causale Thätigkeit dessen, in welchem das Existentgewordene gedankenhaft enthalten war, ehe es existent wurde. Daraus folgt, daß die Idee der Existenz nicht auf sich selber steht, sondern auf eine Idea-matrix sich zurückbezieht, welche nur die Idee des Seienden sein kann. Zugleich läßt sich hier deutlich zeigen, daß das durch die Causalität des Seienden hervorgebrachte Existente nur dann als creativ Hervorgebrachtes begriffen werden kann, wenn das absolut Seiende als Object einer unmittelbaren geistigen Intuition anerkannt wird. Läßt man nur den aposteriorischen Schluß vom Existenten auf das absolut Seiende als giltig zu, so kommt man nicht weiter, als zum Gedanken einer Emanation des Existenten aus dem Seienden; wollte man auf aposteriorischem Wege des Existente als ein aus Nichts Hervorgebrachtes erweisen, so müßte man es zuerst als nicht seiend denken; damit entzöge man sich aber das Substrat eines Schlusses von der Wirkung auf die Ursache. Also hat man auf aprioriſchem Wege vorzugehen, und vom absolut Seienden als Erstem auszugehen; nur auf diese Weise läßt sich der Begriff der creativen Causalität wahren und aufweisen. Das schlechthin Erste muß, soweit es ursächlich sich verhält, schlechthin Ursache sein, als welche es sich im creativen Thun bethätiget; es erscheint ferner im Verhältniß zu den von ihm causirten substanziellen Wirklichkeiten als primäre Substanz, welcher gegenüber alles andere von ihr Producirte nur in secundärem Sinne Substanz sein kann. So resultirt aus der concreten Erfassung des Seienden als eines absolut Thätigen die speculative Formel: L'ente crea le esistenze. Diese Formel enthält den expliciten Inhalt unserer geistigen Anschauung der Idee oder des Seienden als solchen.

In der Ordnung des reflexiven Denkens kehrt sich allerdings die Reihenfolge der drei Glieder der speculativen Formel um, so daß die

Digitized by Google

Esistenze das zuerst Gedachte sind, und das Seiende als solches als das aus ihnen durch Vermittlung des Mittelgliedes der Formel erschlossene Letzte erscheint. Das reflexive Denkverfahren hat aber das directe, auf unmittelbare geistige Anschauung gestützte Denkverfahren zu einer nothwendigen Voraussetzung, wie eben zuvor aus der Etymologie des Wortes Existere nachgewiesen wurde. Die demonstrative Erweisung des göttlichen Seins vermag nur auf Grund einer im Voraus vollzogenen Synthese einzuleuchten; die rationale Deduction ist ein intellectives Artefact, mittelst dessen der Intellect auf seine Art dasjenige reproducirt, was er bereits früher durch eine primitive Apprehension erkannte; sie ist nicht so sehr Entdeckung eines Unbekannten, als vielmehr Aufdeckung oder Klarmachung eines Erkannten. Die Priorität der primären Synthesis vor der realen Deduction erweist sich durch zeitlose Simultaneität gegenüber dem successiven zeitlichen Verlaufe der rationellen Deduction, ferner durch die Einfachheit ihres Vorgehens gegenüber der zusammengesetzten Operation des rationalen analytischen Denkverfahrens. Gioberti erklärt, weit davon entfernt zu sein, eine aposteriorische Beweisführung für das Dasein Gottes mißbilligen zu wollen; er glaubt vielmehr die denknothwendige Voraussetzung eines concludenten aposteriorischen Beweisverfahrens aufgewiesen zu haben. Rosmini hält er entgegen, daß dieser als Psychologist nur eine aposteriorische, demonstrative Erweisung der Existenz Gottes zulassen könne; auf diesen Vorwurf Gioberti's dürfte Rosmini Bezug genommen haben, wenn er den späteren Auflagen seines Nuovo Saggio einen aprioriſchen Beweis für die Existenz Gottes einschaltete,[1] so wie auch seine speculative Deduction der göttlichen Dreieinheit, die mit einer aprioriſchen Erweisung des göttlichen Seins zusammenfällt,[2] als eine Widerlegung der ihm zur Last gelegten Beschränkung auf eine aposteriorische Erweisung des göttlichen Seins angesehen werden kann. Aprioriſche Erkenntniß und unmittelbare Anschauung des göttlichen Seins sind ihm eben zwei verschiedene Dinge.

Die Formel: L'ente crea le esistenze, enthält ein Primum Verum und ein Primum Factum. Das Primum Verum ist, daß das Seiende nothwendiger Weise ist; das Primum Factum ist die creative Thätigkeit des Seienden. Das Primum Verum enthält in

[1] Auch in seiner Teosofia kommt ein solcher vor; vgl. Bd. I, S. 374.

[2] Vgl. unsere Abhandlung: „Rosmini's Stellung u. s. w.", S. 76.

Digitized by Google

der Form einer einfachen logischen Dependenz alle absoluten Concepte, das Primum Factum schließt virtuell alle unsere relativen Concepte in sich, welche auf die durch Creation gesetzten Existenzen nur unter dem Modus einer einfachen logischen Dependenz zurückgeführt werden können. Gioberti hebt nachdrücklich hervor, daß weder die absoluten Concepte aus dem Primum Verum, noch die relativen Concepte aus dem Primum Factum auf pantheistische Weise per viam generationis deducirt werden können. Unter den absoluten Concepten versteht Gioberti die von unserem rationalen Denken dem ungeschaffenen Seienden attribuirten Perfectionen; dieselben sind für uns unmittelbar mit der Intuition des Seienden als solchen gegeben, treten aber in unserem Denken als ein Vieles auseinander, weil wir die göttliche Essenz mit unserem Geistesblicke nicht umspannen können. Wir begreifen, daß sie in der göttlichen Essenz absolut geeiniget sein müssen; aber diese Einigung ist kein Gegenstand unserer Anschauung, sondern wird nur auf dem Wege logischer Denkfolgerung erkannt. Gegenstand unserer Anschauung ist nur die Synthese dieser Concepte mit der Idee des Seienden; diese in der geistigen Intuition sich uns darbietende primitive Synthese, auf welche die gesammte Metaphysik gestützt ist, hat für uns die Bedeutung einer Offenbarung. Unter den relativen Concepten sind jene der relativen oder geschöpflichen Dinge zu verstehen; da diese durch Creation existiren, so sind die Concepte derselben letztlich auf das absolute Sein als ihren Causalgrund zurückzuleiten, womit sich die Methode der Psychologisten nicht verträgt. Dieselbe erweist sich indeß auch zu der von den Psychologisten angestrebten Ableitung der relativen Concepte aus der Idee der Existenz nicht als zureichend. Der Concept der Existenz schließt bloß eine generische Beziehung des Geschaffenen zum schöpferischen Seienden in sich, enthält aber nicht die speciellen Elemente, durch welche sich die relativen Intelligibilien von einander unterscheiden. Diese könnten nur aus der Essenz des Existenten abgeleitet werden, die uns jedoch eben so sehr, wie die Essenz des Seienden verhüllt ist. Da eine Deduction der speciellen Elemente der Intelligibilien aus der Idee der Existenz nicht möglich ist, so läßt sich nur auf dem Wege der logischen Ratiocination ermitteln, welcher Unterschied zwischen secundärer Substanz und secundärer Ursache, zwischen den Qualitäten und Wirkungen bestehe, und in welchem Dependenzverhältniß dieselben zur Idee der Existenz stehen. Gioberti bemängelt an Rosmini, daß dieser aus seiner unbestimmten Seinsidee und der in derselben enthaltenen allgemeinsten Idee der Substanz die gesammte

Digitized by Google

Metaphysik der Körperwelt deduciren zu können glaubte. Dieses Beginnen konnte, da wir in die reale Essenz der Körper nicht einzudringen vermögen, nur auf einer Illusion beruhen, und reicht auch nicht aus, die substanziale Unterschiedenheit der körperlichen Realität von der geistigen und körperlichen gegenüber den Idealisten und Pantheisten sicher zu stellen. Denn da wir in das innere Wesen der Körper nicht zu blicken vermögen, so sind wir auch nicht im Stande, aus der Idee der körperlichen Substanz den Unterschied derselben von der geistigen und göttlichen Substanz zu deduciren.

Nach Gioberti ist die selbsteigene Realität der Körperdinge in ihrem Unterschiede von einander und von den unkörperlichen Substanzen nur durch geistige Erfassung ihres Wesens als concreter Individuationen zu gewinnen; die concretisirende Individuation ist aber nur als Act der Creation zu begreifen. Die Psychologisten halten dafür, daß der menschliche Geist den Allgemeinbegriff bilde, und die sinnliche Wahrnehmung den Concept der Individualität darbiete; sie bemerken nicht, daß die Allgemeinheit der reflexen Ideen und die Concretheit der Sensibilien nicht etwas bloß Subjectives seien, sondern eine objective Wurzel außerhalb des menschlichen Erkennens und Empfindens haben. Die Reflexion hat eine Anschauung, der Sinneseindruck eine Apprehension des Objectes zu seiner Voraussetzung. Das Allgemeine, nach seinem Ansichsein betrachtet und aus seiner Wurzel verstanden, ist das Seiende als solches mit den ihm zukommenden Attributen des Nothwendigseins, der Unendlichkeit, Universalität, höchsten Realität, Intelligenz, Intelligibilität und Schöpfermacht, die Ideen aller möglichen Dinge in sich hegend, und mit dem Vermögen sie zu actuiren begabt. Die contingente Individualität ist die Existenz, in deren Vermögen es nicht liegt, unendlich zu sein, daher sie ihre Realität an einem bestimmten Punkte concentriren muß. Das endliche Individuum hält die Mitte zwischen dem Seienden und dem Nichts; darum kann sein Vorhandensein nur unter Voraussetzung einer geistigen Anschauung des Creationsactes verstanden werden, mittelst dessen die allgemeine Idee individualisirt wird. Individuirung ist gleichbedeutend mit Schaffen und Existentmachen; die Wurzel der Individuation ist nicht subjectiv und menschlich, sondern objectiv und göttlich, und enthüllt sich dem Menschen nur insoweit, als er sie in der Creation effectuirt sieht. Das Individuum ist in Wahrheit eine Actuation der Idee, umgekehrt aber auch die Idee die Actuirung des Individuums, da die Realität desselben zuhöchst

Digitized by Google

nicht in ihm, sondern in der Idee hinterlegt ist. In dem Satze: „Dieser Körper ist," deutet das Prädicat „ist" nicht bloß die Realität des Körpers, sondern auch seine Insidenz im Seienden und die begränzte Participation an der Realität des Seienden an; es deutet an, daß der Körper nicht todte Substanz, sondern lebendige Kraft ist, die ihre Wurzel im Seienden hat. Um das contingente Sein des Körpers außerhalb des Seienden kenntlich zu machen, muß man eine Formel gebrauchen, welche den Körper als Product der Thätigkeit des Seienden erscheinen läßt: „Dieser Körper existirt!" Die Existenz ist der Terminus extrinsecus des creativen Actes des Seienden.

Nur unter Voraussetzung der creativen Thätigkeit des Seienden läßt sich die Realität der Körper philosophisch erweisen, während das umgekehrte Bemühen, aus ihrer Realität ihr Geschaffensein zu erschließen, sich als vergeblich erweist. Die creative Thätigkeit gehört der supranaturalen Ordnung an, und konnte daher von der auf dem Naturbewußtsein fußenden antiken Philosophie im Denken gar nicht erreicht werden; erst das Christenthum führte die Creationsidee in das philosophische Denken ein, woraus aber zugleich auch erhellt, daß die wissenschaftliche Erkenntniß der Natur die philosophische Anerkennung des Übernatürlichen zu ihrer Voraussetzung hat. Der Physiker hat von seinem Standpunkte aus keine metaphysische, sondern bloß eine physische Gewißheit von der Körperwelt; für ihn ist das Vorhandensein derselben bloß ein Factum. Die metaphysische Gewißheit der Existenz der Körper läßt sich bloß vom Standpunkte der Idee, d. i. unter Zurückgehen auf die primitive geistige Anschauung des Seienden gewinnen, in deren Lichte das Factum sich ideell verificirt.

Wir gelangen hiemit zu den Anknüpfungspunkten, welche Gioberti für die seinem Ontologismus gegebene Gestaltung in der nächsten Vergangenheit der besseren, wahrhaft nationalen italienischen Philosophie suchte. Die Ermittelung der Aufeinanderbeziehung von Verum und Factum ist eine geniale Geistesthat Vico's, von welchem der classische Ausspruch herrührt, daß in Gott das Verum nach Innen mit dem Generatum, nach Außen mit dem Factum sich convertire. Vico lehrt hiemit, daß der göttliche Ursprung der Ideen sich ausschließlich auf dem Wege der Generation actuire, während im Gegensatze hiezu der menschliche Ursprung der Ideen durch den göttlichen Creationsact vermittelt werde, welcher das logische Dependenzverhältniß derselben ersichtlich mache. Da die Idee im vollkommenen Besitze ihrer selbst ist, identificirt

Digitized by Google

sich im Seienden der Concept des Seienden mit jenem der Essenz, und so erzeugt sich in einer unmittelbarsten einfachen Selbstanschauung das göttliche Verum, während für uns, die wir das Seiende erkennen, ohne seine Essenz anzuschauen, zu dem Concepte des Seienden die übrigen Ideen begleitend hinzutreten, weil sie für uns gleich jenem Concepte nur geistig percipirte Facta sind.[1] Vico war es ferner, welcher gegenüber dem cartesischen Cogito ergo sum den Unterschied zwischen Esse und Existere nachdrucksvoll erhob. Nach Vico hätte Cartesius schließen sollen: Cogito, ergo existo; und von der Existenz des Ich hätte er weiter auf eine Substanz schließen sollen, durch welche das existente Ich gehalten wird. Dann würde ihm auch eingeleuchtet haben, daß er nicht die „Existenz" Gottes zu beweisen, sondern das göttliche Sein als denknothwendige Voraussetzung des Ich und der übrigen geschöpflichen Existenzen zu induciren habe.

Auf Grund der bisherigen Erörterungen sieht sich Gioberti in der Lage, zu der von Kant in den Vordergrund gerückten Frage in Betreff der synthetischen Urtheile a priori sichere Stellung zu nehmen, und dieselbe zu einem endgiltigen Austrage zu bringen. Nach der Ansicht der Psychologisten sind alle apriorischen Urtheile analytisch; Gioberti restringirt diese Behauptung auf die Urtheile der reflexen Erkenntniß, welche jedoch nicht die erste, primitive Erkenntniß ist. Kant anerkennt das Vorhandensein synthetischer Urtheile a priori, weiß aber dasselbe lediglich nur auf subjectivistische Weise aus einer nicht näher aufzuhellenden Einrichtung des menschlichen Geistes zu erklären. Er nimmt so eine mittlere Stellung zwischen den reinen Psychologisten und dem auf einer primitiven Geistesanschauung fußenden Ontologismus; er kann sich der Thatsache des Vorhandenseins synthetischer Urtheile a priori

[1] Indeß glaubt Gioberti den Anschauungen Vico's doch noch eine bestimmtere Begränzung geben zu sollen, um sie gegen Mißdeutung und falsche Folgerungen sicherzustellen: La proposizione del Vico, che il vero si converte col generato o col fatto, è indubitata, rispetto a Dio, ma sarebbe falsa se all' uomo si applicasse. Infatti il vero da noi conoscibile non è un parto od un fatto umano, ma un parto o un fatto divino. L' Ente, come intelligente e intelligibile, genera sè stesso, e come onnipotente crea le esistenze; la qual generazione e creazione costituiscono il vero intelligibile e sovraintelligibile a rispetto nostro, apprensibile col lume naturale e rivelato. La conversione del vero col fatto è quella dell' ideale col reale. Ora la medesimezza dell' ideale e del reale si verifica nel giro dell' Ente, e non in quello delle esistenze. Introduz. I, c. 4, not. 17.

Digitized by Google

nicht verschließen, bleibt aber bei der Anerkennung der Thatsache stehen, ohne sie aus ihrem Idealgrunde zu verstehen. Auch überschaut er sie nicht nach ihrem vollen Umfange; er bemerkt, daß es viele synthetische Urtheile gebe, er sieht aber nicht, daß alle primitiven rationalen Urtheile, mit Ausnahme eines einzigen, synthetische Urtheile sind und sein müssen. Nur das erste der in der speculativen Grundformel enthaltenen Urtheile, nämlich der Satz: „Das Seiende ist," ist ein analytisches Urtheil; alle übrigen in ihr enthaltenen Urtheile sind synthetisch, und zerfallen in zwei Classen: absolute und relative Urtheile. Absolute synthetische Urtheile sind alle diejenigen, in welchen die metaphysischen Prädicate des Seienden: Einheit, Ewigkeit, Unendlichkeit u. s. w. von ihrem absoluten Subjecte prädicirt werden; relative synthetische Urtheile sind diejenigen, in welchen die Beziehungen des Existenten zum Seienden Gegenstand der Aussage sind. Beide Arten von Urtheilen sind apodiktischer Natur; aber die Nothwendigkeit der ersteren ist eine absolute, jene der letzteren eine relative und abgeleitete, die nur auf Grund eines absolut nothwendigen Urtheils besteht.

Indem Gioberti Kant's Behauptung beistimmt, daß es viele und verschiedene synthetische Urtheile gebe,[1] tritt er abermals in Gegensatz zu Rosmini, welcher diese Behauptung bestreitet,[2] und bildet sich auch einen ganz anderen Begriff vom synthetischen Urtheile a priori als Rosmini. Nach Rosmini vollzieht sich die aprioriſche Syntheſe in der Beziehung des sinnlich wahrgenommenen Subjectes auf den aprioriſch angeschauten Seinsgedanken, als dessen Determination das wahrgenommene Subject ein Seiendes, somit Existentes sein muß; die Prädicirung des Seins oder der Existenz vom Realinhalte der subjectiven Apperception ist die einzige Form des synthetischen Urtheilens, und die philosophische Bedeutung derselben besteht darin, daß der Inhalt der subjectiven Wahrnehmung in den Bereich der aprioriſch percipirten Seinsobjectivität eingerückt wird. Gioberti ist wol mit der Absicht Rosmini's, die Objectivität der rationalen menschlichen Erkenntniß sicherzustellen, einverstanden, hält aber dafür, daß Rosmini's Recurs auf die aprioriſch vorhandene Seinsidee nicht das geeignete Mittel zur Erreichung seiner Absicht sei,[3] indem das völlig indeterminirte Sein als bloße Seinsmöglichkeit selber auch nur ein rein subjectiver Gedanke

[1] Teorica del Sovranaturale § 55 und not. 24.

[2] Vgl. unsere Abhandlung: „Kant in Italien", S. 32.

[3] Kant in Italien, S. 37 f.

Digitized by Google

sei; das Mögliche als solches ist nichts Anderes als das Denkbare, dessen Wirklichsein etwas von seiner Denkbarkeit völlig Verschiedenes ist, und nicht durch seine Denkbarkeit erwiesen werden kann. Der falsche Subjectivismus des Kant'schen Apriorismus wird sonach durch Rosmini keineswegs überwunden; er nähert sich vielmehr durch seine Reducirung der Vielheit der synthetischen Urtheile auf eine einzige Form des Synthetismus in bedenklicher Weise den reinen Psychologisten an, für welche es nur subjectiv Wahres, also streng genommen gar keine erweisliche Wahrheit gibt. Rosmini läßt aus der Idee des möglichen Seins alle anderen Ideen erzeugt werden; dieses Erzeugtwerden oder Deducirtwerden aus einer aprioriſchen Idee erscheint nun Gioberti als jenes Anstößige,[1] welches ihm, wie wir oben sahen, mit der reinen Gegebenheit unserer absoluten und relativen Concepte, d. i. der Prädicate des absolut Seienden und des Existenten schlechterdings nicht vereinbar scheint. Nach Rosmini bestehe jede secundäre Idee aus einem sensiblen und intelligiblen Elemente; letzteres sei in allen Ideen die Seinsidee, so daß streng genommen alle Ideen als Ideen mit der Seinsidee identisch seien, und nur zufolge der Verbindung dieser letzteren mit der Varietät der Sinnendinge als erzeugte bezeichnet werden könnten. Demzufolge hätte aber der Mensch, der Ansicht der besseren Psychologen entgegen, nur eine einzige Idee, nämlich jene des Seins in dessen abstractester Fassung. Diese Anschauung würde auf psychologischem und erkenntnißtheoretischem Gebiete zum Systeme Condillac's führen,[2] auf ontologischem zur Lehre der deutschen Phantheisten; sofern bei Rosmini die Basis der Identität die Idee der bloßen Seinsmöglichkeit sein soll, würde er die ihm zur Last fallenden Consequenzen nur zu Gunsten des Skepticismus und Nullismus ablehnen können. Auch reicht die Varietät der Sensibilien nicht aus, den Hervorgang der Vielheit der Idee aus der Einen Idee des möglichen Seins zu erklären; viele Sensibilien geben zusammen nur ein einziges Intelligibile; bestimmte Ideen, wie jene der Qualität, der Wirkung u. s. w. sind intellective Notionen, in welchen der Seinsidee nicht ein sinnliches, sondern ein mentales Element beigemischt ist. Nach Rosmini bedeutet die Substanz ihrer Idee nach die Relation

[1] Introduz. I, c. 4.

[2] Il Condillac trovava una perfetta medesimezza in tutte le nostre cognizioni, e considerava la scienza come una lingua ben composta e ordinata, come un' algebra speculativa, che trasforma sotto varii segni lo stesso concetto. Ivi.

Digitized by Google

des Seienden zu den Qualitäten, die Ursache die Relation des Seienden zu den Wirkungen. Man kann dieß zugeben, wenn unter den Qualitäten und Wirkungen etwas aus Sinnlichem und Intelligiblem Gemischtes verstanden wird; sollen sie reine Sensiblien bedeuten, so ist nicht zu ersehen, wie Qualität und Wirkung von einander unterschieden sein soll. Soll die eine Idee des möglichen Seins das zwischen dem Geiste und den Sensibilien befindliche Prisma bedeuten, mittelst dessen die Sensibilien in Ideen sich verwandeln, so ist nicht zu ersehen, wie eine Pluralität der Ideen und eine Unterschiedenheit derselben von einander soll statthaben können; diese Unterschiedenheit ist aber eine Thatsache, die intellectiven Diversitäten der verschiedenen Concepte lassen sich nicht einzig auf Diversitäten der Sensibilien zurückführen. Die einer rein übersinnlichen Ordnung angehörigen Concepte der Einheit, Unendlichkeit, Ewigkeit, Unermeßlichkeit, Heiligkeit u. s. w. sind allerdings mit der Idee des Seienden unzertrennlich verbunden, drücken aber jedenfalls begrifflich etwas vom Seinsgedanken Unterschiedenes aus; ihre Einigung mit der Idee des Seienden wird in unserem Denken durch ein primitives synthetisches Urtheil vollzogen. Der nachfolgende analytische Scheidungsproceß, durch welchen sie vom Seinsgedanken gesondert und für sich festgehalten werden, ist von einzelnen Rosminianern nur ganz fälschlich als eine genetische Deduction derselben aus der Seinsidee bezeichnet worden.

Wir haben nunmehr im Ganzen und Großen eine Vorstellung vom Ontologismus in der von Gioberti ihm gegebenen Gestaltung gewonnen und haben nunmehr nach den Vordermännern Gioberti's in der neueren und älteren christlichen Philosophie, sowie in der antiken Philosophie zu fragen. Er wirft Rosmini vor, daß derselbe die Lehre Bonaventura's von Gott als unmittelbaren Objecte der intuitiven menschlichen Erkenntniß ablehne; Bonaventura trete aber in der Reihe der classischen Zeugen und Repräsentanten des christlichen Wahrheitsgedankens einem Augustinus und Anselmus zur Seite, und diese Reihe werde in neuerer Zeit durch einen Malebranche und Leibniz continuirt. Malebranche spreche in Übereinstimmung mit Augustinus von einer unmittelbaren Verbindung der menschlichen Vernunft mit der göttlichen, Leibniz deute den von Außen in die menschliche Seele tretenden Νοῦς des Aristoteles in gleichem Sinne und halte die averroistische Deutung desselben für eine Mißdeutung der wahren Meinung des Aristoteles, mit welcher die Schrift (Joh. 1, 9) und Augustin's Lehre von der

Digitized by Google

in unserem Innern sprechenden göttlichen Wahrheit in vollkommenem Einklange stehe. Mit dieser erkenntnißtheoretischen Grundanschauung, durch welche Gioberti das denknothwendige Psychologicum primum ausgedrückt findet, verbindet sich ein ihm eben so denknothwendig geltendes Ontologicum primum, die reale Efficienz des als Ur-Idee angeschauten Seienden, dessen creatives Thun das Correlat und die metaphysische Grundvoraussetzung seiner geisterleuchtenden Wirksamkeit ist; denn letztere ist eben nur der in das Gebiet des geschöpflichen Geistlebens fallende Reflex der creativen Thätigkeit des Seienden. Das göttliche Universale, welches an sich Universale in essendo ist, bethätiget sich in ontologischer Ordnung als Universale in causando, und vollendet diese seine causative Thätigkeit als actives Universale in cognoscendo. Diese drei Bestimmungen des Universale hängen auf's Engste mit einander zusammen, so daß mit der Setzung der ersten der drei Bestimmtheiten desselben auch die beiden anderen gegeben sind. Gioberti nennt dieß die Resuscitation des ganzen und vollen mittelalterlichen Realismus, als dessen erste Urheber er mit Recht Augustinus und Anselmus bezeichnen kann; der nächste theologische Anknüpfungspunkt war zweifelsohne der Bannezismus, d. h. die dem Molinismus entgegengesetzte Interpretation der thomistischen Lehre durch den Spanier Bannez und dessen Schule, wie Gioberti selber nicht undeutlich zu erkennen gibt, wenn er sich auf Theologen dieser Schule, auf Lemos und Massoulié, beruft. Er schreitet über dieselben nur insofern hinaus, als er, unverkennbar unter den Anregungen deutscher Speculation, auf concrete Verlebendigung des scholastisch-theologischen Realismus dringt. Dieß unterscheidet ihn von der in der Mitte des 18. Jahrhunderts durch Miceli gegründeten Ontologistenschule,[1] von deren Leistungen übrigens Gioberti keine nähere Kenntniß gehabt zu haben scheint. Einer der Vertreter dieser Schule und Zeitgenosse Gioberti's, der als Erzbischof von Monreale verstorbene Benedetto d'Acquisto († 1867), wird von di Giovanni[2] geradezu als Vorläufer Gioberti's bezeichnet; mehrere Zöglinge dieser Schule waren ausgesprochene Anhänger

[1] Vgl. über Miceli und dessen Anhänger Vinc. di Giovanni, Storia della Filosofia in Sicilia (Palermo, 1873), Vol. I, pp. 381 sgg.; Vol. II, pp. 9 sgg., 213 sgg.

[2] O. c. II, pp. 224 sgg. Vgl. auch Di Giovanni, D'Acquisto e la Filosofia della Creazione in Sicilia. Florenz, 1868.

Digitized by Google

Gioberti's, und insgemein bereitete d'Acquisto's Wirksamkeit der Gioberti'schen Doctrin den Eingang in Sicilien.

Die theologische Abkunft des Gioberti'schen Ontologismus erklärt hinlänglich die Stellung, die er zu der in der Theologie des Jesuitenordens ausgeprägten Gedankenrichtung nahm. Der Bannezismus und Molinismus traten einander als schärfste Gegensätze gegenüber; Gioberti stellt sich dem Molinismus gegenüber unbedingt auf die Seite der theologischen Gegner desselben, und bemüht sich, die verderblichen Consequenzen aufzuweisen, welche die molinistische Doctrin auch auf philosophischem Gebiete nach sich ziehen müsse.[1] Er fühlt sich hiezu um so mehr aufgefordert, als es an Solchen nicht fehle, welche zwar die theologischen Irrthümer des Molina zu verabscheuen vorgeben, aber die Philosophie im Geiste des Molinismus behandeln. Gioberti erklärt daraus den Verfall der sogenannten moralischen Wissenschaften in neuerer Zeit; er steht nicht an, auch den Bruch des Lamennais mit der Kirche auf Rechnung des molinistischen Geistes der französischen Philosophie zu setzen. Dieser ist kein anderer als der Psychologismus, dessen Urheber Cartesius ist; die Denkverwandtschaft zwischen Cartesianismus und Molinismus besteht darin, daß, wie Cartesius den Intellect, so Molina den menschlichen Willen als ein Erstes setzt und von der übergeordneten Macht der göttlichen Causalität emancipirt. Wie bei Cartesius der menschliche Geist das Principium primum des Erkennens ist, so bei Molina der Wille das Principium primum des Handelns. Der Molinismus ist die falsche Antithese zum häretischen Jansenismus, der eben durch den Molinismus provocirt wurde.[2] Selbstverständlich konnte daher auch der Molinismus nicht, wie die Jesuiten meinten, das geeignete Heilmittel der jansenistischen Irrthümer sein. Wie allenthalben die Extreme sich berühren, so haben auch Molinismus und Jansenismus trotz ihres scheinbaren äußersten Abstandes von einander dieß miteinander gemein, daß sie die innere Zusammengehörigkeit und Correlativität von Natur und Gnade verkennen und aufheben. Während der Jansenismus die Natur zerstören zu müssen glaubt, um das Recht und die Nothwendigkeit der Gnade evident zu machen, spricht der Molinismus von einer sogenannten Natura pura, zu welcher sich die Gnade nur als Accessorium, als etwas Secundäres verhalten kann.

[1] Vgl. Introduz. I, c. 7, not. ult.

[2] Gesuita moderno (Lausanner Ausg.) II, pp. 434. 445.

Digitized by Google

Aus Letzterem folgt aber, daß die Gnade im Menschen nur unvollkommen durchgreifen kann und daher auch nach molinistischer Doctrin der Geist der Furcht über jenen des kindlichen Gottvertrauens im Christen überwiegen muß, also die praktische Consequenz der düsteren Härte der jansenistischen Gottesvorstellung zu Tage tritt. Die molinistische Vorstellung von Gott ist allerdings in ihrem Grundwesen von der jansenistischen verschieden; ihre Eigenthümlichkeit ist, daß sie flach und äußerlich ist. Wenn in der jansenistischen Theologie die pantheistisch-fatalistischen Ideen des alten Orients, des Gnosticismus und Manichäismus, Muhamed's, Luther's und Calvin's wiederklingen, so lebte in der molinistischen Theologie das negative und oberflächliche Wesen eines Sabellius, Arius, Nestorius, Pelagius, Socinus und der Unitarier wieder auf; sie steht in einem denkverwandtschaftlichen Verhältniß zu den mittelalterlichen Nominalisten, zu den modernen Sensisten und Rationalisten. In Bezug auf die Frage über das Verhältniß zwischen göttlicher Causalität und menschlicher Freiheit stehen sich zwar Jansenismus und Molinismus scheinbar in schroffstem Gegensatze gegenüber, gehen aber gleichmäßig von einem falschen pantheistischen Principe aus, von welchem sie beide ganz durchdrungen sind; sie treffen darin zusammen, daß sie die Idee des creativen göttlichen Thuns, wie sie in der speculativen Grundformel des Ontologismus zum Ausdrucke kommt, zwar nicht formell läugnen, aber sachlich vernichtigen. Indem sie die in jener Formel vollzogene Einigung des göttlichen und geschöpflichen Factors des geschöpflichen Geschehens zerrissen,[1] machen sie einseitig den einen oder anderen der beiden Factoren auf Kosten des

[1] Il Molinista e il Giansenista dimezzano panteisticamente tale unità sintetica, scemando e riducendo a cosa minima l' uno l' efficacia dell' azione divina e l' altro quella dell' umana; cosicchè dividono e anullano parzialmente l' atto creativo. Dico che riducono a cosa minima l' elemento che disconoscono; poichè se lo negassero affatto, giusta la tendenza logica del sistema e la forza del principio onde muovone, come fecero Pelagio e Lutero, sarebbero eretici. Alla divisione si accompagna la confusione, come quelle che sono i caratteri sofistici del panteismo oppositamente ai caratteri dialettici della distinzione e dell' unione propri del dogma ortodosso; e il Molina, avendo quasi annullata l'efficacità divina, è costretto di attribuire allo spirito creato una gran parte di essa, investendolo del governo del mondo e facendone quasi il plenopotenziario della Providenza; come per contro il Giansenista è necessitato di riferire alla Divinità sola la sostanza delle azioni umane, e di abbassare l' uomo al grado delle cause meramente instrumentali e cieche nel governo dell' universo. Perciò, come il teologo

Digitized by Google

anderen geltend, wobei es ihnen aber beiderseits begegnet, daß sie zugleich auch den einen mit dem anderen vermengen.

Trotz der Strenge, mit welcher Gioberti den Jansenismus verurtheilt, stellt er ihn doch nach seinem geistigen Gehalte ungleich höher als den Molinismus. Der Jansenismus verlor das düstere, dumpfe Wesen, das ihm zufolge seiner Entstehung in den kalten, feuchten Niederlanden anhaftete, wenigstens zum Theile in seiner Verpflanzung auf französischen Boden,[1] wo geweckte, hochstrebende Geister seine Gönner und Pfleger wurden; in Italien, wohin er aus Frankreich verpflanzt wurde, vermochte er auf das nationale Bildungsleben keinen Einfluß zu gewinnen. Freilich schädigte er durch die ihm eigene Abneigung gegen das in Rom verkörperte Centrum der kirchlichen Einheit das kirchliche Leben Italiens; man muß aber den italienischen Jansenisten insoweit Gerechtigkeit widerfahren lassen, als sie es in der That verdienen. Es war gewiß ein lobenswerther Zug an Pietro Tamburini, daß er, dem Andringen seiner Freunde widerstehend, sein druckbereites theologisches Hauptwerk[2] nicht veröffentlichte, weil er den als Gefangener im Exil schmachtenden Papst Pius VI. nicht betrüben wollte.[3] Obschon ferner Gioberti zugesteht, daß der Jesuit Bresciano den jansenistisch gesinnten Spedalieri siegreich bekämpft habe, hält er doch dafür, daß die Jesuiten, was Gründlichkeit und Gelehrsamkeit anbelangt, nicht viele Arbeiten aufzuweisen hätten, welche jenen zweier anderer italienischer Jansenisten, eines Vincenzo Palmieri und Giambattista Guadagnini, sich zur Seite stellen ließen.[4]

Der seltsamen Auffassung des Molinismus als eines latenten Pantheismus tritt eine uns bereits bekannte ähnlich lautende Anschuldigung zur Seite, welche Rosmini gegen die ontologischen Grund-

della prima scuola deifica la creatura, l'altro umanizza il creatore; e stante che in queste confusioni sofistiche il divario è solo apparente, perchè l'uno degli estremi entra nell'altro, predominandovi o soggiacendovi, secondo l'aspetto, in cui si considera; perciò egli è non manco vero il dire che il discepolo di Giansenio divinizza l'uomo, collocandone in Dio l'attività operatrice, e quello del Molina umanifica esso Dio, assoggettandone l'azione a quella delle sue fatture. Ges. mod. II, p. 457.

[1] Ges. mod. II, p. 443.

[2] S. oben S. 8, Anm. 1.

[3] Ges. mod. II, p. 428.

[4] Ges. mod. II, p. 423.

Digitized by Google

anschauungen des Fr. Suarez erhob;[1] Suarez lasse das allgemeine Sein in den Dingen enthalten sein, während nach richtiger Ansicht die Dinge im Sein enthalten gedacht werden müßten. Dieses Letztere erklärt aber Gioberti seinerseits als Pantheismus,[2] während er freilich auch in der von Rosmini bemängelten Anschauung des Suarez nur Molinismus sammt allem demjenigen, was dem Molinismus als Consequenz zur Last fällt, erblicken kann. Er verkennt nicht Suarez' bedeutende Begabung;[3] Suarez' einziger Fehler ist, daß er ein Jesuit war, was ihn an der vollen Entfaltung der ihm von Natur aus eignenden Gaben hinderte und ihn in das beengende Maß der Geisterdisciplin des Ordens hineinzwängte.

Gioberti macht den Jesuiten im Allgemeinen zum Vorwurfe, am Empirismus zu hängen und sich feindselig Jenen gegenüberzustellen, welche einen idealistischen Aufschwung der Philosophie anzubahnen versuchen. Hiezu muß nun wol bemerkt werden, daß der aus der mittelalterlichen Scholastik ererbte empiristische Realismus nur durch eine solche Philosophie überwunden werden kann, welche das Berechtigte desselben in sich aufgehoben trägt, und die auf empiristischem Standpunkte in unvermittelter Weise hingenommene und anerkannte Realität des sinnlich Erscheinenden in speculativer Weise deducirt und geistig wieder setzt. Dazu reichten die von Rosmini und Gioberti aufgebotenen Erkenntnißmittel nicht aus. Es soll nicht verkannt werden, daß Gioberti der eigentlichen Aufgabe des speculativen Denkens näher rückte als Rosmini, und sein Dringen auf eine concrete Erfassung der Dinge kann man als richtige Erkenntniß eines aller vorausgegangenen Philosophie anhaftenden Mangels ansehen. Es war ihm aber zufolge seiner Abhängigkeit von Leibniz nicht gelungen, sich zum Gedanken der wahrhaften geschöpflichen Concretion zu erheben, und er war darauf angewiesen, die Mängel seiner unzureichenden Erfassung des Wesens der geschöpflichen Concretheit durch das Malebranche'sche Philosophem vom menschlichen Schauen der Dinge in Gott zu decken. Die Folge davon war, daß er das Wesen der Dinge in Gott hineinverlegte und da Gott unermeßlich mehr als der Complex der endlichen Realitäten ist, Gott selber als etwas in seinem Wesen uns Unerkennbares hinstellen mußte. Er wußte den von ihm perhorrescirten pseudophilosophischen Natura-

[1] Vgl. Bd. I, SS. 363 ff.

[2] Error. filos. di A. Rosmini II, Lett. 10.

[3] Ges. mod. II, p. 586.

Digitized by Google

lismus nur dadurch zu überwinden, daß er von vorneherein alle Philosophie auf ein supranaturales Princip stellte, unter welchem er den in seinen mysteriösen Tiefen unerforschlichen Realgrund der Dinge verstand; auf diesem Wege konnte es selbstverständlich zu keiner plastischen Ausgestaltung des philosophischen Weltbildes kommen, die Weltdinge mußten ihm mehr oder weniger in den göttlichen Wesensgrund versenkt bleiben. Deßungeachtet darf nicht verkannt werden, daß seine von einem hierosophischen Geiste durchdrungene Denkanschauung wirklich in die Tiefen der Dinge drang und das die menschlichen Dinge durchwaltende göttliche Wirken von Gioberti in einem ausdrucksvollen Denkbilde wiedergegeben wurde, welches als philosophische Conception immerfort eine beachtenswerthe Erscheinung in der Geschichte des philosophischen Denkens bleiben wird.

Siebenter Abschnitt.

Der Supranaturalismus Gioberti's, Vergleichung desselben mit jenem Rosmini's. Der christliche Supranaturalismus als Hort des civilisatorischen Fortschrittes, falscher Mysticismus und sensistischer Rationalismus als Feinde und Hindernisse desselben.

Gioberti hat der Entwickelung der Idee des Übernatürlichen ein besonderes Werk gewidmet,[1] welches unter seinen philosophischen Werken das der Zeit nach älteste ist. Gioberti geht in demselben von der denknothwendigen Dualität alles realen Denkinhaltes aus, welche das Correlat des aus zwei Terminis sich zusammensetzenden Urtheiles ist. Die primäre Dualität des realen Denkinhaltes bietet sich unmittelbar im Gottesbegriffe selber dar, welcher die Wechselbeziehung zwischen Gott und der Welt, dem Seienden und dem Existenten, der Idee und dem Realen in sich schließt. Die Welt ist auf Gott als ihren schöpferischen Existenzgrund und als ihre absolute Finalursache bezogen; und diese doppelte, über das natürliche Sein der Creatur hinausgreifende

[1] Teorica del Sovrannaturale ecc. Siehe oben S. 15, Anm. 3. — Über Rosmini's Beurtheilung dieses Buches vgl. Bd. I, S. 156 f.

Digitized by Google

Beziehung auf Gott involvirt den Begriff des Übernatürlichen. Mit Beziehung auf Gott als schöpferische Weltursache läßt sich das Übernatürliche definiren als die in Kraft der vollkommensten und freiesten Potenz bewirkte Determination einer aus unbegränzt vielen möglichen Formen ausgewählten contingenten Form.[1] Die schöpferische Causalität Gottes zielt zuhöchst auf die Hervorbringung von Intelligenzen ab, daher man das Universum als ein System von Intelligenzen auffassen kann. Die von uns Menschen bewohnte Welt hat den Menschen zu ihrem Haupte und Ziele, der deßhalb auch zur höchsten Perfection unter den Erdwesen berufen und das perfectibelste aller Erdwesen ist. Die geistige und moralische Perfection des Menschen wirkt sich in der gesittigten Societät aus und hat dasjenige, was man Civilisation, d. i. menschlich edle Bildung (civiltà) nennt, zu ihrem Ziele. Man kann die bereits erworbene Bildung oder Civilität definiren als die freie Bethätigung der vom Menschen als Mitgliede der gesittigten Societät erworbenen Erkenntniß. Erkennen und Wollen stehen in einem unlöslichen Verhältniß zu einander, so daß Intelligenz und Wille nicht so sehr zwei zwei von einander verschiedene Vermögen, denn vielmehr als zwei Bethätigungsweisen einer und derselben Kraft anzusehen sind. Objecte der Erkenntniß sind Facta und Ideen; die Erkenntniß der Facta, deren Zahl unerschöpflich ist, ist einer steten Mehrung fähig, der Besitz der Ideen ist so alt als der Mensch selber, und das in Bezug auf dieselben mögliche Fortschreiten kann nur in einer stets distincteren und helleren Erkenntniß der Ideen bestehen. Die Civilität hat beide Arten von Erkenntniß zu fördern, jedoch so, daß die Erkenntniß der Facta jener der Ideen subordinirt und durch dieselbe bestimmt wird. Die Offenbarerin der Ideen ist die Vernunft (ragione); somit ist die Vernunft auch das regulative Princip der Civilität. Aus der Einen primären Idee der Vernunft entwickeln sich in Ermittelung ihrer Beziehungen zur unermeßlichen Reihe der Sensibilien viele secundäre Ideen, deren Complex die Metaphysik constituirt und unter welchen die Idee des moralischen Gesetzes die vornehmste ist. Sie ergibt sich aus der Synthese der Idee des Seins mit dem Bewußtsein um unsere eigene contingente Activität, und involvirt die Verpflichtung einer Conformation unseres Wollens mit dem göttlichen Wollen. Der Proceß

[1] Teorica § 17. — Eine andere Definition lautet: Il sovrannaturale è la signoria dell' Idea sul concetto e sul senso, e dell' Ente sulle esistenze spirituali e materiali. Introduz. I, c. 6.

Digitized by Google

der Conformation fällt in die Zeit, die vollkommene Actualität derselben ist überzeitlich, fällt somit der Ewigkeit anheim. Daraus folgt die Seelenunsterblichkeit als denknothwendige Wahrheit; zugleich erhellt auch die alle anderen Perfectionen überragende Bedeutung der moralischen Perfection als des höchsten Abschlusses der menschlichen Gesammtentwickelung. Die im irdischen Zeitleben erreichbare moralische Vollkommenheit entspricht indeß nicht unserer Idee vom Vollkommensein und reicht auch nicht aus, uns glückselig zu machen. Somit fällt das glückselige Sein, das Endziel aller Perfectibilität und Civilität, der Ewigkeit anheim. Reicht die vollkommene Actualität unserer Perfection und die mit ihr verbundene Glückseligkeit über die factisch gegebene Natur des Menschen hinaus, so folgt, daß das Ziel des Menschen wie jenes des Universums übernatürlich sei. Die Übernatürlichkeit des Zieles der menschlichen Perfectibilität und Civilität involvirt aber auch einen übernatürlichen Anfang der menschlichen Entwickelung und Civilität, und dieser kann nur in dem, dem ersten Menschen zu Theil gewordenen Geschenke der Sprache bestehen. Mit der gottverliehenen Sprache waren die Bezeichnungen jener Intelligibilien gegeben, deren Complex den Inhalt der Metaphysik, Moral und Religion constituirt. So war also die mit der Sprachverleihung verbundene Uroffenbarung eine Mittheilung jener Ideen, welche der gesammten menschlichen Culturentwickelung zu Grunde liegen. Sie würde aber den Bedürfnissen des Zeitmenschen nicht ausreichend entsprochen haben, wenn sie außer den rationalen Wahrheiten nicht auch supraintelligible Elemente als Complement enthalten hätte, weil ohne dieses Complement das ausreichende Verständniß der moralischen Ordnung gefehlt haben würde. Jene supraintelligiblen Elemente sind die mit dem Wesen aller wahren und ächten Religion gegebenen Mysterien, welche den gemeinsamen Inhalt der menschlichen Urreligion und des Christenthums bilden, so daß also die mit der entwickelteren christlichen Wahrheit im Wesen identische Urreligion einen wesentlich supranaturalen Inhalt hatte, welcher der moralischen Aufgabe des Zeitmenschen angepaßt und geeignet war, ihm zur Orientirung in dem gesollten Streben nach den Zielen seiner ewigen Vollendung zu dienen.

Der supranaturale Lehrinhalt der Offenbarung ist wesentlich supraintelligibel und kann daher nicht mittelst des Intellectes verfaßt werden. Es muß demzufolge im Menschen außer dem Intellecte noch ein anderes geistiges Vermögen vorhanden sein, welches zum Intellecte ebenso im

Digitized by Google

Verhältniß der Uberordnung steht, wie der Intellect gegenüber dem Vermögen sinnlicher Apprehensionen; wie der Intellect suprasensibel ist, so muß jene höhere Vermöglichkeit eine supraintelligible sein. Sie ist eine natürliche Fähigkeit ihrer Wurzel nach, übernatürlich mit Bezug auf ihr Object. Das eigentliche Object dieser Vermöglichkeit ist Gott als Essenz der Essenzen, welche im Unterschiede von den Intelligibilien incomprehensibel, aber doch in ihren geheimnißvollen Wirkungen apprehensibel ist. Diese Apprehensionen haben statt in den inneren Acten des christlichen Glaubens und Liebens, in welchen das absolute Object unseres Erkennens und Begehrens ergriffen, und auf freilich höchst unvollkommene Weise die zukünftige Anschauung Gottes und innigste Einigung unseres Wesens mit ihm anticipirt wird.

Der Inhalt des supraintelligiblen Erkennens ist das Mysteriöse. Mysteriös ist für unseren Intellect gemeinhin die Essenz. Nun gibt es außer der absoluten Essenz auch Essenzen der geschöpflichen Dinge; daher die Unterscheidung zwischen übernatürlichen und natürlichen Mysterien. Die natürlichen Mysterien betreffen die gottgeschaffenen Essenzen der Dinge, die übernatürlichen Mysterien alles über die natürliche Ordnung der Dinge Hinausreichende, somit vor Allem die göttliche Essenz selber und alles durch dieselbe auf Grund der schon bestehenden natürlichen Ordnung Causirte, was der zweiten Schöpfung angehört. Das Vorhandensein der natürlichen Mysterien ist auf eigenartige Weise mit der Nothwendigkeit einer Offenbarung übernatürlicher mysteriöser Wahrheiten verknüpft. Obschon nämlich die Moral auf dem Grunde der gottgeschaffenen natürlichen Ordnung steht und ein derselben gemäßes Handeln involvirt, so läßt sich doch in Folge des Vorhandenseins natürlicher Mysterien die sittliche Ordnung ohne die Offenbarung übernatürlicher Wahrheiten nicht so vollkommen erkennen, als es zu einem der Idee der sittlichen Ordnung entsprechenden Handeln nothwendig ist. Die drei Hauptpunkte der moralischen Ordnung sind Gesetz, Strafe, Sühnung. Das Gesetz umfaßt die Pflichten des Menschen gegen Gott und gegen die Mitmenschen. Die Pflichten gegen Gott zerfallen in innere und äußere; die innere Pflicht ist die Liebe zu Gott über Alles, die äußeren Pflichten beziehen sich auf die Acte der Gottesverehrung. Eine vollkommene Erfüllung der Religionspflichten ist nicht denkbar ohne Beseelung des menschlichen Innenlebens durch den göttlichen Geist der Gnade und Erleuchtung, ohne eine ausreichende Information des religiös gestimmten Menschen durch die in der Offenbarung gegebenen

Digitized by Google

Aufschlüsse, ohne eine durch Gott selber gestiftete Ordnung und Organisation des menschlichen Religionslebens. Ebenso gibt es gewisse Pflichten gegen den Mitmenschen, welche ohne christliche Offenbarung sicher nicht zur allgemeinen Anerkennung gelangt wären, und zufolge der Opfer schwerer Selbstverläugnung, welche sie dem menschlichen Selbstwillen auferlegen, ohne die Heilsgnaden des Christenthums kaum erfüllbar sein möchten. Wenn das moralische Gesetz in Beziehung auf eine vollständige und allumfassende Erkenntniß und Erfüllung seiner Forderungen wenigstens indirect die Nothwendigkeit eines supranaturalen Principes erweist, so ergibt sich eine solche direct in Ansehung der Unmöglichkeit, das Strafmaß der moralischen Verschuldigungen durch die natürliche Vernunfteinsicht zu bestimmen. Da uns die Essenz der Dinge verhüllt ist, so können wir die moralische Schuldhaftigkeit menschlicher Handlungen nur relativ bestimmen; wir können den in ihnen bethätigten Grad der Freiwilligkeit und Selbstmächtigkeit nicht exact angeben, haben nur eine generelle Anschauung von der geistigen Deformität der Sünde, ermangeln des genauen Einblickes in die durch die einzelnen bösen Handlungen causirte Störung und Alteration der moralischen Ordnung. Das Verhältniß solcher Handlungen zu der gottgesetzten ewigen Ordnung der Dinge kann sich unserer geistigen Anschauung erst nach Ablauf der irdischen Zeiten enthüllen; wenn wir nun dennoch eine für unser sittliches Bedürfniß ausreichende Orientirung haben sollen, so kann uns diese nur durch Offenbarung zu Theil werden. Bloße Vernunftideen über die Verwerflichkeit und Strafwürdigkeit des moralisch Bösen reichen nicht aus, die ungestümen, leidenschaftlichen Antriebe, Regungen und Begehrungen niederzuhalten; das moralische Gesetz bedarf einer nachdrucksvollen Sanction, welche selbst verhärtete Gemüther zu erschüttern geeignet ist; und dieß sind die durch die Offenbarung angedrohten furchtbaren Strafgeschicke, welche sich dereinst in den ewigen Peinen der Verworfenen enthüllen werden. Über die Art und Weise einer zweckentsprechenden Wiedergutmachung befindet sich ein lediglich auf sich selber angewiesenes Vernunftdenken im Zustande völliger Rathlosigkeit; die moralische Besserung eines sittlich Verirrten kann nicht als Sühnung des vorausgegangenen unsittlichen Handelns gelten, weil sie dasselbe nicht ungeschehen machen kann, und das Gute auch ohne vorausgegangene böse Handlungen Pflicht und Schuldigkeit ist. Der Gebesserte müßte demnach ohne den durch ein unmittelbares göttliches Wort ihm zugesicherten Trost der Vergebung

Digitized by Google

auf ewig den nagenden Wurm des Schuldgewiſſens in ſich tragen. Die Umwandlung eines Sünders in einen vor Gottes Augen Gerechten iſt, wie Manzoni ebenſo ſchön als treffend in ſeiner Morale cattolica ſagt, ein Wunder des Chriſtenthums. Dieſes Wunder gründet aber in Sachverhalten, welche uns durch den ſupraintelligiblen Lehrinhalt des Chriſtenthums aufgeſchloſſen werden; der menſchgewordene Gottesſohn, welcher durch ſein heiliges Sühnleiden für alle menſchliche Schuld der ewigen Gerechtigkeit vollgiltige Genugthuung leiſtete, und das durch Glaube und Liebe vermittelte Theilhaben an dem Verdienſte des alle Sünde und Schuld überwiegenden heiligen Leidens Chriſti iſt der Kerninhalt der myſteriöſen Offenbarungswahrheit, in deren Lichte mit der göttlichen Erhabenheit und dem furchtbaren Ernſte der ſittlichen Wahrheit zugleich auch die im ewigen Rathſchluſſe Gottes vorgeſehenen Mittel der Rettung, Heiligung und Vollendung der von Gott abgeirrten Menſchheit offenbar werden.

Iſt die moraliſche Ordnung ohne die dem ſupranaturalen Glaubensbewußtſein angehörigen myſteriöſen Wahrheiten nicht verſtändlich, ſo müſſen dieſe bereits in die älteſte Religionsoffenbarung aufgenommen geweſen ſein; und in der That finden ſich in den älteſten Religionstraditionen der Heidenvölker Nachklänge der einem primitiven Religionsglauben angehörigen Lehren über die göttliche Dreieinheit, Erbſünde, Erlöſung, Exiſtenz engliſcher Weſen und andere nicht durch bloße Vernunft erweisbare Religionsdogmen, deren vollſtändiger und vollentwickelter Inbegriff das chriſtliche Religionsbewußtſein conſtituirt. In erkenntnißtheoretiſcher Beziehung erſcheinen die einzelnen dogmatiſch formulirten Myſterien des übernatürlichen Glaubensbewußtſeins als die uns bekannten Folgerungen aus unbekannten Prämiſſen, und treten in dieſer Hinſicht in ein analogiſches Verhältniß zu den Axiomen der rationalen Wiſſenſchaften. Wie wir ſie nicht aus höheren Wahrheiten abzuleiten vermögen, ſo vermögen wir auch ihre innere Verbindung untereinander nicht geiſtig zu erfaſſen, da uns die Kenntniß der verbindenden Mittelglieder fehlt; es ſteht uns zwar feſt, daß ſie ein harmoniſch geordnetes Syſtem von Wahrheiten bilden müſſen, wir haben indeß keinen Einblick in dieſe Harmonie. Haben die dogmatiſchen Sätze des geoffenbarten Glaubens in logiſcher und ontologiſcher Beziehung die Bedeutung von Axiomen, ſo erſcheinen ſie in pſychologiſcher und chronologiſcher Hinſicht als Theoreme, ſofern ſie als nicht durch ſich ſelbſt evidente Sätze bewieſen werden müſſen, aber nicht durch

Digitized by Google

innere Gründe, sondern durch äußere von offenbarungsgeschichtlichen Thatsachen hergenommene Beweise erhärtet werden.

Wir entnehmen aus dem Gesagten, daß Gioberti zum strengsten theologischen Positivismus sich bekennt, der jede speculative Ergründung der Dogmen ausschließt. Ist unserem geistigen Blicke das Wesen der Dinge verhüllt, so kann es überhaupt keine speculative Erkenntniß geben; die Aufgabe des philosophischen Nachdenkens kann nur sein, einen zureichenden Erklärungsgrund für das Vorhandensein des Jnintelligiblen in den natürlichen und übernatürlichen Dingen zu ermitteln, und dieser ist ihm in dem mit der denknothwendigen Idee des Seienden unlöslich verknüpften Gedanken des göttlichen Machtwirkens gegeben. Das göttliche Thun und Wirken ist aber Gegenstand der inneren und äußeren, natürlichen und geschichtlichen Erfahrung; somit kann die Aufgabe der philosophischen Forschung nur darin bestehen, diese vierfache Art der Erfahrung zur Idee des Seienden in Beziehung zu setzen und aus derselben zu verstehen. Philosophischen Gehalt gewinnt die menschliche Erfahrung dadurch, daß sie in unserem Denken von der Idee des Seienden durchgeistet wird; da nun das Seiende, welches von Gioberti der Idee selber gleichgesetzt wird, außer und über dem menschlichen Geiste west, so versteht der Mensch die Dinge nicht aus sich, sondern einzig aus Gott, und zwar insoweit, als sich Gott dem menschlichen Geiste vernehmbar macht. Gioberti leitet die Erkenntniß der Axiome der natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten ausdrücklich aus dem Vernehmen des Sprechens des göttlichen Logos ab, nur mit dem Unterschiede, daß derselbe in unserem Vernehmen der Axiome der natürlichen Erkenntniß als Verbum interius sich bethätige, während er in der Offenbarung der mysteriösen übernatürlichen Dogmen als äußerlich vernehmbares Gotteswort zu uns Menschen spreche.[1]

Diese Anschauungsweise Gioberti's fordert unwillkürlich zu einem Vergleiche mit den hieher bezüglichen Anschauungen Rosmini's heraus, welcher, soweit es sich um eine vollwuchtige Betonung des supranaturalen Elementes handelte, einem Gioberti sicherlich nicht nachstand, aber das rationale Element in der Erkenntniß des Übernatürlichen nicht in jener Weise wie Gioberti preisgeben wollte. Er konnte dieß nicht wollen, da ihm das vom menschlichen Intellecte angeschaute Essere ideale nach seiner objectiven Seite die absolute Vernunft ist, in deren Lichte

[1] Teorica, not. 39.

Digitized by Google

der Mensch denkt und die Dinge geistig erfaßt. Da nun auch die geoffenbarten Wahrheiten in diesem Lichte erkannt werden, so muß auch ihre Erkenntniß einen rationalen Charakter an sich tragen, weil ohne denselben überhaupt von einem Erkennen keine Rede sein könnte. Gioberti's Annahme eines Vermögens supraintelligibler Apprehensionen wird von Rosmini schlechthin verworfen. Sofern Gioberti das Supraintelligible selbst in die natürliche Ordnung der Dinge hineinträgt, scheint er nach Rosmini's Dafürhalten den essentiellen Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung zu verkennen, und demzufolge auch der in der Natur der Sache begründeten Unterscheidung zwischen natürlicher und geoffenbarter Theologie nicht gerecht werden zu wollen. In der That gibt es für Gioberti keine natürliche, sondern nur eine geoffenbarte Theologie, die entweder in reiner ungetrübter Gestalt existirt, wie in der Religion des Anfanges, in der alttestamentlichen mosaischen Religion und in der katholischen Religiösität, oder in entstellten und entarteten Formen, wie die von der reinen Überlieferung abgeirrten Religionen des vorchristlichen Heidenthums und die durch häretische Irrungen entstellten christlichen Religionsbekenntnisse. Allerdings will auch Rosmini der natürlichen Theologie keinen von der Offenbarung unabhängigen Bestand zuerkennen, läßt sie vielmehr auf Grund der in die Urzeit des menschlichen Geschlechtes zurückreichenden und aus einer ursprünglichen göttlichen Offenbarung entspringenden Religionsüberlieferung entstehen, und sieht in ihr nur einen ersten, höchst unvollkommenen Ansatz der im Lichte der geoffenbarten Wahrheit sich vollendenden Erkenntniß. Er gesteht ferner zu, daß die ihr angehörigen Erkenntnisse nicht gleich den auf Perception beruhenden Erkenntnissen positive Erkenntnisse seien;[1] das göttliche Wesen ist nicht gleich den äußeren Sinnendingen und unserer Seele ein Gegenstand unmittelbarer Erfahrung, sondern wird von uns nur als denknothwendige reale Ursache des Weltdaseins erfaßt. Rosmini läßt die Idee der absoluten Weltursache durch das sogenannte integrative Denkverfahren erreicht werden,[2] welches bei Rosmini überhaupt die Mängel der menschlichen Erkenntniß zu decken, und das von Gioberti angenommene Inintelligible zu beseitigen die Bestimmung hat. Nur schließen allerdings sowol das von Gioberti angenommene Inintelligible, als auch das von Rosmini als nöthig erkannte Integrations-

[1] Vgl. Rosmini's Antropologia rivelata I, pp. 32 sgg.
[2] Vgl. Bd. I, S. 350.

Digitized by Google

verfahren das Bekenntniß an sich, daß es keine unmittelbaren ideellen Wesensapprehensionen gebe; sowol Rosmini als auch Gioberti beschränken das intellective Erkennen auf das Denknothwendige, was bei Rosmini zufolge seines Fußens auf einer aprioriſchen alles Seiende umschließenden Vernunftidee consequenter Weise auf einen absoluten Vernunftrationalismus hinführen müßte, während Gioberti das von ihm postulirte Erkennen des Seienden in seiner concreten Realität wegen Nichterfassung jener geistigen Thätigkeit, in welcher das centrale Wesen der Dinge und deren ideelle Verknüpfung apprehendirt wird, als unerreichbar erklären, und den menschlichen Intellect ausschließlich an die Selbstbekundungen Gottes im objectiven Weltdasein verweisen muß. Nicht, als ob es bei Gioberti an speculativen Denkapprehensionen fehlte; seine Denkrichtung ist vielmehr eine durchaus speculative, und seine Idee des Supraintelligiblen lediglich ein Bekenntniß der Nichtvollziehbarkeit der dem menschlichen Geiste als absolutes Ideal vorschwebenden Erkenntniß der Dinge aus ihren gottgedachten Ideen. Das dreieine göttliche Sein ist ihm nicht etwa eine dem ideellen Verständniß schlechthin entrückte positive Glaubenssatzung, sondern der dogmatisch formulirte Ausdruck der absoluten Concretheit des göttlichen Seins, und als der Urtypus aller Concretheit das tiefsinnigste aller dem menschlichen Verstande aufgegebenen Räthsel,[1] dessen exacte Fassung die dogmatische Formel ist. Diese ist ihm die supraintelligible Quelle seiner speculativen ontologischen Grundformel, sofern der durch das Trinitätsdogma ausgedrückte real productive Lebensvorgang in Gott das Prototyp des creativen Wirkens Gottes ist. Somit wird ein supraintelligibler Vorgang zum letzten Erklärungsgrunde der ontologischen Grundwahrheit, auf welcher Gioberti's philosophisches Gesammtsystem ruht, womit nichts Anderes gesagt ist, als daß alle speculative Erkenntniß das Unbegreifliche zu seiner Unterlage hat, und demzufolge auch nie zum wahrhaften Begreifen gelangen kann. Gioberti hat eben die Idee des Absoluten nicht erfaßt, wie er gemeinhin auf die Erfassung von Wesensgedanken verzichtet. Daraus erklärt sich die charakteristische Eigenthümlichkeit seiner Speculation, welcher zufolge sich ihm alle seine speculativen Apprehensionen in Urtheilen formuliren; sie deutet an, daß in seiner Speculation die Simplex apprehensio rei fehlt, und daß er die Idee eines bestimmten Dinges nur in Verbindung mit einem bestimmten Nebenbegriffe zu erfassen weiß, welcher

[1] Vgl. Gioberti's Filosofia della revelazione, p. 295 sg.

Digitized by Google

ihm die dialektische und discursive Entwickelung der Idee ermöglichen muß. So weiß er den Gedanken des göttlichen Seins nur in Verbindung mit dem Gedanken der creativen göttlichen Thätigkeit zu entwickeln, wobei dasjenige, was Gott an sich und abgesehen von seinem creativen Thun ist, unbestimmt bleiben muß, und somit die Idee des absoluten Seins als solchen in den dunklen Grund einer unerforschlichen Verborgenheit zurücktritt. Demzufolge muß auch über Allem, was aus den unergründlichen Tiefen der göttlichen Causalität herausgesetzt wird, der Schleier eines undurchdringlichen Geheimnisses liegen, was an sich gewiß ein sehr wahrer und tiefsinniger Gedanke ist, aber nicht so weit ausgedehnt werden darf, daß damit dem menschlichen Geiste die Erhebung in die ewig lichten Höhen der idealen Apprehension verwehrt und der Einblick in die überzeitliche Verknüpfung der in der natürlichen und geschichtlichen Erfahrung gegebenen Dinge schlechthin verschlossen wäre. Dieß ist im Grunde auch Gioberti's Meinung nicht;[1] er weiß jedem der geoffenbarten Dogmen eine speculative Seite abzugewinnen, muß also auch einen in der speculativen Erfaßbarkeit der Dogmen begründeten inneren Zusammenhang derselben zugeben, welcher sich unmöglich dem denkenden Geiste entziehen kann. Aus der harmonischen Einheit der Dogmen muß eine einigende Grundidee resultiren, die zuhöchst wol keine andere, als jene des göttlichen Wesens in dessen Bethätigung nach Außen sein kann; da aber Gott sich nur als dasjenige offenbaren kann, was er an sich ist, so muß seine Bethätigung nach Außen als Reflex seines inneren Wesens genommen werden, in der Erkenntniß dessen, was Gott uns geworden ist, muß auch eine Erkenntniß dessen, was er an sich ist, enthalten sein. Dem steht nicht entgegen, daß das im göttlichen Wirken nach Außen Gesetzte ein Werk der souverainen, absolut freien göttlichen Wahl ist; Gott offenbart sich hierin als die absolute Persönlichkeit, deren Idee die höchste aller dem menschlichen

[1] I sovrintelligibili rivelati, presi isolatamente, e, per cosi dire, alla spezzata, si affacciano allo spirito come un non so che di arbitrario, di frivolo, di capriccioso. E cosi dee parere, perche altrimenti non sarebbero sovrintelligibili. Ma se si considerano nel loro complesso, e nelle loro attinenze reciproche, cosi fra loro, come cogl' intelligibili, l' aspetto si muta, e si ravvisa fra questi varii elementi un' armonia tale, che, togliendosi, o dimezzandosi, o alterandosi il sovrintelligibile, ne scapitano più o manco le verità razionali. Il sovrintelligibile rivelato fa parte dell' Idea perfetta: senza di esso la cognizione ideale è tronca, dimezzata, caligante, e scema del suo proprio e nativo splendore. Introduz. I, c. 8.

Digitized by Google

Geiste erfaßbaren Ideen ist, und den von Gioberti gesuchten Begriff der absoluten Concretheit in prägnantester Fassung suggerirt, überdieß aber auch den absoluten Stützpunkt einer in der Idee des Absoluten sich vermittelnden Wahrheitserkenntniß darbietet. Welche Lichter von hier aus auf die kirchliche Dreieinigkeitslehre, auf das Dogma vom Gottmenschen Christus, auf die christliche Lehre vom Menschen in dessen dreifachen zeitlichen Stande u. s. w. fallen, ist an dieser Stelle nicht näher zu erörtern; es genüge constatirt zu haben, daß das Gioberti'sche Gebiet des Supraintelligiblen mit dem specifischen Erkenntnißgebiete einer auf concrete Idealapprehensionen gestützten speculativen Theologie coincidirt. Daher kann auch die speculative Erkenntniß der kirchlichen Dogmen nicht mit Gioberti[1] auf eine bloß analogische Erläuterung derselben restringirt werden; in den harmonischen Verhältnissen, welche das speculativ durchdrungene Dogma aufweist, sind Ideen ausgedrückt, welche nicht bloße Gleichnisse des Wahren, sondern wirkliche Wahrheiten sind, wie wenig auch der zeitliche Menschenverstand die göttlichen Tiefen derselben zu ergründen vermögend sein mag. Gioberti's Behauptung, daß das Symbolische in den Dogmen bloß ihre rationale Fassung, nicht aber ihren supranaturalen Inhalt betreffe, ist nur eine einseitige Antithese zur entgegengesetzten Behauptung der von ihm bekämpften rationalistischen Theologen, welchen der supranaturale Lehrgehalt des Dogma als Symbol einer rationalen Wahrheit gilt. Das Stehenbleiben bei der bloßen Antithese gegen die rationalisirende Umdeutung der Dogmen heißt auf geistige Überwindung des Rationalismus verzichten. Dieser wird nur dadurch überwunden, daß der gesammte Lehr- und Geschichtsinhalt der supranaturalen Weltanschauung als Offenbarung und Selbstenthüllung der Gedanken einer ewigen Weisheit, als Durchleuchten und Durchgreifen höchster Ideen und Gedankenmächte im menschlichen Zeitdasein aufgefaßt und verstanden wird. Damit ergibt sich dann auch die höchste und innerlichste Vermittelung des Gegensatzes von Idee und Factum, die von Gioberti wol angestrebt wird, aber zufolge seiner Nichterfassung des eigentlichen Wesens der Idee nicht vollkommen actuirt werden kann. Rosmini scheint von dieser Vermittelung völlig absehen zu wollen, wenn er zwischen negativ-idealen und contingenten Wahrheiten der geoffenbarten Theologie unterscheidet; Gioberti bleibt seinerseits dabei stehen, das Contingente, d. i. das Wunder als Zeichen

[1] Teorica §§ 92 sgg.

Digitized by Google

der Idee oder Wahrheit zu fassen,[1] wie er wol von seinem Standpunkte aus nicht anders kann, obschon er Beides: Dogma und Wunder, d. i. Verum und Factum, auf dem Offenbarungsgebiete in ein enges Verhältniß zu einander zu setzen bemüht ist.

Gioberti wählt für die dem Offenbarungsgebiete angehörigen Vera und Facta die Bezeichnungen „suprainteligibel" und „supranatural"; das Supranaturale bedeutet in der Ordnung der Facta, was das Suprainteligible in der Ordnung der Ideen zu bedeuten hat.[2] Suprainteligibles und Supranaturales sind unzertrennliche Correlate; das Supernaturale ist das im Bereiche der Existenzen actuirte Suprainteligible. Das Supranaturale fällt sonach unter das dritte Glied der ontologischen Grundformel, während das Suprainteligible unter das erste Glied derselben fällt. Das Supranaturale ist seinem Wesen nach das Wunderbare, welches dem im Suprainteligiblen sich darstellenden Mysteriösen entspricht und durch die recreative Thätigkeit Gottes actuirt wird, um auf Grund des durch die Creation gesetzten Kosmos einen neuen spirituellen Kosmos in's Dasein zu rufen. Gioberti beschränkt die Aufgabe der speculativen Forschung auf die Erweisung der Realität dieses spirituellen Kosmos unter Verzicht auf eine ideelle Durchdringung desselben. Die natürliche und übernatürliche Ordnung sind, obwol ihrem Begriffe nach von einander unterschieden, doch auf's Engste in einander verschlungen, wie sie auch ein gemeinsames Princip, die übernatürliche creative Thätigkeit haben. Das übernatürliche Princip involvirt ein übernatürliches Thätigkeitsziel, daher die übernatürliche Ordnung die denknothwendige Ergänzung der natürlichen Ordnung ist. Alle gesunde Philosophie hat die Anerkennung eines übernatürlichen Principes und Zieles des kosmischen Daseins zu seiner denknothwendigen Voraussetzung; die Nichtbeachtung derselben hat alle beklagenswerthen philosophischen Verirrungen der alten und neuen Zeit, den Emanatianismus, Polytheismus, Atheismus, sowie den theologischen Rationalismus und Unglauben unserer Tage zur Folge gehabt. Das Wunder hat für die Geschichte dieselbe Bedeutung, wie das Mysterium für die Doctrin; wie die des Mysteriums entbehrende Doctrin flach und hohl ist, so ist die Geschichte ohne Wunder unverständlich und bei einer derartig verflachten Geschichtsauffassung eine

[1] Teorica §§ 131 sgg.

[2] Introduz. I, c. 8.

Digitized by Google

Philosophie der Geschichte schlechthin unmöglich. Was man in Frankreich heutzutage Philosophie der Geschichte nennt, ist mehr oder weniger ein Gewebe aus leeren Allgemeinheiten, unzusammenhängenden Abstractionen, geistreichen Bizarrerien, unbegründeten Hypothesen; um eine wirkliche Philosophie der Geschichte zu gewinnen, haben die Italiener auf den seiner Zeit von ihnen vernachlässigten und von den Franzosen frivol mißdeuteten Vico zurückzugreifen, welcher in seiner Scienza nuova den schwerwiegenden Satz aufgestellt und begründet hat, daß die Anerkennung einer übernatürlichen Ordnung die unerläßliche Bedingung des Verständnisses der idealen Geschichte der Menschheit sei.

Der gottgewollte Zweck der Wunder war die Vorbereitung, Begründung und Ausbreitung des Christenthums,[1] welches die vollentwickelte supranaturale Ordnung des menschlichen Zeitlebens darstellt. Um diese Ordnung vollkommen zu verstehen, ist das Christenthum unter einem fünffachen Gesichtspunkte als Offenbarung, Erneuerung, Religion, Lebensordnung und civilisatorische Macht in's Auge zu fassen. Als geoffenbarte Wahrheit stellt die christliche Lehre die Wiedererneuerung und den vollentwickelten Inhalt der ursprünglichen Religionswahrheit des menschlichen Geschlechtes dar; sie umfaßt den Gesammtinhalt der supranaturalen Ordnung und klärt über deren Entwickelung bis zu ihrer absoluten jenseitigen Vollendung auf. Der wunderbare Zusammenklang der ersten Capitel des ältesten biblischen Buches mit dem erhabenen Lehrinhalte der Evangelien stellt den Concent der christlichen Wahrheit mit der ältesten religiösen Lehrüberlieferung in ein überraschendstes Licht; der in den neutestamentlichen Schriften entwickelte religiös-moralische Lehrgehalt bewahrheitet sich durch seinen unmittelbaren Eindruck auf Geist und Gemüth des Wahrheit suchenden und für Höchstes, Edelstes empfänglichen Menschen als eine Lehre göttlichen Ursprunges. Die absolute Vollständigkeit der Lehraufschlüsse der christlichen Wahrheit schließt die Möglichkeit einer noch weiter folgenden und künftigen Zeiten vorbehaltenen Wahrheitsoffenbarung höheren Grades aus. Als Menschheitserneuerung schließt das Christenthum die übernatürliche Thatsache der Menschwerdung und Erlösung in sich, welche aus ihrer Correlation mit dem Factum des Sündenfalles und seiner Folgen zu verstehen ist. Das harmonische Ineinandergreifen der auf Sündenfall und Erlösung bezüglichen Lehren und die der gesunden unbefangenen Auffassung des

[1] Teorica §§ 152 sgg.

Digitized by Google

menschlichen Wesens entsprechende Ausprägung derselben im katholisch-kirchlichen Bekenntniß darf gleichfalls als ein bedeutsames Argument für die Wahrheit der geoffenbarten Lehre genommen werden, welcher gegenüber die von deistischem Standpunkte erhobenen Einwendungen sich als Flachheiten erweisen. Als Religion ist das Christenthum das lebendige Band zwischen Gott und den Menschen, und erweist sich als solches in der Heilsgnade, in den Sacramenten und im Opfer. Die Gnade hat den inneren Lebensverkehr mit Gott zu vermitteln, dem Menschen die ausreichende Befähigung zur Erfüllung seiner moralischen Pflichten und die continuirliche Richtung auf sein übernatürliches Ziel zu ertheilen. Sie gibt die Anregung zu allem guten Wollen, ist die Seele der Tugenden der Demuth, des Vertrauens, des christlichen Gebetes. Ihr Zusammenbestehen mit der Willensfreiheit ist ein undurchdringliches Geheimniß, welches aber seinen Reflex in der eben so schwierig zu erklärenden Vereinbarkeit der Willensfreiheit mit den natürlichen psychologischen Antrieben des Handelns hat, daher die rationalistische Läugnung der Gnade auf Seichtigkeit des Denkens beruht. Die äußere, dem Wesen des Menschen wunderbar angepaßte Vermittelung des religiösen Lebens vollzieht sich in den Sacramenten und im Opfer, welches letztere aller Religion als solcher wesentlich ist, daher es kaum irgend eine Religion ohne Opfer geben dürfte. Das dem christlichen Culte wesentliche Opfer ist das Kreuzesopfer Christi, welches nach seiner religiösen und sittlichen Bedeutung jeden anderen Opferdienst überragt und in seiner Perpetuirung durch den liturgischen Opferdienst der Kirche die Quelle des tiefsten Andachtslebens, der perpetuirlichen religiös-sittlichen Neubelebung ist. Die Einwendungen gegen die Denkmöglichkeit des kirchlichen Transsubstantiationsdogmas entfallen schon aus dem Grunde, daß uns die Kenntniß der Essenzen der Dinge entzogen ist; die Zweifel an der Wahrheit des kirchlichen Dogma haben eben nur im Mangel jener Kenntniß ihren Grund. Als Lebensordnung ist das Christenthum eine durch ihre besonderen Gesetze geregelte und von einer göttlich eingesetzten Leitgewalt regierte Societät, die als Gemeinde der glaubenden und die ewige Vereinigung mit Gott suchenden Menschen von den kirchlichen Dienern des Heiles das unverfälschte Wort der christlichen Wahrheit vernehmen und in der lebendigen Gemeinschaft mit Gott erhalten werden soll. Diese doppelte Function des kirchlichen Ministeriums involvirt eine doppelte Machtausrüstung der Kirche, die als Bewahrerin des in ihr hinterlegten göttlichen Wahr-

Digitized by Google

heitswortes eine in Sachen des Glaubens irrthumslose Lehrauctorität darstellen und mit der Macht, über die in ihr hinterlegten Gnadenschätze zum Heile der Gläubigen zu verfügen, ausgerüstet sein muß. Eben so liegen Einheit, Allgemeinheit und perpetuirliche Dauer im Begriffe der auf dem Grunde der gottgeoffenbarten Wahrheit stehenden kirchlichen Gemeinschaft, wodurch auch die charakteristischen Unterschiede der kirchlichen Leit- und Regierungsgewalt von jedem anderen Regimente in Bezug auf Umfang, Dauer und Rechtsbeständigkeit, und nicht minder auch der Modus der Vererbung und Übertragung der kirchlichen Gewalten, sowie die persönlichen Verpflichtungen der Träger des kirchlichen Weihedienstes bedingt sind. Alle Einrichtungen der Kirche deuten auf einen überweltlichen Charakter der kirchlichen Societät hin, unter dessen Voraussetzung allein sie auch dazu befähiget ist, die höchste civilisatorische Macht des menschlichen Zeitlebens zu sein.

Gioberti faßt das Christenthum als Ursache und Vehikel der Civilisation. Beide, Christenthum und Civilisation, haben Princip und Ziel mit einander gemein; sie bilden aber ihrem Begriffe nach zwei von einander verschiedene Ordnungen, welche nur in ihrem historischen Anfange und in ihrer letzten Entwickelung ineinanderfallen; denn nur Anfang und Endabschluß beider sind rein übernatürlicher Art. Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß im Stande ihrer zeitlichen Geschiedenheit die Religion den Vorrang vor der Civilisation behauptet; daher die Anschauung Jener falsch ist, welche das Verhältniß beider zu einander umgekehrt auffassen und in der Religion bloß ein Vehikel und Product der Civilisation anerkennen wollen. Nicht minder verkehrt ist aber die Ansicht jener Mystiker und Theosophen, welche alle Weltbildung verachten, oder jener excessiven Supranaturalisten, für welche es keine natürliche und rationale Ordnung, sondern nur lauter Wunder und Übernatur gibt. Der Streit über den Vorrang der einen Ordnung vor der anderen hat sich auch auf das politische Gebiet verpflanzt und kam im Mittelalter als Streit zwischen Sacerdotium und Imperium zum Ausbruch; die brutale Unterordnung des Religiösen unter das Weltliche liegt in der natürlichen Consequenz zweier falscher politischer Extreme, des despotischen und demokratischen Regimentes. Daraus erhellt aber zugleich auch, daß die Kirche als Hort der bürgerlichen Freiheit und der bürgerlichen Ordnung selbst auch eine unabhängige und der bürgerlichen Societät übergeordnete Stellung behaupten müsse, ohne daß jedoch diese zur unbefugten Einmischung in rein Weltliches

Digitized by Google

mißbraucht werden dürfte. Theokratie ist nicht mit Klerokratie identisch; erstere ist etwas Berechtigtes und Nothwendiges, letztere erscheint in Zeiten, welche die mit unentwickelten bürgerlichen Lebenszuständen verbundene Rohheit der Geister und Sitten hinter sich haben, als anmaßliche Usurpation. Bonald, de Maistre und Lamennais machten sich eines Anachronismus schuldig, wenn sie die mittelalterliche Klerokratie in der modernen Gegenwart restituirt sehen wollten. Diese zeitwidrige Forderung läßt erkennen, daß die genannten, durch glänzende schriftstellerische Eigenschaften hervorragenden Männer über das Verhältniß zwischen geistlicher und weltlicher Bildung verschobene Begriffe hatten; wäre die geistliche Wissenschaft die einzige oder zur Alleinherrschaft berufene, so müßte die Weltbildung als eine alles Idealgehaltes baare, auf reiner Empirie beruhende Erkenntnißweise angesehen werden, Philosophie und Religion schlechthin identificirt werden, während doch der Vorzug der christlichen Religion darin besteht, eine von den Irrungen der vorchristlichen Zeit und Welt freie philosophische Erkenntniß der Weltdinge in's Dasein gerufen und das menschliche Denken mündig gemacht zu haben. Es ist etwas anderes, die berechtigte und nothwendige Unterordnung der Weltbildung unter die Religion zu vertreten, und wieder etwas anderes, das Recht der Weltbildung zur angeblichen Ehre der Religion einfach zu negiren. Die Behauptung, daß die moderne Bildung eine Tochter des Protestantismus sei, ist falsch und der Ehre der katholischen Kirche abträglich; sie darf daher am allerwenigsten von den Apologeten des Katholicismus vorgebracht werden. Diesen obliegt vielmehr, zu zeigen, daß der Katholicismus kein Hinderniß jener Fortschritte war, welche im neuzeitlichen Bildungsleben unläugbar errungen worden sind; man kann es getrost darauf ankommen lassen, zu untersuchen, wer zum wissenschaftlichen Fortschritte der Neuzeit mehr beigetragen habe, ob der protestantische Engländer Baco oder der katholische Italiener Galilei. Die religiöse und philosophische Erkenntniß hat durch den Protestantismus sicherlich nicht gewonnen, und auch die Förderung des politischen Fortschrittes kann der Protestantismus nicht als Prärogativ für sich in Anspruch nehmen, da die mittelalterliche Kirche es an Schützung verfassungsmäßiger Freiheiten nicht fehlen ließ und als Hort der Völker gegen Tyrannei und Unterdrückung sich erwies.

Das Christenthum erweist sich als Grundstütze des civilisatorischen Fortschrittes durch seine Lehre von der natürlichen Gleichheit aller

Digitized by Google

Menschen vor Gott, welche durch drei andere besondere Lehrpunkte bekräftiget wird, nämlich durch die Lehren von der natürlichen Familieneinheit des menschlichen Geschlechtes, vom gemeinsamen Theilhaben des gesammten Geschlechtes an den Segnungen der Erlösung, von der Gemeinsamkeit der letzten und höchsten Bestimmung. Die aus dem Sündenfalle erwachsene natürliche Ungleichheit der Menschen ist eine der Hauptursachen aller Gebrechen, Übel und Zerrüttungen der menschlichen Gesellschaft. Hochmuth und Trägheit waren Ursache, daß man sich bemühte, die Ungleichheit als etwas ganz Natürliches und Ordnungsgemäßes zu vertheidigen, und es ist in der That fraglich, ob die Philosophie ohne Offenbarung je dazu käme, die natürliche Gleichheit der Menschen zu erweisen. Da nun aber ohne Anerkennung derselben die Idee der Humanität ein leeres Wort bleibt, so ist das Christenthum eine unentbehrliche Unterlage aller dem Ideale menschenwürdiger Zustände zugewendeten Bestrebungen, woraus abermals erhellt, daß die unbedingten Lobredner mittelalterlicher Lebenszustände der Sache des Christenthums einen schlechten Dienst erweisen. Das Richtige ist vielmehr, daß die Sache der Religion selber aus der fortschreitenden Civilisation der menschlichen Gesellschaft Nutzen zieht. Ganz gewiß steht es um die Disciplin des Klerus und um die Sittlichkeit des Volkes besser in jenen Zeiten und Ländern, in welchen humanisirte Sitten herrschend sind, als in Zeiten der Rohheit und Barbarei und bei Völkern, deren Civilisation hinter jener anderer Völker zurücksteht. Die wissenschaftliche Vertretung des religiösen Gedankens reflectirt die Bildungszustände des Zeitalters, welchem sie angehört. Die kirchliche Wissenschaft stand niemals in einem höheren Flor, als im 4. und 5. Jahrhundert, wo die Vertreter des christlichen Gedankens zugleich im Besitze einer vielseitigsten Bildung und mit der altclassischen griechischen und lateinischen Literatur innigst vertraut waren;[1] die Meisterwerke der Polemik, christlichen Philosophie und geistlichen Eloquenz gehören dem Zeitalter an, welches für die Kirche mit dem durch Constantin ihr geschenkten Frieden anbrach. Die Scholastiker, welche nach Vorübergang der Barbarei der Völkerwanderungsepoche die theologischen Wissenschaften wiederherstellten, können sich des Charakters des Zeit-

[1] Vgl. die hier von Gioberti skizzirte Entwickelungsgeschichte der kirchlichen Literatur mit jener Rosmini's (Bd. I, S. 30 f.), die von einem anderen Gesichtspunkte aus entworfen ist und den Unterschied der Anschauungsweise Rosmini's von jener Gioberti's charakterisirt.

Digitized by Google

alters, welchem sie angehörten, nicht entäußern, und stehen entschieden hinter den christlichen Literatoren der patristischen Zeit zurück. An die Stelle der glücklichen Mischung zwischen synthetischem und analytischem Denkverfahren trat bei ihnen die ausschließlich synthetische Methode, pedantischer Mißbrauch der Formel, ideenlose Wortlogistik, Vermengung des rationalen und supranaturalen Wahren, die Sucht, auf jede Frage eine Antwort zu finden und Alles zu beweisen. Diese der Scholastik anhaftenden Mängel trugen nicht wenig zu ihrer Discreditirung und zum Verfalle der kirchlichen Wissenschaft bei. Das Wiederaufleben der altclassischen Literatur im 15. Jahrhundert, das Aufkommen der experimentirenden und inductiven Naturkunde, das Hervortreten neuer Denksysteme an der Stelle der Scholastik, die Nothwendigkeit, dem Protestantismus gegenüber auf ein genaueres Studium der patristischen Literatur einzugehen, führten eine neue Blüthezeit der theologischen Literatur herbei, welcher die italienischen Controversisten und französischen Theologen des 17. Jahrhunderts, so wie einige italienische Theologen des 18. Jahrhunderts angehören. Die Ausschreitungen der Philosophie, die Angriffe der Deisten auf die christliche Gläubigkeit riefen die christliche Apologetik in's Dasein, welche in England, Holland, Frankreich, Deutschland in Flor kam, entsprechend dem Bedürfniß dieser Länder, verderbliche Einflüsse abzuwehren, von welchen die südlichen Länder Europas dazumal größtentheils verschont blieben. In der Gegenwart blüht die christliche Apologetik in Frankreich, während der gelehrte Betrieb der theologischen Wissenschaft vornehmlich in Deutschland zu Hause ist. Beiderseits aber hat man den richtigen Weg zu einer wahrhaft fruchtbringenden Behandlung der Theologie noch nicht gefunden, weil man sich nicht auf den Boden des kirchlichen Alterthums stellt und die wissenschaftlichen Traditionen der vergangenen Jahrhunderte nicht nach Gebühr achtet. Es handelt sich sicherlich nicht um bloße Reproduction der Lehren der Vergangenheit; aber dem Grunde, auf dem dieselbe stand, darf die den Bedürfnissen der Gegenwart angepaßte Vertretung des christlichen Gedankens nicht entrückt werden. Durch das Neue, was die heutige Wissenschaft entdeckt, soll das Alte nicht alterirt werden, es soll vielmehr aus dem Alten heraus entwickelt werden.

Gioberti klagt darüber, daß die neuzeitlichen französischen Apologeten des Christenthums sich theils in gehaltloser Schönrednerei gefielen, theils die christliche Wahrheit durch Versetzung mit augenscheinlichen Irrthümern

Digitized by Google

entstellten, welche der gesunden Moral und Politik Eintrag thäten.[1] Ein specieller Anlaß bewog ihn zu einer umständlich motivirten Erklärung gegen Lamennais, welche nicht mehr dem gläubigen, sondern dem mit der Kirche zerfallenen und zu politischen Extravaganzen abgeirrten Lamennais galt. Dieser hatte seiner a. 1840 veröffentlichten Esquisse d'une philosophie, in welcher sein Bruch mit seinen früheren christlichen Ueberzeugungen offen vorlag,[2] rasch eine andere Schrift: Le pais et le gouvernement folgen lassen, welche eine gerichtliche Verurtheilung ihres Verfassers zur Folge hatte. Giuseppe Mazzini richtete an das Pariser Tagblatt Le National ein Schreiben, in welchem er im Namen aller liberalen Italiener den verurtheilten Verfasser zu seiner politisch-literarischen That beglückwünschte. Gioberti sah darin einen Schritt, durch welchen alle an der monarchischen Staatsordnung festhaltenden liberalen Italiener, und namentlich die als Exulanten im Auslande Verweilenden auf das Schlimmste compromittirt seien,[3] und entschloß sich daher zur Veröffentlichung einer umständlich motivirten Verwahrung gegen die Unterstellung einer geistigen Solidarität zwischen den italienischen Patrioten und den Anschauungen Lamennais'.[4] Er bekennt, daß er zu diesem unvermeidlichen Schritte sich schwer entschloß; nicht minder groß ist aber sein Bedauern über den Contrast zwischen dem einstmaligen und jetzigen Lamennais. Allerdings liebte Lamennais von jeher die Extreme; das Excentrische gehört zum Wesen dieses Mannes. Er begann als Ultraroyalist, um als radicaler Republikaner zu enden, gleichwie er als ein alle Rechte der individuellen Vernunft läugnender Anwalt des Christenthums begann, um in einen das positive Christenthum verneinenden Rationalismus umzuschlagen. Sein Hang zu Paradoxien läßt ihn einem J. J. Rousseau ähnlich erscheinen, mit dem er auch das Geschick theilt, vorübergehendes Aufsehen zu erregen und schwachen Menschen den Kopf zu verrücken, ohne eine tiefere fruchtbringende Nachwirkung zu hinterlassen. Sein Lehrsystem über die menschlich Gewißheit ist nach kurzem Lärm verschollen; und ebenso wird sein neuer Abriß der Philosophie bei der anzuhoffenden Wiedererneuerung ächter philosophischer Speculation im Vaterlande Pascal's und Malebranche's vergessen sein. Sein einziger Vorzug ist eine glänzende, bilderreiche

[1] Teorica, § 180.

[2] Vgl. Gioberti's briefliches Urtheil über dieses Buch: Ricordi II, p. 55.

[3] Vgl Gioberti's Brief an Massari: Ricordi II, p. 63.

[4] Lettres sur les doctrines de M. de Lamennais.

Digitized by Google

Diction, von welcher die Armuth an selbsteigenen Ideen verdeckt wird. In seiner katholischen Epoche copirte er Bossuet, Bonald und de Maistre; gegenwärtig plündert er die Werke Schelling's und Hegel's aus und reproducirt auf politischem Gebiete die Ideen des Contrat social. In seine neue Philosophie hat er allerdings noch Einiges aus seiner katholischen Epoche herübergenommen, seine Erörterungen über die Trinität sind augenscheinlich von Bossuet's Gedanken inspirirt; er gibt aber der Trinitätslehre in ihrer Anwendung auf die Kosmologie eine augenscheinlich pantheistische Deutung und verwandelt sie in ein rein philosophisches Theorem. Er gibt zwar vor, den Pantheismus zu verabscheuen; dieß hat er aber mit vielen anderen Anhängern pantheisirender Doctrinen gemein, die insgemein unausweichlich sind, sobald man sich gegen die Wahrheitsoffenbarung des Verbum exterius verschließt. Im Beginne seiner Esquisse hat es den Anschein, als ob er an Malebranche sich anschließen wollte; er geht von der Seinsidee aus, um aus derselben die Existenz Gottes zu erweisen. Er faßt aber das Sein nur in seiner abstracten Einfachheit, ohne die concrete Realität des Seienden als solchen zu erfassen, die zwar auch von Malebranche nicht erwiesen, aber doch stillschweigend vorausgesetzt wurde; diesen Mangel der Malebranche'schen Doctrin nicht bemerkend, war Lamennais unvermögend, dem ihn beherrschenden Gedankenzuge zur Annahme einer alleinzigen Substanz Widerstand zu leisten, und machte die von ihm in ihrer reinen Abstractheit adoptirte Seinsidee zur Unterlage einer Gott und Welt vereinerleienden Lehre. Er spricht wol von einer Weltschöpfung; von einer substanziellen Creation kann aber bei ihm zufolge der Vereinerleiung des göttlichen und mundanen Seins keine Rede sein. Die Lehren von Sündenfall, Incarnation und Erlösung werden von Lamennais ausdrücklich verworfen, die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung und Gnadenhilfe wird von ihm in Abrede gestellt, und zwar durch Argumente, deren Seichtigkeit man bei einem Manne von der Begabung eines Lamennais auf's Äußerste bedauern muß. So ist ihm z. B. das kirchliche Dogma von der Erbsünde deßhalb unwahr, weil es sich mit der Idee des Fortschrittes nicht vereinbaren lasse. Wie tief muß der Mann geistig gesunken sein, welcher die kirchliche Verdammung der unbotmäßigen Auflehnung für eine kirchliche Proscription der politischen Freiheit erklärt! Er besteht auf der Idee einer allgemeinen Freiheit und Brüderlichkeit, ohne auch nur von ferne zu ahnen, daß diese Idee einzig auf Grund der von ihm verworfenen

Digitized by Google

Offenbarungslehre Wahrheit hat und erwiesen werden kann. Seine Anhänger feiern ihn als einen außerordentlichen Mann, als Apostel, Held, Martyrer. Das Richtige ist, daß bei ihm leidenschaftlicher Ungestüm den Mangel an wahrer geistiger Kraft ersetzen muß. Vor seinem Bruche mit Rom galt er in gewissen Kreisen als ein neuer Kirchenlehrer. Lamennais war schwach genug, an seine außerordentliche Mission zu glauben; seine seltsame Zumuthung an den Papst, in einer besonderen Bulle die allgemeinen Menschenrechte zu definiren und sanctioniren, zog jene Katastrophe nach sich, welche ihn mit Papstthum und Kirche zerfallen machte. Sein leidenschaftlicher Haß gegen das französische Königthum und dessen Minister machten ihn blind gegen alle Gefahren, welche im Schooße der wieder zu erneuernden französischen Republik schlummern; die aus der Geschichte der ersten französischen Revolution zu schöpfenden Belehrungen sind für ihn einfach nicht vorhanden. Er hat weit weniger Bedenken gegen die Projecte eines St. Simon und Fourier, als gegen die Person eines Guizot oder Thiers, bloß weil letztere der Sache des Königthums dienen. Daß die Sache der wahren Volksfreiheit nur durch das Mittel des souverainen Königthums aufrecht erhalten werden könne, ist ein ihm völlig fremder Gedanke. Gioberti bezeichnet Lamennais' politische Anschauungen als Ausflüsse einer heterodoxen Philosophie, die zum Heile der menschlichen Gesellschaft durch die vollkommene Wiederherstellung einer katholischen Gläubigkeit überwunden werden müsse.

Gioberti bezeichnet den Pantheismus als die erste und älteste Häresie, welche mit dem Abfalle von dem göttlichen Offenbarungsworte in früheſten Zeiten entstand, und aus welcher alle anderen Irrthümer bis zum gröbsten Fetischismus herab und bis zum raffinirtesten Rationalismus unserer Tage hervorgegangen sind. Er bedauert, daß auch ein Mann von so hoher Begabung und so edler Vornehmheit des Charakters, wie V. Cousin, wenigstens in seinen bis dahin erschienenen Schriften den Einflüssen pantheistischer Denkart, trotz aller hiezu aufgebotenen Denkanstrengungen, sich nicht zu entziehen vermocht habe. Gioberti widmet in einer Beigabe zu seiner Introduzione allo studio della filosofia den philosophischen Lehren Cousin's [1] eine ausführliche Besprechung; er vergißt nicht, im Eingange seiner Besprechung hervorzuheben, daß Cousin den Vorwurf des Pantheismus und einer dem

[1] Considerazioni sopra le dottrine religiose di Vittorio Cousin.

Digitized by Google

positiven Glauben feindseligen Gesinnung ausdrücklich ablehne, und zweifelt nicht, daß es Cousin ferne liege, durch falsche Versicherungen seine Leser täuschen zu wollen. Er versteht eben unter Pantheismus und unter religiöser Gläubigkeit etwas ganz Anderes, als man gemeinhin darunter versteht und nach dem richtigen Begriffe beider zu verstehen hat. Cousin's Definition des Pantheismus ist eigentlich jene des Naturalismus oder des Atheismus; daß er nicht Naturalist oder gar Atheist sei, bedarf keiner ausdrücklichen Versicherung. Pantheismus heißt jene Lehre, nach welcher es nur eine einzige Substanz gibt; und diese Lehre wird in der That von Cousin vorgetragen. Cousin entgegnet, daß er, wenn er von einer einzigen Substanz spreche, das Wort Substanz im Sinne der Platoniker verstehe; es läßt sich indeß unschwer aus verschiedenen Stellen seiner Schriften der Beweis erbringen, daß er eine Pluralität der Substanzen schlechthin negire. Seele und Welt sind ihm Modificationen der Einen und einzigen Substanz, wenn er auch diese seine Ansicht in andere und scheinbar etwas Anderes besagende Ausdrücke kleidet. Er nennt Welt und Seele Phänomene; seine Definition des Phänomenon läßt erkennen, daß er der Seele und Welt die Substanzialität nicht nur in dem Sinne, in welchem die Platoniker eine Substanzialität der Dinge außer Gott verwerfen, sondern gemeinhin abspreche. Es ist wahr, daß er sie Kräfte und Ursachen nenne; wenn aber diese Kräfte und Ursachen eben nur active Bekundungen der absoluten Substanz sind, so sind sie nur nominell außergöttliche Causalitäten. Er kann sich daher auch nicht auf seine Vertheidigung der menschlichen Willensfreiheit berufen; sie widerstreitet eben den Grundanschauungen seiner Philosophie. Wie sollte der menschliche Wille frei sein, wenn Gott selbst in seiner creativen Thätigkeit der Nothwendigkeit unterworfen ist! Cousin erwiedert, daß er von einer Nothwendigkeit des göttlichen Schaffens nur insoweit spreche, als er Gott die Freiheit reflectirten Handelns abspreche, nicht aber die Libertät der Spontaneität; nun geht aber aus seinen anderweitigen Äußerungen hervor, daß die spontane Libertät bloß den äußeren Zwang, nicht aber die innere Nothwendigkeit ausschließe, somit spricht Cousin sowol Gott als dem menschlichen Willen die Freiheit ab. Die Grundvoraussetzungen seines Denksystems lassen auch die von ihm behauptete Seelenunsterblichkeit nicht zu; die Perpetuität der denkenden Substanz reicht für sich allein ohne Perpetuität des Bewußtseins und der Empfindung nicht aus, die individuelle Fortdauer der Seele zu erhärten.

Digitized by Google

Im platonischen Phädon, in dessen Auslegung Cousin seine eigene Anschauung von der Sache andeutet, wird bloß der erste Punkt erhärtet und der zweite nicht philosophisch behandelt; Cousin hält dafür, daß eine streng philosophische Erweisung des zweiten Punktes nicht möglich sein dürfte, daher man ihn vom philosophischen Standpunkte aus als eine erhabene Wahrscheinlichkeit anzusehen habe.

Man könnte dafürhalten, daß die mystische Transscendenz, in welche Cousin die Überzeugung von der individuellen Seelenunsterblichkeit hinaufgerückt sein läßt, eine Art Anerkennung eines suprarationalen Glaubens und einer supranaturalen Ordnung in sich schließe. Dieß wäre jedoch eine irrige Vermuthung. Der Pantheismus involvirt denknothwendig einen theologischen Rationalismus; und in der That läßt auch Cousin keine anderen Offenbarungen als jene der dem menschlichen Geschlechte immanenten Vernunft, keine anderen Inspirationen, als jene der inneren Begeisterung zu. Die äußere geschichtliche Offenbarung wird von Cousin in Abrede gestellt; es gibt für ihn keine Wunder und keine Glaubensgeheimnisse, die kirchliche Glaubenslehre gilt ihm bloß als ein Complex symbolischer Formeln, deren Deutung er der Philosophie anheimgibt. Er wandelt hierin ganz in den Bahnen Hegel's, mit welchem er auch eine dereinstige völlige Umsetzung der Religion in Philosophie als höhere und übergeordnete Form des Denkens anhofft. Er überträgt demnach die Auctorität und Infallibilität der gottgestifteten Kirche auf die Philosophie; die nebenhergehenden Bekundungen achtungsvoller Rücksicht auf die geschichtlich imposante Erscheinung der katholischen Kirche sind natürlich mit großer Restriction zu verstehen, und schließen eine sehr relative Anerkennung derselben in sich. Sie werden mehr als aufgewogen durch die sympathische Anerkennung, welche er der geschichtlichen Bedeutung des Protestantismus zollt. Er bezeichnet Abälard und Descartes als die beiden bedeutendsten philosophischen Genies, welche Frankreich hervorgebracht; dem Gegner Abälard's, Bernhard von Clairvaux, attribuirt er nur eine rein geschichtliche Bedeutung, sofern durch ihn der kirchliche Protest gegen Abälard's Denkkühnheit sich verlautbarte, Descartes' berühmten Nachfolger Malebranche übergeht er schweigend.

Vor und neben Gioberti hatte bereits Rosmini Cousin's philosophische Anschauungen einer Beurtheilung unterzogen.[1] Obschon im

[1] Vgl. Bd. I, SS. 141 f.

Digitized by Google

Wesen der Sache mit Gioberti's Kritik übereinstimmend, sprach er sich doch nicht mit solcher Schärfe gegen Cousin aus, wie Gioberti, dem darum zu thun war, den von ihm perhorrescirten Psychologismus als die Grundwurzel der philosophischen Irrungen Cousin's aufzudecken. Zudem erblickte er in dem philosophischen Ansehen, welches Cousin nicht bloß in Frankreich, sondern auch in Italien behauptete, eine Gefahr für die Integrität des katholischen Bewußtseins in den gebildeten Kreisen Italiens. Wie seiner Zeit durch Condillac und die französischen Encyklopädisten der französische Sensismus und englische Deismus in Italien eingedrungen sei, so sei in diesem Jahrhundert eine Propaganda des deutschen Rationalismus in Italien zu besorgen, wofür bereits Frau v. Staël, B. Constant u. A. das Terrain geebnet hätten. Schon werde Cousin's Lehre durch angesehene Schüler in weitere Kreise getragen; Damiron und Jouffroy[1] bewegen sich ganz in dem Gedankengeleise ihres Meisters, nur daß sie den in den Schriften desselben einigermaßen verdeckten religiösen Rationalismus ganz offen und unverhüllt predigen. Eine entschiedene Christlichkeit wird von Gioberti auch bei Guizot vermißt;[2] und der Grund dessen sei der in Frankreich gegenwärtig so beliebte, auf den Psychologismus gestützte Eklekticismus.

Achter Abschnitt.

Der geschichtsphilosophische Positivismus Gioberti's. Die in demselben begründeten Erwartungen, Hoffnungen und Enttäuschungen Gioberti's.

Gioberti's philosophisches Gesamuntsystem steht wesentlich auf geschichtsphilosophischem Grunde. Der Grundgedanke des Systems ist die mit Gott identische Idee, welche von jedem geschöpflichen Geiste unmittelbar percipirt, das gesammte menschliche Zeitdasein durchherrscht und nach sich bestimmt, und in Kraft dieser seiner Herrschaft dasselbe in Gott sich vollenden macht. Wie aber der Mensch einer zeitlichen Entwickelung unterworfen ist, so ist auch die vollendete Ausgeburt der

[1] Über Jouffroy vgl. auch Teorica, not. 51.

[2] Vgl. Introduz. I, c. 8, not. 7.

Digitized by Google

Idee im Menschheitsdasein von einem Entwickelungsprocesse abhängig, dessen Gestaltung durch die Art des menschlichen Freiheitsgebrauches bedingt ist. Der mit dem Vollbesitze aller zur Erreichung seiner höchsten Ziele nothwendigen Mittel geschaffene Mensch war im Stande der Freiheit geschaffen; seine Freiheit mißbrauchend, wendete er sich von der unmittelbar ihm sich bezeugenden Idee ab und fiel von Gott ab; demnach mußte der ganze weitere gottgeleitete Verlauf des menschlichen Zeitdaseins darauf abzwecken, das von der Idee abgewendete zeitliche Leben und Streben der Menschheit wieder der Idee zuzuwenden, auf daß sie, wie das Zeitdasein des Einzelnen und der Gesammtheit von ihr gefaßt ist, auch vom Menschen selber gefaßt werde und so zu einer von ihm freiwillig umfaßten bestimmenden Macht seines Zeitdaseins geworden, in diesem wirksam durchgreife und es zum seligen Sein in Gott sich vollenden mache. Dazu ist nun ein continuirliches, zu stets höherer Intensität gesteigertes Wirken jener Potenzen nothwendig, durch welche der Mensch bereits am Anfang seines Daseins gehalten und getragen war.[1] Die erste und grundhafteste dieser Potenzen ist das Wort oder die dem Menschen von Gott verliehene Sprache, deren ursprüngliche Gestaltung der formulirte Ausdruck der dem Menschen durch geistige Anschauung offenbar gewordenen Idee war. Die Verdunkelung der Idee zog eine Deteriorirung der Sprache und eine Verdunkelung des mit den traditionell gewordenen Sprachausdrücken zu verbindenden Sinnes nach sich; zur Aufhellung, Wiederbelebung, Weiterentwickelung und fortschreitenden Vertiefung des Verständnisses der in der Sprache ausgedrückten Ideen war eine fortgesetzte göttliche Offenbarungsthätigkeit nothwendig, und eben nur das göttliche Offenbarungswort war der adäquate Ausdruck der Idee, deren fortschreitender Aufhellung, Vertiefung und Weiterentwickelung demnach auch das in den heiligen Urkunden der Offenbarung niedergelegte Wort angepaßt sein mußte. Das geoffenbarte Wort machte sich Jenen, welche zu Boten und Mittlern desselben auserkoren waren, in Kraft eines göttlichen Geistesanhauches vernehmbar, der vom ewigen Gottesworte ausgieng; der Zweck dieser geheimnißvollen göttlichen Sprache war die Selbstvernehmbarmachung dieses Wortes, dessen vollkommene, sichtbare Manifestation durch die geistig vernehmbare Selbstoffenbarung desselben vorbereitet und, nachdem sie wirklich vollzogen war, in voll-

[1] Introduz. I, c. 6.

Digitized by Google

kommen adäquatem Ausdrucke bekundet und gedollmetscht werden sollte. Die supranaturale Selbstmanifestation der Idee konnte durch die gesammte Reihe der göttlichen Offenbarungen nur Christus zum Zwecke haben, d. i. die den Zwecken des Menschendaseins angepaßte Manifestation jenes Inintelligiblen, welches eine unzertrennliche Einheit mit dem durch die Natur sich uns offenbarenden Intelligiblen an Gott constituirt; Gott sollte ganz unser werden, auf daß wir wahrhaft und vollkommen in die Gemeinschaft mit ihm aufgenommen würden und die Idee ganz und vollkommen die unser geschöpfliches Dasein durchherrschende und durchgeistende Macht würde. Diese supranaturale göttliche Macht ist ideell und real in der Kirche präsent, welche demzufolge die im supranaturalen Elemente vollzogene Einigung der Menschheit auf Erden mit Gott bedeutet und darstellt. Das in der Kirche hinterlegte göttliche Offenbarungswort ist das Medium der Einigung der vielsprachigen Völker in der Gemeinschaft der ganzen, vollen und ungebrochenen Wahrheit, von welcher die Völker in ihrer Scheidung und Trennung, und soweit sie der Kunde des geoffenbarten Wortes entbehrten, nur eine partiale, mangelhafte und entstellte Kenntniß haben konnten.

Die Aufgabe einer philosophischen Betrachtung der Völkergeschichte kann nur diese sein, die durch natürliche Begabung und übernatürliche göttliche Veranstaltung den einzelnen Völkern providentiell zugewiesenen Aufgaben in der activen Concurrenz zur Effectuirung der in der Kirche dargestellten harmonischen Einigung der Erdenmenschheit aufzuzeigen. In dieser Beziehung tritt zuerst das linguistische Moment bedeutsam hervor; das Hebräische und Griechische sind in ihrer Art hervorragendste Sprachformen, welche die zwei vornehmsten, reichsten und am meisten harmonisch ausgebildeten ethnographischen Classen der Völkeridiome, nämlich die semitischen und indopelasgischen Sprachen repräsentiren. Das Hebräische behauptet den Vorrang in Bezug auf Alterthümlichkeit, Kraft und Einfachheit; das Griechische ist nach Sanskrit und Pali vielleicht das vollkommenste Idiom der indopelasgischen Sprachen. Das Hebräische ist specifischer Ausdruck des jüdischen Geistes, das Griechische specifisches Idiom des christlichen Gedankens. Die Idee leibte sich zuerst im Semitenstamme ein und schuf die patriarchalische Stammesverfassung desselben; aus dieser wuchs als vollkommenster Stamm das israelitische Volk heraus, welches zum specifischen Träger und Erhalter der Traditionen der urzeitlichen Offenbarung auserkoren war und die darauf

Digitized by Google

gegründeten weiteren, den Eintritt des Christenthums vorbereitenden Offenbarungen empfieng. Zum zweiten Male leibte sich die Idee in der durch das weltgeschichtliche providentielle Walten herbeigeführten Einigung und Fusion des semitischen und indopelasgischen Wesens ein, und schuf das Christenthum. Der Judaismus ist asiatisch, das Christenthum vorzugsweise europäisch; ersterer gehört specifisch dem Morgenlande, letzterer specifisch dem Abendlande an. Daher die stetigen, unbeweglichen, auf Erhaltung des Empfangenen im engen Kreise abzweckenden Formen des ersteren, im Gegensatze zu dem expansiven, auf propagative Erweiterung und Universalität gerichteten Wesen des letzteren. Den Eigenthümlichkeiten von Judenthum und Christenthum entsprechen die durch göttliche Fügung ihrem geschichtlichen Berufe angepaßten ethnologischen Charaktere der Semiten und Japhetiden. Der semitische Stamm war von Gott zum Depositär der postdiluvianischen Offenbarung auserwählt. Man kann ihn als das Hauptvehikel der ältesten orthodoxen Civilisation ansehen, sofern die von den Gesetzgebern, Weisen und Sectenhäuptern der übrigen Stämme ausgebildeten Ideenkeime als Ableger der semitischen Tradition anzusehen sind. Die semitischen Sprachen, deren Organisation sich am meisten zum Ausdrucke der ontologischen Grundformel und des discursiven geistigen Denkprocesses eignet, constituiren die älteste und vielleicht am wenigsten von der menschlichen Ursprache abweichende Sprachfamilie. Neben den Semiten hatten auch die Japhetiden Theil an dem ältesten Erbe der orthodoxen Civilisation, waren aber dem Genius ihrer Sprache gemäß vorzugsweise auf Weiterentwickelung des überlieferten geistigen Erbes bedacht, womit die Gefahr der Alteration und Verbildung der überkommenen Traditionen verbunden war. Die Chamiten scheinen schon in frühester Zeit von denselben weit abgekommen zu sein, was auch durch die ihnen eignenden, jetzt nur in wenigen Resten erübrigenden Idiome begünstiget worden sein mag; denn je größer die Beweglichkeit der Sprachformen, desto näher liegt auch die Gefahr des geistigen Abirrens von dem ursprünglichen Sinne der überlieferten Ideen. Semiten und Japhetiden scheinen in der mesopotamischen Ebene neben einander gewohnt und bis auf einen gewissen Grad sich mit einander vermischt zu haben; Mesopotamien ist insgemein als die Wiege der postnoachischen Civilisation anzusehen, worauf auch, von anderen Umständen abgesehen, seine geographische Lage zwischen Indien und Ägypten, den beiden Hauptrepräsentanten der Gegensätze innerhalb der ältesten Civilisation, hindeutet. Als die zwei Mutterstätten der specifisch japhetischen

Digitized by Google

und specifisch semitischen Cultur treten nach der Völkerscheidung Iran und Aram hervor, in deren Völkern die besonderen Eigenheiten der Japhetiden und Semiten in significanter Weise hervortreten. Von Aram aus verbreitete sich die specifisch semitische, von Iran aus die specifisch japhetische Cultur.

Das civilisatorische Wirken der Semiten und Japhetiden war zum großen Theile durch die ethnologische Unterlage bedingt, welche sie in ihrer räumlichen Ausbreitung vorfanden. Rascher als die Semiten und Japhetiden hatten sich die Chamiten von den Ursitzen der gemeinmenschlichen religiösen Traditionen abgesondert, und in ihrer Ausbreitung über die Continente der alten Welt eine von dem Geiste jener Traditionen weit abgekommene Civilisation geschaffen. Sie sind die eigentlichen Urheber der ältesten Hederodoxie, und die Aufgabe der in die von ihnen eingenommenen Gebiete nachrückenden Semiten und Japhetiden konnte nur diese sein, die vorgefundenen Zustände sittlicher Verderbtheit und völliger Verwilderung theils auszurotten, theils umbildend zu bessern. Diese Aufgabe fiel zumeist den Japhetiden zu, die nächst den Chamiten am weitesten nach Osten und Westen sich verbreiteten.[1] Iran, der Hauptsitz der japhetischen Cultur in Osten, wurde zur zweiten Wiege des menschlichen Geschlechtes und zur vornehmsten Ursprungsquelle der ältesten heidnischen Civilisation. Unter Iran versteht Gioberti das ganze weite Gebiet, welches sich vom persischen Golfe bis Transoxiana, und vom Tigris bis zum Indus erstreckt.

Dieses Gebiet war seit ältesten Zeiten von drei Racen besiedelt, im Süden von den Chamiten, im Westen von den Semiten, in der Mitte und gegen Norden von den Japhetiden. Die Japhetiden schieden sich in zwei Hauptstämme, den tartarischen und indopelasgischen, von deren ersterem die chinesisch-japanesische und amerikanische Cultur abzuleiten ist, während der indopelasgische Stamm sich im Iranischen festsetzte und auch einige Semitenstämme sich einverleibte. In Folge der Festsetzung der Japhetiden im Iranischen wurden die Chamiten in westlicher und östlicher Richtung weiter gedrängt, und besiedelten Afrika, Indien und die anstoßenden Archipele. Der in Iran zur Herrschaft gelangte iranische Stamm ist durch eine Priesterkaste repräsentirt: Chaldäer, Magier, Brahmanen und Samanäer, die von den nördlichen Berggegenden gekommen, die verschiedenen Civilisationen Altasiens

[1] Del buono, c. 4. — Del bello, c. 9.

Digitized by Google

begründeten, die Chaldäer in Mesopotamien, die Magier im Centrum von Iran, die Brahmanen und Samanäer im äußersten Osten Irans, von wo aus sie in Indien eindrangen. Mit diesen vier Kasten hat eine fünfte hieratische Kaste, jene der Sabäer oder ägyptischen Tempelschreiber, eine auffallende Ähnlichkeit. Nicht so nahe verwandt sind ihnen die Priester der Phöniker, Kleinasiaten, Pelasger, Äolodorier, Etrusker, Celten und Germanen, obwol sich viele Ähnlichkeitszüge hervorheben lassen, welche die Abkunft des gesammten heidnischen Priesterwesens von der iranischen Hierokratie bestätigen.

Der Vorausgang einer auf materialistischen Pantheismus gegründeten Cultur vor der nachfolgenden japhetischen erweist sich nach Gioberti durch geologische, ethnologische, sprachwissenschaftliche Gründe in deren Zusammenklang mit biblischen und heidnischen Traditionen und überdies unmittelbar durch die Beschaffenheit der japhetischen Heterodoxie, die als hieratischer Syncretismus zwei heterogene Elemente aufweist, ein nicht vollkommen überwundenes älteres, und ein specifisch japhetisches, während dort, wo die chamitische Unterlage fehlt, kein fremdartiges Element sich vorweist. Die Traditionen der gelben und weißen Japhetiden, d. i. der mongolischen und indopelasgischen Völker, stimmen darin überein, daß die Länder Südasiens, des südlichen Europa und der nordafrikanischen Küste von Teufeln und Riesen, d. i. von einem herculischen Menschenschlage schwarzer Farbe, bewohnt gewesen seien. Die sprachwissenschaftliche Forschung hat in den sprachlichen Ueberresten der von den Japhediten überwundenen und zerstreuten Stämme ein Sprachsystem erkannt, welches vom Tartarischen und Indopelasgischen einerseits, von den semitischen Idiomen andererseits durchgreifend verschieden, große Verwandtschaft mit den Sprachen solcher Stämme zeigt, in denen man aus anderen Gründen Abkömmlinge der Chamiten zu erkennen berechtigt ist. Griechische Überlieferungen berichten von einer großen physischen Umwälzung, welche kurz nach dem Eindringen der Japhetiden in den südlichen Theilen unseres Continentes ungefähr 2000 Jahre v. Chr. statthatte; die Geologie und physikalische Geographie bestätigen diese Überlieferungen und deuten auf die in jene Zeit fallenden Thatsachen einer vulcanischen Revolution hin, die vieler Orten von Überschwemmungen begleitet war, und gewissermaßen eine zweite Völkerzerstreuung zur Folge hatte. Ihre Hauptwirkung scheint die Zerstreuung der Chamiten und die Begründung der japhetischen Cultur in jenen Gebieten gewesen zu sein.

Digitized by Google

Specifische Repräsentationen einer auf chamitischer Unterlage gegründeten japhetischen Civilisation sind das alte Indien und Ägypten; der von chamitischen Elementen freie Japhetismus erscheint in den von altersher von japhetischen Stämmen bewohnten Ländern: Persien, China und in den beiden mit pelasgischer Bevölkerung angefüllten europäischen Halbinseln Griechenland und Italien. Allerdings entwickelte sich auch in diesen Ländern die japhetische Civilisation über einer älteren Unterlage; diese war aber keine fremdartige, sondern eine ethnologisch verwandte Unterschicht, daher es sich weniger um Umgestaltung, als vielmehr um Neubelebung und Weiterentwickelung der vorgefundenen civilisatorischen Traditionen handelte. In Griechenland und Italien war allerdings der pelasgischen Bevölkerung eine andere chamitischer und titanischer Abkunft vorangegangen; diese war aber theils durch die schon erwähnten Naturkatastrophen, theils durch die nachrückenden Pelasgervölker vertrieben worden oder völlig untergegangen, so daß die später auftretenden Civilisatoren eine homogene und ethnologisch verwandte Unterlage ihres Wirkens vorfanden. Allerdings hatten die Pelasger sich die Civilisation der von ihnen unterjochten älteren Völker angeeignet; daraus erklären sich die alten Culturen der Siculer, Campaner, Etrusker, Arunker, Kretenser, Samothraken, und die Künste und Fertigkeiten eines Agrolas, Hyperbius, Orion, Dädalus, der Cyklopen, Kabiren, Korybanten u. s. w. Die eigentliche lateinische und griechische Cultur ist aber erst durch nachkommende Colonisatoren und Colonienzüge aus dem Orient in's Dasein gerufen worden. Die Entstehung der hellenischen Bildung ist ohne phönizische und ägyptische Einwirkung nicht denkbar; ihren eigenthümlichen Charakter aber verdankt sie dem dorischen Volkselemente, in welchem das Pelasgerthum sich am reinsten von fremden Elementen erhalten hatte, daher auch durch dieses die griechische Civilisation zu ihrem höchsten und geistigsten Bildungsgrade erhoben wurde. Damit war aber freilich die Abolition der vorchristlichen heidnischen Hierokratie eingeleitet, auf deren Wirken die vorchristliche heidnische Civilisation wesentlich gegründet war.

Die Hierokratie war aus der ursprünglichen patriarchalischen Verfassung der menschlichen Gesellschaftszustände herausgewachsen, und ist ein natürliches Erzeugniß derselben;[1] daß sie aber in der Form einer Kastenherrschaft hervortrat, läßt sich nur daraus erklären, daß die

[1] Introduz. I, c. 7.

Digitized by Google

Vereinigung mehrerer an natürlicher Anlage und Bildung ungleicher Stämme zu einem Ganzen durch Unterjochung der schwächeren Stämme und Unterwerfung unter die Herrschaft mächtigerer Stämme vollzogen wurde. Der Priesterkaste trat unter diesen Umständen naturgemäß die Kriegerkaste als Schutzmacht zur Seite, welche anfangs der geistigen Überlegenheit der ersteren in ihrem eigenen Interesse sich unterordnete, dann aber allmälig die Vorherrschaft anstrebte; ein weiterfolgendes Entwickelungsstadium war die Brechung der Kastenherrschaft durch die Einherrschaft eines Priesters oder Soldaten, worauf als letztes Entwickelungsstadium die Demokratie als Abwerfung der Prädominanz der höheren Kasten über die niederen und vollkommene Aufhebung der Kastenunterschiede folgte. Diese Art der Entwickelung lag im natürlichen Gange der Dinge, obschon sie in ihrer geschichtlichen Erscheinung auf das vielfältigste modificirt und abgeändert erscheint, daher sie nur als allgemeines Schema zu gelten hat, dessen Coincidenz mit der concreten Geschichte nicht beansprucht werden kann. Diese Bemerkung enthält eine stillschweigende Correctur Vico's, der überdieß bezüglich seiner Annahme einer von der ursprünglichen Menschheitstradition völlig unabhängigen Entstehung der ethnicistischen Religion und Cultur von Gioberti ausdrücklich der Irrung geziehen wird.

Obschon das Wissen und Können der Priesterkasten das Gesammtgebiet der einstmaligen Civilisationen umfaßte, so war doch ihre Macht vornehmlich auf die Herrschaft des religiösen Gedankens gegründet, und in dieser griff die Macht der wie sehr auch immer verdunkelten Idee durch. Die älteste Gesellschaftsorganisation war so zu sagen ontologisch, synthetisch und ideal; daher waren die Heiligthümer und Religionsstätten der alten Völker zugleich Handelsemporien, politische Versammlungsorte, Gerichtsstätten, Lehrstätten, alle Angelegenheiten der civilisirten Societät waren unter die unmittelbare Obhut der Religion gestellt. Das Heiligthum war zugleich auch Sitz der Orakel, d. i. der sich in Worten offenbarenden Idee, durch deren Aussprüche die Verhältnisse der Gegenwart geregelt und die Ereignisse der Zukunft vorbereitet werden; auch die Colonisationsunternehmungen wurden von den Heiligthümern aus geleitet, und so verknüpfte sich mit den Interessen der Handelsunternehmungen naturgemäß jenes der Verbreitung der Civilisation unter fremden, wilden und barbarischen Völkern. Die Unterlage der Doctrin der Priesterschulen war die religiöse Tradition, welche die ontologische Grundformel in sich faßte; sie beschränkten sich

Digitized by Google

aber nicht auf die Überlieferung derselben, sondern waren auch um Erklärung und Erläuterung derselben bemüht, womit die Philosophie ihren Anfang nahm. Nebstdem schufen die Priester die in Mythen und Symbolen ausgedrückte exoterische Doctrin; dem Zwecke der Verbildlichung der religiös-philosophischen Lehren der Priesterschulen diente auch die hieratische Kunst, unter deren Zweigen Architektur und Musik die ersten und ältesten sind. Allerdings rang sich in der hieratischen Kunst das specifisch Schöne nicht zu dem ihm angemessenen Ausdrucke durch; die hieratische Kunst stand im Dienste des Erhabenen, und suchte die theokosmischen Ideen der Priesterschulen sinnbildlich darzustellen. Die der Darstellung des specifisch Schönen dienenden Künste gelangten erst dort, wo das freie Kunststreben nicht mehr durch die Hierokratie niedergehalten war, zur vollen Entfaltung, aber freilich auf Kosten jener Ideen, die in der hieratischen Kunst zum Ausdruck gelangt waren. Die Emancipation der Philosophie und der schönen Künste von der bevormundenden Oberherrschaft der Hierokratie bezeichnete allerdings einen Fortschritt der antiken vorchristlichen Gesellschaftsentwickelung, bewies aber zufolge der in ihr hervortretenden Abschwächung der Macht der religiösen Idee zugleich auch die Nothwendigkeit einer regenerativen Umbildung des gesammten Bildungslebens der vorchristlichen Zeit durch die im Christenthum vollzogene Erneuerung des Gesammtlebens der Menschheit.

Allerdings machte die antike heidnische Philosophie in ihren hervorragenderen Vertretern achtungswerthe Anstrengungen zur Wiedergewinnung der mit der Abolition der Priesterweisheit fast völlig abhanden gekommenen Idee des Göttlichen. Diese Anstrengungen erwiesen sich aber als unzureichend, weil das mit der fortschreitenden Entwickelung des heidnischen Lebens aus der Anschauung der Idee völlig herausgerückte Denken nur durch eine neue Selbstmanifestation der Idee in die Anschauung derselben wieder eingerückt werden konnte. Der menschliche Intellect war durch Versenkung in's imaginative Element aus der reinen geistigen Intuition herausgetreten; durch Herabsinken in's rein Sinnliche war ihm dieselbe ganz abhanden gekommen. Dem Standpunkte der imaginativen Anschauung entsprach der an die Stelle des ursprünglichen Creatianismus getretene Emanatianismus; auf dem Standpunkte des rein sensistischen Denkens traten Atomismus, Polytheismus, Atheismus zu Tage. Die von der besseren vorchristlichen Philosophie gemachten Anstrengungen zur Wiedergewinnung der reinen Idee waren unzu-

Digitized by Google

reichend, weil sie auf dem Standpunkte des abstractiven Denkens sich bewegten, welches an dem verdunkelten Lichte alterirter religiöser Traditionen sich nicht zum reinen und vollen Gedanken des Seienden zu erheben vermochte. So vermochte es denn auch die den ursprünglichen reinen Religionsgedanken ausdrückende ontologische Grundformel nicht wiederzugewinnen, sondern nur einen getrübten, entstellten Widerschein derselben zu reproduciren, der in den Systemen des Pantheismus, substanzialen Akosmismus, Theokosmismus und pantheistischen Monotheismus sich ausdrückt. Der ontologische Satz von dem die Existenzen schöpferisch setzenden Seienden hatte sich auf dem Standpunkte des imaginativen Denkens in die Formel verwandelt: Le esistenze emanano dall' Ente. Auf dem Standpunkte des sensistischen Denkens verkehrte sich dieselbe in die Formel: Le esistenze sono l' Ente diviso e moltiplicato. Die unzureichende und verfehlte Remedur auf dem Standpunkte des abstractiven, d. h. die Existenzen als abstracte Realitäten fassenden Denkens lautete: Le esistenze sono l'Ente unico e indivisibile. Das richtige Verständniß der idealen Grundformel wurde selbst im alttestamentlichen Judenthum nur als esoterische und akroamatische Lehre von Geschlecht zu Geschlecht überliefert, und ist erst in der christlichen Kirche zur exoterischen allgemein zugänglichen Wahrheit geworden. Allerdings hat sich innerhalb der christlichen Societät das Verständniß der Idee des Seienden selber wieder verdunkelt, zuerst durch den Einfluß der Häresien, unter welchen die am Beginne der neueren Geschichte hervorgetretenen consistente Gestalt gewonnen haben, sodann durch eine dem Geiste derselben entsprechende Philosophie. Auch die kirchliche Theologie ist in den letzteren Zeiten zurückgegangen und steril geworden; sie bedarf einer geistigen Neubelebung, die ihr nur durch philosophische Vertiefung zu Theil werden kann.[1] Die Pfleger derselben müssen jenes Verständniß derselben zu gewinnen trachten, welches sie befähiget, dem geistigen Lebensgedanken der christlichen Gesellschaft zum allseitigen Verständniß zu verhelfen, welches die Vorbedingung der stetigen Selbsterneuerung und des civilisatorischen Fortschrittes der menschlichen Gesellschaft ist. Je gewisser es ist, daß die gesammte Civilisation der Menschheit auf jenen tiefsinnigen Ideen ruht, welche in der kirchlichen Theologie hinterlegt sind, desto nothwendiger ist es, das Verständniß dieser Ideen zu resuscitiren, und durch Verbreitung des-

[1] Introduz. I, c. 8.

Digitized by Google

selben die moderne Culturentwickelung von den gefährlichen Bahnen abzulenken, in welche sie aus Mangel einer richtigen Directive zu gerathen droht und zum Theile wirklich schon gerathen ist. Alle Angelegenheiten und Interessen der Civilisation stehen in einem inneren Verhältniß zu den Ideen des Christenthums; demzufolge darf dem katholischen Klerus in seiner Gesammtheit kein Wissenszweig fremd bleiben, er muß in jedem derselben Männer aufzuweisen haben, welche sich den angesehensten Vertretern derselben ebenbürtig zur Seite stellen. Oder soll das Priesterthum der katholischen Kirche im geistigen Range hinter jenem der heidnischen Vorzeit zurückstehen? Die Priesterschaft der katholischen Kirche soll gemäß der alten Idee einer hieratischen Körperschaft eine Societät von Weisen sein, es soll die Heilande der kranken und erneuerungsbedürftigen Zeit in seinen Reihen enthalten. Die Beschränkung auf die Übungen der bloßen Frömmigkeit ist ein Rückgang, der die sociale Wirksamkeit des priesterlichen Standes lahmlegt, und einem halben Verzichte auf seine civilisatorische Mission gleichkommt.

Gioberti's Beleuchtung der Aufgaben des kirchlichen Priesterthums erinnert an seine begeisterte Schilderung des altitalischen Pythagoräismus.[1] Der katholische Klerus soll die Wirksamkeit des alten Pythagoräerbundes im christlichen Sinne und Geiste wiederaufnehmen; in erster Reihe ist der italienische Klerus hiezu berufen, wie denn insgemein die civilisatorische Erneuerung Europas von Italien ausgehen soll. Der altitalische Pythagoräismus ist eine Frucht des der altpelasgischen Bevölkerung durch hellenische Colonien eingeimpften dorischen Bildungselementes. Dieses ist übrigens nicht durch Pythagoras allein repräsentirt; neben ihm sind Numa, Zaleukus, Charondas, Onomakritus, Archytas zu nennen, welche sämmtlich ungefähr um dieselbe Zeit, als Sakyamuni, Laotse, Confucius, Zamolxis, Zoroaster im fernen asiatischen Osten wirkten, als Vertreter einer neuen Weisheitsschule in Altitalien auftraten und, den einseitigen orientalischen Gegensatz zwischen beschaulicher und praktischer Richtung glücklich vermeidend, eine active Weisheit pflegten, welche mit geistiger Tiefe den Vorzug politischer Gemeinnützigkeit verband. Der bedeutendste unter ihnen war unstreitig Pythagoras, der nicht nur der älteste, sondern auch der universellste aller abendländischen Philosophen der vorchristlichen Zeit ist, so daß in allen folgenden christlichen Philosophenschulen kaum eine

[1] Del buono, c. 4.

Digitized by Google

Idee sich vorfindet, deren Keime nicht schon in der pythagoräischen Lehre enthalten wären. Die unfruchtbaren Spitzfindigkeiten einer rein theoretischen Philosophie meidend, gab er ihr allwärts die Beziehung auf das thätige Leben, welches er in allen seinen Sphären umfaßte, weil jeder derselben die Harmonie des Theokosmos eingebildet werden sollte; er war Bürger, Gesetzgeber, Hierophant, Reformator in der Politik, Ethik und Religion. Obwol von tiefdringender Intuition, gab er sich der Contemplation doch nie in dem Grade hin, daß er darüber die Interessen des thätigen Weltlebens aus den Augen verloren hätte; er bewährte sich hierin als ächter Repräsentant des italischen Geistes, dessen specifische Vertreter auch später von Benedict von Nursia angefangen bis auf Franz von Assisi herab beschauliches Leben und praktisches Wirken in ausgezeichneter Weise zu vereinbaren wußten, während die griechische Speculation bis auf die streitsüchtigen Theologen von Byzanz herab sich in eben so subtilen als unfruchtbaren Untersuchungen aufrieb.[1]

Das Wirken des Pythagoras, welches Gioberti auf's Engste mit jenem Numa's vergesellschaftet,[2] ist als eine Anticipation des Wirkens und Schaffens des italischen Geistes in der christlichen Weltzeit anzusehen, welches, wie im Buche del Primato umständlich ausgeführt wird, in der Mitte des 19. Jahrhunderts wieder erneuert werden sollte. Der dem Italien der christlichen Weltzeit zugewiesene Beruf reicht natürlich viel weiter und greift ungleich tiefer als jener des antiken Italiens und antiken Roms, obschon in der Weltherrschaft der antiken Roma auch bereits jene des christlichen Rom präfigurirt war. Italien ist bereits durch seine geographische Lage zur Führerschaft unter den Culturnationen berufen.[3] Italien steht geographisch in einem ähnlichen Verhältniß zu Europa, wie dieses zur Gesammtheit der meerumflossenen Continente des Erdballs; es behauptet in der Configuration

[1] Nei Greci per via di Bisanzio — bemerkt Gioberti Riform. cattol. § 142 — predomina il genio jonico, tutto esteriore. Nei Latini (per via del Lazio, d'idioma eolico) il genio dorico, ribadito in Italia dagli istituti di Pitagora e dalla mistica Etruria.... I Padri latini e in ispecie S. Agostino applicarono il genio dorico alla speculazione.

[2] Das Zeitalter des Pythagoras will Gioberti nicht genau fixiren; er hat nichts gegen die Annahme einzuwenden, daß in dem überlieferten Lebensbilde des Pythagoras mehrere zeitlich aufeinander folgende Persönlichkeiten zusammengeflossen sein mögen.

[3] Primato II (Lausanner Ausg.), pp. 50 sgg.

Digitized by Google

des europäischen Bodens eine centrale Bedeutung, welche es zum Schlüssel Ägyptens und Asiens macht und ihm unter Einem die Hüterschaft des Occidents und Orients anvertraut. Seine Lage hat in culturhistorischer Beziehung eine gewisse Ähnlichkeit mit jener des alten Mesopotamien und Indien, deren ersteres der Ursitz der postdiluvianischen Civilisation, letzteres eine der ersten Colonien dieser ältesten Civilisation war; die Ähnlichkeit der geographischen Lage weist auf eine Ähnlichkeit der civilisatorischen Bestimmung hin. In der That ist auch das christliche Italien die Bildnerin und Erzieherin der übrigen europäischen Culturvölker geworden und vermochte es zu werden, weil es das Primum Hieraticum, die perpetuirliche Verlautbarung und Dollmetschung des Primum Biblicum in seiner Mitte hegt.[1] In Kraft dessen ist Italien die erste Nation, gleichwie die Italiener als solche der vornehmste Zweig des pelasgischen Stammes sind und in Folge dessen die mit dem Hieraticum primum innerlich verbundenen übrigen Prima, das Primum geographicum, ethnologicum, traditionale innehaben. Es manifestirt sich hier eine gottgefügte Einheit der natürlichen Anlagen und räumlichen Existenzbedingungen des italienischen Volkes mit dem der übernatürlichen Ordnung der Dinge angehörigen Berufe der Kirche als geistiger Leiterin und Erzieherin der Völker. Die italienische Halbinsel mit dem in seine Mitte gesetzten Rom gleicht der Bundeslade, in welcher das göttliche Offenbarungswort hinterlegt war. Wie das ewige Wort Gottes in Kraft der Ideen, der ewigen Typen der geschaffenen Dinge virtuell die Welt in sich enthält, so enthält das vom römischen Capitol aus durch ganz Italien tönende und außerhalb Italiens in den verschiedenen Sprachen der Welt sich vervielfältigende Wort des kirchlichen Primates die Grundideen aller wahren und ächten Civilisation und wissenschaftlichen Erkenntniß in sich. Die christlichen Völker constituiren ein solidarisches Ganzes, dessen organische Einheit durch den katholischen Kirchenprimat vermittelt wird.[2] Denn die im orthodoxen hieratischen Worte sich ausdrückende Idee ist das Lebensprincip der christlichen Gesellschaft, mit dessen Abschwächung und Zurückweichen eine Decomposition der christlichen Völkergemeinschaft sammt allen Consequenzen derselben für das Sonderleben jeder individuellen Volksexistenz eintreten müßte. Was

[1] Primato III, pp. 42 sgg. — Über den Begriff des Biblicum primum und Hieraticum primum siehe oben S. 67.

[2] Primato III, pp. 320 sgg.

Digitized by Google

ein Gesandter des heidnischen Roms einst den Trevirern und Lingonen gegenüber bedeutsam betonte,[1] daß nämlich die Losreißung der Völker von Roms Oberherrschaft eine wechselseitige Bekriegung und Aufreibung derselben zur Folge haben würde, war ein prophetisches Wort, welches sich auch in seiner Anwendung auf die von der Gemeinschaft mit dem römischen Kirchenprimate losgerissenen Völker bewahrheitet. Das kirchliche Recht war im Mittelalter ein gemeinsames Gesetz der Völker und vertrat zugleich die Stelle eines internationalen Rechtes, durch welches Friede, Einigkeit, Brüderlichkeit der Völker aufrecht erhalten werden sollte. Mit der Lösung des Bandes der kirchlichen Einheit war auch die Gefahr einer Entzweiung der christlichen Völker unter einander eingetreten, und in der That ist seitdem das ausschließlich durch nationale und sonderstaatliche Rücksichten bestimmte Verhalten der civilisirten Völker zu einander zu einem permanenten Kriegsstande geworden, der eben nur mit der Vereinigung aller Völker in der Kirche ein Ende nehmen kann. Die Verschiedenheit der natürlichen Veranlagungen der Völker und ihrer sonstigen Lebensbedingungen fordert aber eine bestimmte, diesen Verschiedenheiten angepaßte Organisation ihres Zusammenseins innerhalb der katholischen Einheit; jeder Organismus ist ein Complex aus Haupt und Gliedern, daher auch in der Wiedervereinigung der christlichen Völker ein in mannigfacher Weise diversificirtes Verhältniß der Über- und Unterordnung wird hervortreten müssen. Es ist kein Zweifel, daß das Haupt des kirchlich geeinigten Völkerbundes Italien sein wird müssen, weil nur unter dieser Voraussetzung das Wort des mit dem italienischen Volke auf's Engste verwachsenen priesterlichen Friedensfürsten und Verkünders des göttlichen Wahrheitswortes in geregelter Weise aus dem Centrum der christlichen Einheit allen übrigen Völkern zugeleitet werden können wird. Die italischen Völker sind zufolge ihres Durchdrungenseins von der katholischen Idee die berufenen Vermittler der Exigenzen derselben an die übrigen Völker, sie sind gleichsam die Brahmanen der europäischen Christenheit,[2] während die Franzosen vom Beginne ihrer christlichen Geschichte an und durch das ganze Mittelalter sich als die Kschatrijas derselben erwiesen; der in den beiden letzten Jahrhunderten von den Franzosen beanspruchte und ausgeübte Primat hat dem christlichen

[1] Vgl. Tac. Hist. IV, 74.

[2] Primato III, pp. 333 sgg.

Digitized by Google

Gemeinwesen keineswegs zum Vortheile gereicht, obschon nicht zu läugnen ist, daß die Leichtigkeit und Beweglichkeit des französischen Geistes und Wesens sie zu geeigneten Vermittlern des geistigen Verkehres der Nationen macht. Die Deutschen, welche vielfach als die gebildetste Nation gelten, sind durch Gelehrsamkeit und kritische Schärfe ausgezeichnet, haben aber doch nur die Bestimmung, Materialien für den architektonischen Aufbau der höchsten Erkenntniß zu liefern; das Vermögen der Formgebung fehlt ihnen. Daher vielfach die Schwerfälligkeit ihrer gelehrten Arbeiten, die theilweise auch schon in der eigenthümlichen Beschaffenheit ihres Idioms gegründet ist; die Gestaltung derselben ist aber ihrerseits durch das Zurücksinken der Deutschen in den Pantheismus ihrer heidnischen Vorväter bedingt, welcher dem geistigen Verständniß der katholischen Idee ein entschiedenes Hinderniß entgegenstellt. Die Engländer nehmen in Bezug auf zähe Energie, gesunde Freiheitsliebe und nationale Selbstbewußtheit heute unbestritten den ersten Rang unter den Völkern ein; ihre maritime Herrschaft und der darauf gestützte Welthandel würde sie befähigen, die Ausbreitung des Christenthums in allen von der See aus zugänglichen Theilen der Erde zu fördern, wenn sie nicht in Folge ihrer geistigen Lostrennung von der kirchlichen Völkereinheit es vorzögen, eine Politik der nationalen Selbstsucht zu treiben; das Christenthum hat in dem von ihnen in Besitz genommenen Indien bisher gar keine Fortschritte gemacht, sie fanden vielmehr die auffallendste Connivenz gegen das indische Heidenthum in ihrem Interesse. Der beharrliche Verzicht auf die Realisirung einer höheren Idee in ihren weltmächtigen Beziehungen nach Außen dürfte den Verfall ihrer maritimen Weltherrschaft in einer nicht allzufernen Zeit herbeiführen, und auch im Innern drohen dem englischen Volke Gefahren, in deren Folge es sich seiner Zeit vor die Wahl zwischen einer turbulenten Demokratie und einer katholischen Reform seiner selbst gestellt sehen wird. Die Ergreifung der letzteren und das Eingehen in die Idee des Katholicismus ist das einzige Mittel, das englische Weltreich für die Zukunft zu retten. Der katholische Beruf, welcher England für die südliche Hälfte und die antarktischen Regionen unseres Erdplaneten zugewiesen ist, fiel Rußland in Bezug auf die arktischen Regionen Asiens und Amerikas zu, deren Bewohner man in Bezug auf Farbe, Behaarung und gewisse osteologische Eigenthümlichkeiten für einen Seitenzweig der Anwohner des Niger halten möchte. Auch Rußland ist von Gefahren bedroht, welche es nur durch

Digitized by Google

den Anschluß an die katholische Kirchengemeinschaft zu bewältigen vermag; nur auf Grund dieses Anschlusses vermag es die Polen zu versöhnen und die heidnische culturfeindliche Rohheit der asiatischen Gebiete seines ungeheuren Länderbesitzes zu bewältigen. Es dürfte ihm dann auch die weitere Aufgabe zufallen, in den an es angränzenden Reichen und Ländern die Herrschaft des Buddhismus und Muhamedanismus zu stürzen und so der Sache der christlichen Civilisation unermeßliche Dienste zu leisten. Das Verhalten der drei mächtigsten Nationen in den außereuropäischen Ländern, der Engländer, Russen und Nordamerikaner, beweist die Nothwendigkeit der wiederzuerneuernden Einigung der christlichen Culturvölker in der Idee der katholischen Gemeinschaft; das kleine Portugal hat im 15. Jahrhundert für die Christianisirung der außereuropäischen Heidenwelt mehr gethan, als jene drei großen Nationen zusammen in den letzten Jahrhunderten gethan haben.

Die Wiederaufnahme der katholischen Idee als des beseelenden Principes des allgemeinen Culturlebens ist die wesentliche Bedingung einer organisch gegliederten Ordnung des Völkerlebens, in welcher die Hauptstadt der Christenheit den Centralpunkt, das mit dem Haupte der Christenheit geistig innigst geeinigte Italien das Centralland Europas, Europa die centrale Einigung des mächtigen asiatischen Continentes zu constituiren, um das mit Europa geeinigte Asien aber die gesammten übrigen Continente und Länder der Erde concentrisch sich zu gruppiren haben. Italien behauptet in Kraft dieser seiner ethnographisch-geographischen Situirung eine universalistische Weltstellung, welcher zufolge der innigsten Einigung mit dem ideellen Centrum der Charakter der Supranaturalität inhärirt; die Italiener erscheinen in dieser Stellung als das religiöse, priesterliche Volk, von welchem die schöpferischen Ideen der Civilisation belebend in die gesammte Völkerwelt ausstrahlen sollen. Dies setzt nun voraus, daß Italien in eminenter Weise alle jene Elemente in sich faßt, welche die Lebenskeime der Völkercivilisation constituiren; es ist seiner göttlichen Bestimmung nach die sublimirte Recapitulation der gesammten christlichen Völkerwelt und vereiniget in sich die auszeichnenden Begabungen aller Culturvölker, gleichwie der göttliche Logos alle Ideen in sich vereiniget. Soll nun die Menschheit in ihrem Gesammtleben ein Bild und Gleichniß Gottes darstellen, so ist das italienische Geistes- und Culturleben dieses Bild und Gleichniß in concentrirter Weise und zugleich auch das Organ und Vehikel der

Digitized by Google

Actuirung desselben im allgemeinen Völkerleben. Die Italiener mögen an dem durch providentielle Fügung ihnen zugewiesenen völkergeschichtlichen Berufe die hohe Aufgabe ermessen, welcher sie zu entsprechen haben; nicht um der nationalen Eigenliebe zu schmeicheln, sondern um die Italiener zur ernstlichsten Beherzigung ihrer nationalen Pflichten zu ermuntern, soll ihnen ihre Stellung inmitten des europäischen Völkerlebens und des allgemeinen Weltlebens zum lebendigen Bewußtsein gebracht werden.

Gioberti malt mit Liebe den mikrokosmischen Charakter des italienischen Landes und Volkes aus.[1] Das italienische Volk faßt alle Varietäten des über Europa ausgebreiteten japhetischen und indopelasgischen Stammes, jene der Italograker, Germanen, Celten, Slaven in einer wohltemperirten einigenden Mischung in sich; das geographische Gebiet Italiens berührt sich in seiner Längenstreckung vom Nordwesten nach Südosten mit den Gebieten aller der genannten vier indoeuropäischen Stämme, und steht demzufolge in allseitiger lebendiger Wechselbeziehung zu denselben. Die eigenthümliche Configuration des italischen Landes bringt es mit sich, daß keine der in seinem Gebiete vereinigten ethnographischen Eigenthümlichkeiten einseitig auf Kosten der anderen prävaliren kann, während andererseits zufolge der reichen, vielgestaltigen und ausdrucksvollen Gliederung des Landes und Bodens das aus der harmonischen Einigung der verschiedenen ethnologischen Elemente herausgewachsene specifische Wesen der italienischen Nationalität sich in der vielseitigsten Weise auszuprägen vermochte. Italien ist eine durch den gewaltigsten Alpenstock vom übrigen europäischen Continent geschiedene Halbinsel, deren nördlicher, gleichsam noch continentaler Theil die territoriale Verbindung mit dem Continente vermittelt. Der continentale Theil Italiens wird durch das große Pothal constituirt, welches sich von den Ursprüngen des Po bis zum adriatischen Meere erstreckt, und von den Alpen und Apenninen eingeschlossen ist. Der obere Lauf des Po geht durch Piemont, welches die Vorhut Italiens gegen Frankreich bildet, und in die Mitte zwischen Ligurien, der Alpenbevölkerung und der Lombardei hineingebettet ist. Die Piemontesen sind ein aus dem Zusammenflusse der sie umgebenden Bevölkerungen erwachsenes Mischvolk, welches die diversen Eigenthümlichkeiten derselben in sich schließt; es fehlt ihnen die Lebhaftigkeit der südlich von ihnen gesiedelten Italiener,

[1] Primato III, pp. 365 sgg.

Digitized by Google

sie sind ernster, langsamer, dem modernen Fortschritte gegenüber bedächtig, am Herkömmlichen festhaltend, zur provinziellen Abgeschlossenheit hinneigend, mehr durch Solidität als durch Geist ausgezeichnet, aber eine treue Wache an den Thoren Italiens und treffliche Hüter der italienischen Selbstständigkeit nach Außen. Piemont darf sich rühmen, einen Vittorio Alfieri als lebendige Incarnation der besten und edelsten Eigenthümlichkeiten des piemontesischen Volkes hervorgebracht zu haben. Die Lombardei war im Mittelalter das gerade Widerspiel Piemonts in seinem lebhaften Betriebe von Handel und Industrie, in seiner Vorliebe für municipale Freiheiten und republikanisches Wesen; auf lombardischem Boden entstand jener berühmte Städtebund, welcher die erste nationale That des zum selbsteigenen Leben wiedergeborenen christlichen Italiens war, und einem nationalen Dichter den Stoff zu einer Epopöe großartigsten Styles bieten würde. Wie die homerischen Gesänge die Vorboten der reichen Blüthe des altgriechischen Bildungslebens waren, so möchte eine derartige Dichtung zur Weissagung auf die Blüthe des aus seinem Verfalle wiedererstandenen neuzeitlichen Italiens werden. Der Reichthum und üppige Flor des fruchtbaren Landes führte zur Verweichlichung der Sitten und zum Verfalle der politischen Freiheit; die Lombarden wurden von Fremden für die Zwecke selbstsüchtiger Politik ausgebeutet, und waren im 16. Jahrhundert so tief gesunken, daß Machiavelli an ihrer Fähigkeit, sich je wieder aufzurichten, verzweifelte. Gioberti hingegen preist es als ein Wunder, daß trotz des politischen Druckes und der nachtheiligen Einflüsse der Fremdherrschaft der pelasgische Geist der Lombarden sich von jeder fremdartigen Beimischung rein erhalten hat; an einem Volke, welches einen Parini, Monti, Manzoni hervorgebracht habe, dürfe man nicht verzweifeln, ja seit länger als einem Jahrhundert haben es die geistig höchst regsamen Lombarden im schwunghaften Betriebe wissenschaftlicher und künstlerischer Bestrebungen der Mehrzahl der übrigen Provinzen Italiens zuvorgethan. Dazu kommen die übrigen Charaktereigenschaften der Lombarden, welche ein günstiges Urtheil über den Gesinnungsadel und die moralische Tüchtigkeit dieses Volkes rechtfertigen; eine Mischung und wechselseitige Durchdringung lombardischen und piemontesischen Wesens müßte ein vollkommenes Wiederaufleben des altitalischen Wesens zur Folge haben. Die einstmalige venetianische Republik würde ein vollendetes Bild Italiens dargeboten haben, wenn die Venetianer sich nicht so geflissentlich vom politischen Zusammenhange mit dem übrigen Italien

Digitized by Google

abgesondert hätten; sie büßten dieß mit dem Untergange ihres Staates und ihrer politischen Selbstständigkeit. Die Anmuth des venetianischen Idioms, der literarische und künstliche Ruhm Venedigs ist über jeden Preis erhaben; die venetianische Genialität ist, um nur einige wenige Namen aus der großen Zahl der berühmten Venetianer hervorzuheben, durch Pietro Bembo und Gasparo Gozzi, Tizian und Canova, Polo und Sarpi illustrirt. Wie Venedig das adriatische Meer beherrschte, so Genua das ligurische Meer; die Geschichte des genuesischen Handelsstaates bietet vielerlei Ähnlichkeit mit jener des venetianischen, unterscheidet sich aber durch den Geist des Regimes, der seinerseits wieder durch den ethnologischen Charakter der Genuesen bedingt war. Die alten Ligurier waren ihrer Herkunft nach Cantabrier, und hängen mit den Vasconen und Biscajern zusammen. Daraus erklärt sich das rauhe, kühne, waghalsige, den Gefahren trotzende Wesen des ligurischen Stammes, der seinerzeit schon den Römern einen schwer zu bewältigenden Widerstand entgegensetzte; daraus ferner die von der venetianischen Erbaristokratie so durchaus verschiedene Beschaffenheit und Zusammensetzung der genuesischen Aristokratie, die beständig nur durch die zur Zeit reichen Familien repräsentirt war, so daß immer neue Familien emporkamen, während verarmte alte Familien zur politischen Bedeutungslosigkeit herabsanken. Damit waren fortwährende turbulente Bewegungen verbunden, welche dem genuesischen Gemeinwesen einen ochlokratischen Charakter aufdrückten. In Wissenschaft und Kunst haben die Genuesen fast nichts geleistet; aber ihr kampftüchtiges, mit den Gefahren der See vertrautes Wesen läßt sie als passende Ergänzung der tapferen piemontesischen Landarmee, als Vervollständigung der subalpinischen Wehr und Grenzwache Italiens erscheinen. Das Herz der italienischen Halbinsel birgt in Florenz und Rom die beiden untheilbar mit einander verbundenen Centra der Sprache und Religion Italiens, des Centralherdes der europäischen und menschheitlichen Cultur in sich; Rom und Florenz sind die beiden Brennpunkte der italienischen Ellipse, wie seiner Zeit Großgriechenland und Jonien, später Attica und Latium die Brennpunkte der pelasgischen Ellipse waren. Sie waren von jeher engst mit einander verbunden. Als Latium und Toscana in dem alten Etrurien militärisch und hieratisch geeignet waren, entstand Rom als tuscische Stadt, in welcher der kriegerische Geist über den friedlichen und priesterlichen Geist vorwog; umgekehrt wurde von Rom aus die Entstehung des heutigen Florenz in der Nähe der alten tuscischen

Digitized by Google

Stadt Fäsulä als deren Vorort veranlaßt. Die darin sich ausdrückende Reciprocität zwischen tuscischem Rom und dem römisch-tuscischen Florenz wiederholt sich in der Geschichte des christlichen Italiens, sofern Florenz, welches die Hochblüthe der säculären Bildung Italiens repräsentirt, die katholische und priesterliche Initiation seines Bildungslebens Rom verdankt, dieses umgekehrt seine Sprache dem Wechselverkehr mit Florenz und Toscana. Rom und Florenz verhalten sich zu einander wie Idee und Wort, und bilden darum eine unlösliche hypostatische Einheit. Die großen Päpste, ein Gregor VII, Alexander III, Innocenz III, Julius II repräsentiren den weltbeherrschenden Verstand der alten Roma, in dem dem Papste zur Seite stehenden hochfürstlichen Rathscollegium perpetuirt sich die aristokratische Weisheit des altrömischen Senates. Florenz hingegen repräsentirt, unter einer milden monarchischen Regierung mehr einem Freistaate gleichend, als ein zweites Athen alle Vorzüge der laicalen Bildung Italiens. Das innere geistige Band, welches Rom und Florenz mit einander verbindet, verhütet einen derartigen Antagonismus, wie er zwischen Athen und Sparta bestand, begünstiget vielmehr ein Zusammenwirken für die Zwecke der von Italien ausgehenden Actionen auf alle übrigen Völker, welche durch den Geist katholischer Religiösität und italienischer Bildung continuirlich belebt werden sollen. Dieses Zusammenwirken ist geschichtlich fundirt und sachlich nothwendig. Während der mystische, hieratische Geist des alten Etrurien ganz auf das christliche Rom übergieng, so daß Florenz bloß als die Stätte höchster säculärer Bildung sich entwickelte, blieb das laicale Rom Jahrhunderte lang eben in der säculären Bildung zurück. Das aristokratische Rom hatte sich in das priesterliche Rom verwandelt, das laicale Element aber blieb Jahrhunderte lang eine tumultuose, streitsüchtige, ungefüge Masse, in welcher der widerspenstige Geist der alten römischen Plebs fortlebte; selbst das Volksidiom der Römer blieb roh, was nicht nur seiner Zeit Dante tadelnd hervorhob, sondern selbst noch in unserem Jahrhundert Passavanti erwähnen zu müssen glaubte. Florenz und Toscana hingegen haben sich zu rühmen, den Homer und Archimed des christlichen Weltalters hervorgebracht zu haben; die gefeiertsten Größen der Literatur und Kunst sind auf diesem Boden erstanden. Dante, Michelangelo und Macchiavelli waren Florentiner, Galilei, Petrarca, Boccaccio gehören wenigstens dem von Florenz beherrschten toscanesischen Gebiete an. Florenz ist die wunderbare Prachtblüthe, in welcher sich aller Bildungsreichthum des italienischen Bildungs-

Digitized by Google

lebens aufgeschlossen hat, es ist die specifische Repräsentation der Idee des Schönen; dem gegenüber repräsentirt Rom, die ewige Stadt und die Stadt der alle Jahrhunderte römischer Weltherrschaft vergegenwärtigenden Monumente, specifisch die Idee des Erhabenen, auf deren Manifestation der Reisende schon beim Übertritte aus dem toscanesischen Gebiete in's Römische successive theils durch den schweigsamen Ernst seiner Bewohner, theils durch die landschaftlichen Eindrücke vorbereitet wird.[1]

Mit dem begeisterten Preise Roms und Florenz' sind keineswegs schon die Farben verbraucht, mit welchen Gioberti die Schönheit und Herrlichkeit Italiens zu veranschaulichen bemüht ist. Noch fehlt die Charakteristik des italienischen Südens und der geographischen Appertinentien der italischen Halbinsel,[2] um das Bild des mikrokosmischen Italiens vollständig zu machen. Italien wiederholt in seiner Längenstreckung von Susa bis Reggio in verjüngtem Maßstabe die Abstufungen der europäischen Eigenthümlichkeiten, die in den von Petersburg und Stockholm bis Madrid und Sevilla gezogenen Linien hervortreten. Der kalte Norden und der heiße Süden sind in Italien viel näher aneinander gerückt, und ebenso die mannigfachen Mittelglieder zwischen beiden. In den Neapolitanern manifestirt sich eine fast excessive Lebendigkeit südlicher Artung und heißen Blutes als ein der piemontesischen Langsamkeit und Kälte entgegengesetzter Defect, der aber die gleiche Wirkung hat, die Geneigtheit zu einem innigen Anschlusse an die gemeinsame Sache Gesammtitaliens zu beeinträchtigen. Auch hat die verschwenderisch reiche natürliche Begabung des Neapolitaners den Mangel an Geneigtheit, einer regelnden geistigen Disciplin sich zu unterwerfen, zu seiner Kehrseite. Aber welcher Reichthum geistigen Lebens hat sich in Süditalien schon in alter vorchristlicher Zeit entfaltet! Welche Fülle genialer philosophischer Anschauungen wurde in der pythagoräischen und eleatischen Schule producirt, und wie glänzte im 16. Jahrhundert das durch Telesio, Bruno und Campanella gebildete philosophische Dreigestirn! Und ist es nicht Neapel, unter dessen Sonne sich das gewaltige

[1] Bezüglich der begeisterten Schilderung Roms und seiner Größe müssen wir auf Gioberti's Buch selber verweisen: O. c. III, pp. 387 – 391.

[2] Zu den italienischen Appertinenzien rechnet Gioberti außer Savoyen, dem Geburtslande Gerdil's, und der Insel Sardinien auch noch Corsica, Malta und das italienisirte Dalmatien, deren dereinstige politische Vereinigung mit Italien zu seinen selbstverständlichen Hoffnungen gehört.

Digitized by Google

Denkleben des Archimedes der Theologie, des großen Thomas Aquinas zuerst zu entfalten begann und auch zu seiner abschließenden Vollendung gelangte? Daß im Süditaliener mit geistiger Schwunghaftigkeit ein scharfer richtiger Blick für das in der Erfahrung Gegebene sich verbinde, ist durch eine Reihe hervorragender Denker von Zaleukus und Charondas angefangen bis auf Janelli und Galluppi herab erprobt; und wer könnte an Neapel denken, ohne gleichzeitig eines Vico sich zu erinnern? Die beiden Orpheusse der Musik, Cimarosa und Paisiello, sind Neapolitaner. Und welcher Reichthum an gesunder, tüchtiger Kraft und heroischer Anlage schlummert in den Nachkommen der alten Samniter und Bruttier, welche nationale Widerstandskraft gegen fremde Usurpatoren hat sich in den beiden Gebieten diesseits und jenseits des Pharus von der sicilischen Vesper angefangen bis auf die napoleonische Zeit herab bewährt! Allerdings dienen ein Filangieri, Pagano, Genovesi, Galiani auch als Belege für eine zeitweilige bedauerliche Abhängigkeit der Süditalieners von französischen Einflüssen; Süditalien reicht hierin den Piemontesen die Hand, welchen es gleichfalls schwer wurde, sich jener Einflüsse zu erwehren. Aber die Schuld der genannten Männer ist durch später Gekommene wieder gut gemacht worden, und von den Landsleuten eines Empedokles und Vico muß man erwarten, das sie das, was Turin und Mailand auf dem Gebiete der poetischen und schönwissenschaftlichen Literatur erfolgreich in's Werk setzten, durch Leistungen in der erhabensten aller menschlichen Wissenschaften zum glorreichen Abschlusse bringen werden.

Eine unmittelbare Consequenz der geistigen Hegemonie Italiens im europäischen Völkerleben ist die Forderung der Freiheit und Unabhängkeit Italiens als der unerläßlichen Vorbedingung der Erfüllung seiner religiösen und civilisatorischen Mission. Gioberti klagt,[1] daß man nach dem unglücklichen Ausgange des ersten Selbsterhebungsversuches Italiens ihn als einen unpraktischen Träumer zu tadeln begonnen habe, während die Schuld des unglücklichen Ausganges doch nur an jenen Factoren des nationalen italienischen Lebens lag, die ihre Aufgabe nicht erfaßten. Der italienische Primat ist eine ideell und geschichtlich fundirte Wahrheit, deren dereinstige Realisirung im neuzeitlichen Völkerleben keinem Zweifel unterliegt. Die unerläßliche Vorbedingung dessen ist und bleibt aber, daß aus den Bewohnern der verschiedenen Länder und Provinzen

[1] Rinnov. civ. II, pp 619 sgg.

Digitized by Google

Italiens eine Nation wird, und zwar muß diese Einheit ebensowol eine moralische, als auch eine politische sein. Der Mangel an moralischer Einheit hat den ersten Erhebungsversuch fehlschlagen gemacht; es muß nunmehr daran gegangen werden, zuerst die politische Einigung successiv zu verwirklichen, welcher die moralische Einigung nachfolgen wird; mit dieser ist aber, da sie die geistige Selbstbesinnung der Nation auf die Idee ihrer selbst in sich schließt, die Realisirung der geistigen Hegemonie im neuzeitlichen europäischen Völkerleben von selber angebahnt. Dabei rechnet Gioberti allerdings auch auf die in der culturgeschichtlichen Bedeutung Italiens gegründeten Sympathien der übrigen europäischen Völker, und glaubt, daß die energischen Bemühungen der Italiener um ihre nationale Einheit die moralische Achtung der übrigen Ausschlag gebenden Mächte vor dem guten Rechte Italiens erwecken, und ihr bisheriges unthätiges Wolwollen in werkthätige Mithilfe umwandeln werden. So möchte unter der moralischen Mitwirkung Europas das Werk der nationalen Einigung zu Stande kommen, in dessen Vollbringung, wie Gioberti stetig wiederholt, Piemont und dem Hause Savoyen die primäre Rolle beschieden ist. Damit aber Piemont diese seine providentielle Rolle verstehen lerne, muß es sich seines italienischen Charakters vollkommen bewußt werden, und sich als Glied Gesammtitaliens fühlen lernen.

Die actuelle Wiedergewinnung des europäischen Culturprimates ist im Wesen des italienischen Geistes gegründet. Ihm ist die ideale Schöpferkraft eigen, welche die wesentliche Bedingung des Culturprimates ist. Das Gedeihen und Blühen der europäischen Welt ist vom Gedeihen und Blühen Italiens abhängig; Italien muß den Culturbestrebungen der übrigen Völker die richtige Direction ertheilen; wohin es ohne diese Direction komme, ist aus den Verirrungen der deutschen Wissenschaft, den ständig gewordenen revolutionären Erschütterungen Frankreichs, der selbstsüchtigen englischen Krämerpolitik zu ersehen. Italien muß die ihm zustehenden hegemonischen Functionen wiederaufnehmen, wenn nicht ein allgemeiner Rückgang des europäischen Culturlebens statthaben soll, der schließlich zur allgemeinen Zersetzung und Auflösung führen müßte. Italien ist der in das Mittelmeer sich hineinstreckende Ausläufer des europäischen Continentes; das Mittelmeer aber wird die Bedeutung, die es einst im allgemeinen Völkerverkehre hatte, in Zukunft um so sicherer wieder erlangen, wenn die Landenge von Suez durchstochen, und die gegenwärtig noch von muhamedanischen Völkern be-

Digitized by Google

setzten und beherrschten Gestade des Mittelmeeres für die christliche Civilisation zurückerobert sein werden. In dieser neuen Configuration der christlichen Culturwelt wird Italien seiner natürlichen Lage zufolge eine prädominante Stelle einnehmen und der Mittelpunkt einer Völkerconföderation werden, welcher eine andere um die Ostsee als nördliches Mittelmeer gruppirte Völkerconföderation zur Seite treten wird; zwischen diese beiden Völkerconföderationen, jene der lateinischen und der teutonischen Race, werden Frankreich und England als Mittelglieder treten, Italien und Deutschland, speciell Piemont und Preußen werden die Führerrolle in jenen beiden Conföderationen übernehmen. Man wird diesen politischen Zukunftsdivinationen Gioberti's eine gewisse Scharfsicht nicht absprechen können; gesetzt aber, daß sie durch den Lauf der Ereignisse sich bewahrheiten, so war es von Gioberti unbillig zu verlangen, daß das die Kirche repräsentirende Papstthum sich unmittelbar mit der italienischen Bewegung vom J. 1848 hätte identificiren sollen; dieß hätte im günstigsten Falle dazu führen können, daß der Papst das moralische Haupt der lateinischen Völker geworden wäre, während die teutonischen Völker darauf angewiesen worden wären, um ein anderes geistiges Centrum sich zu schaaren. Gesetzt es wäre das germanische Kaiserthum dies Centrum, so hätten wir, um ein Gioberti geläufiges Bild anzuwenden, im Papstthum und Kaiserthum die beiden Brennpunkte einer erweiterten Ellipse, in welcher die Aufeinanderbezogenheit nnd wechselseitige Integration der lateinischen und germanischen Welt als universalgeschichtliche Idee dargestellt wäre; und wir wären damit bei der durch die Geschichte selber gelieferten Berichtigung des einseitigen Guelfismus angelangt, welchem Gioberti in seinem Primato das Wort redete, und dessen politische Fehlerhaftigkeit ihm auch in seinem Rinnovamento noch nicht einleuchtete. Er hatte es im Primato als einen Fehler des sonst trefflichen Papstes Leo III erklärt, daß derselbe den Frankenkönig Karl zum Kaiser krönte; nach unserem Dafürhalten handelte Leo III, der vom Gefühle der Nothwendigkeit eines mächtigen Schützers der Kirche sich leiten ließ, im Dienste einer weltgeschichtlichen Idee, die, wenn nicht in dieser, sicher in einer anderen Form ihre Verwirklichung gefunden haben würde. Gioberti sieht im Kaiserthum nur die dem Ghibellinenthum als Stützpunkt dienende Fremdmacht; in Wahrheit war es der eine der beiden Grundpfeiler der mittelalterlichen europäischen Lebensordnung, wobei wir nicht verkennen, daß es zeitweilig in einen feindseligen Gegensatz zum Papstthum gerieth, und

Digitized by Google

in einem seiner glänzendsten Vertreter geradezu die der christlichen Idee entfremdete Weltbildung repräsentirte.

Gioberti hält trotz der Verstimmungen seiner letzten Lebensjahre mit aufrichtiger Treue an der Wahrheit der katholischen Idee fest, welche ihm auf die Wahrheit des christlichen Creationsgedankens gestützt ist; die speculative Vermittelung desselben reflectirt sich in seiner Anschauung vom Verhältniß Italiens zur europäischen Culturwelt, welches er als jenes einer creativen Thätigkeit im Dienste der absoluten Idee auffaßt. Die fehlerhafte Vermittelung seiner philosophischen Grundidee zog auch eine fehlerhafte Auffassung der causalen Thätigkeit Italiens im Verhältniß zur europäischen Culturwelt nach sich. Wie seine speculative Behandlung des Creationsgedankens es nicht zu einer wahren und vollkommenen Scheidung zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein kommen ließ, so ließ er auch das europäische Culturleben zu sehr in der Idee des italienischen Culturlebens aufgehen, als daß er dem selbstigen Wesen aller übrigen nationalen Culturen gerecht zu werden vermocht hätte. Ihm entging namentlich der bedeutungsvolle Gegensatz zwischen lateinischer und teutonischer Cultur, welcher auf einen von Gioberti übersehenen Dualismus weltgeschichtlicher Actionsprincipien hinweist und ein creatives Verhalten Italiens in jenem absoluten Sinne, in welchem Gioberti es verstand, ausschließt. Dieser Dualismus stellt sich auf rein ideologischem Gebiete in der inneren Unterschiedenheit des theologischen und philosophischen Denkens, des autoritativen Traditionalismus und geistigen Selbstdenkens dar; auf praktischem Gebiete tritt er hervor in dem antagonistischen Verhältniß zwischen Kirche und Staat als zwei besonderen Lebensformen, die einer wechselseitigen Fusion widerstreben, weil in einer solchen entweder das eine oder das andere der beiden durch Kirche und Staat repräsentirten Lebensinteressen verkürzt zu werden in Gefahr ist. Die teutonische Welt verdankt Rom und Italien die auf Religion und Kunst gegründete Civilisation, deren Hort die Kirche ist; das auf dieser civilisatorischen Thätigkeit erwachsene Selbstleben der germanischen Welt erzeugte die Idee des Staates als der in sich geschlossenen Form des nationalen und politischen Selbstlebens, welches auch auf ideellem Gebiete sich in der Form der Philosophie als eines von der religiösen Gläubigkeit specifisch unterschiedenen geistigen Lebensmodus sich zur Geltung bringt. Gioberti's philosophische Speculation ist, sofern sie ausschließlich auf die Gottesidee gestützt ist, wesentlich Theologismus, welchem das for-

Digitized by Google

male Gebrechen anhaftet, den philosophischen Denkmodus nicht principiell vom religiös-theologischen Erkenntnißmodus abgelöst zu haben; dem formellen Mangel entspricht ein sachliches Gebrechen, welches in der ungenügenden Ablösung des creatürlichen Seins vom göttlichen besteht. Der Stützpunkt einer principiell antipantheistischen Speculation ist und bleibt aber der geistige Selbstgedanke, und einzig auf Grund desselben ist eine tiefstgehende und darum absolut befriedigende Vermittelung zwischen religiösem und philosophischem Erkennen, religiösem Glauben und geistigem Selbstdenken möglich. Es muß auf diesem Wege zu einer harmonischen Vermittelung zwischen Beiden kommen, weil dem menschlichen Geiste das Bild seines Schöpfers aufgedrückt ist und das menschliche Selbst sich nur in seiner grundwesentlichen Beziehung auf Gott wahrhaft verstehen kann und dieses Verständniß die Anerkennung der das menschliche Selbst tragenden und formirenden Mächte, die in Religion und Kirche gegeben sind, wesentlich in sich schließt.

Was auf ideologischem Gebiete gilt, findet seine Anwendung auch auf das politisch-sociale Leben. Die Scheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem ist ein in das moderne Culturleben tiefst eingedrungener Gedanke; der Gegensatz zwischen beiden kann nur auf Grund einer tiefstgehenden wechselseitigen Auseinandersetzung überwunden und vermittelt werden. In Italien ist die Scheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem hauptsächlich eben durch Gioberti angeregt worden; er bevorwortete sie, nachdem Pius IX die Identification der kirchlichen Aufgabe des Papstthums mit der nationalen Sache der Italiener als unmöglich erklärt hatte, und sah von da an die Kirche nach der gegenwärtigen Gestaltung ihrer inneren Zustände in einem unerträglichen Mißverhältniß zu den Anforderungen des modernen Culturlebens befangen. Dieß war aber nur der Umschlag aus einer Einseitigkeit in die andere; er wurde an der Kirche der Gegenwart irre, weil er ihr nicht nur mit ihrer göttlichen Mission unverträgliche Aufgaben zugemuthet, sondern überdieß auch die zeitlichen Unterschiede in der wandelbaren Seite des Verhältnisses der Kirche zur menschlichen Gesellschaft nicht in's Auge gefaßt hatte. Der Gioberti'sche Guelfismus war eine geistige Reproduction des mittelalterlichen Verhältnisses der Kirche zur menschlichen Gesellschaft; in den mittelalterlichen Zeiten gab es, da die Idee des Staates als solchen noch nicht hervorgebildet war, kein Verhältniß der Kirche zu den bestehenden Staatsordnungen, sondern nur ein Verhältniß des Papstes und der Kirche zu Fürsten und Völkern, die

Digitized by Google

beide unter dem unmittelbaren Einflusse der von der Kirche ausgehenden geistigen Impulse standen und aus innerem Bedürfniß dem schiedsrichterlichen Amte der Kirche sich unterstellten. Im Dienste der christlichen und kirchlichen Idee konnten in jenen Zeiten rohe und barbarische Völker bekriegt werden; der Krieg war in diesem Falle das Mittel zur Bändigung roher Gewalten, zur Niederwerfung eines gegen die christliche Lebensordnung sich auflehnenden Geistes der Impietät, das unentbehrliche Mittel zur Schützung und Verbreitung der Sittigung und Cultur. In diesem Sinne durfte aber nicht der italienische Krieg im J. 1848 gegen Österreich aufgefaßt werden; es handelte sich da nicht um einen Kreuzzug gegen einen Barbarenstaat, nicht um den Schutz oder die Verbreitung christlicher Civilisation, sondern ausschließlich um eine nationalpolitische Action, deren moralische Berechtigung fraglich war, da dem Rechte der nationalen Idee das Recht des legitimen Besitzes gegenüber stand und ein civilisirter Staat die Integrität seines Machtbesitzes aufrecht zu halten nicht nur berechtiget, sondern nach Umständen sogar verpflichtet ist. Es war also unter allen Umständen ein Fehler, wenn Gioberti dem Papste die Theilnahme am Kriege gegen Österreich zumuthete, und ein noch größerer Fehler, daß er ihm wegen Verweigerung der Theilnahme grollte. Aber noch ein anderer Irrthum Gioberti's muß hier hervorgehoben werden; er kannte die auf das Recht des Selbstdenkens gestützte säculäre Bildung und Wissenschaft nur unter den Formen ihres einseitigen und verfehlten Gegensatzes zum traditionellen Religionsgedanken und verlangte eine Wissenschaft, in welcher der Gesammtinhalt der säculären Bildung unmittelbar der religiösen Idee einverleibt wäre. Der Hüter und Pfleger dieser Wissenschaft sollte das kirchliche Priesterthum sein; das gegenwärtige Unvermögen derselben zur Schaffung und Vertretung einer derartigen Wissenschaft gilt ihm als einer der Belege für das Zurückgebliebensein des kirchlichen Priesterthums hinter den Anforderungen der Gegenwart. Wir geben gerne zu, daß die wissenschaftlichen Anforderungen an die berufenen Vertreter des christlichen Gedankens und der kirchlichen Idee niemals zu hoch gestellt werden können, und möchten schuldhafte Mängel und Gebrechen, welche in dieser Beziehung Wohldenkenden sich aufdrängen, nicht vertheidigen. Wir halten aber dafür, daß Gioberti dem kirchlichen Priesterthum Unrecht that durch den Vorwurf, hinter dem heidnischen Priesterthum der vorchristlichen Culturstaaten zurückzustehen, welches alle Wissenschaft seiner Zeit inne-

Digitized by Google

gehabt habe. Auch die mittelalterliche Geistlichkeit hatte alle Wissenschaft ihrer Zeit inne und vermochte sie für so lange zu bewältigen, als der religiöse Gedanke das, wenn schon nicht einzige, doch entschieden im Vordergrunde stehende Interesse aller Bildungsbestrebungen war; die im Wesen des christlichen Supranaturalismus begründete Unterscheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem, welche den entschiedensten Gegensatz zu dem von Gioberti selber als geistige Irrung gerügten Theokosmismus der heidnischen Priesterschulen darstellt, vollzog sich nicht nur in der äußeren Lebensordnung der christlichen Gesellschaft, sondern auch auf wissenschaftlichem Gebiete, die moderne Weltbildung ist außerhalb der specifisch kirchlichen Kreise zu ihrer gegenwärtigen Macht und dominanten Größe erwachsen. Der von Gioberti so unfreundlich angesehene Jesuitenorden machte in den Zeiten seiner Machtblüthe den bis zu einem gewissen Grade mit Erfolg durchgeführten Versuch, sich der Gesammtheit aller säculären Bildungsstrebungen zu bemächtigen, so daß es kaum einen weltlichen Wissenszweig gibt, in welchem nicht auch Glieder dieses Ordens sich wissenschaftliche Verdienste erworben hätten. Wenn nun die Wirksamkeit eines in seiner Verbreitung über alle Welttheile über eine so große Zahl geschulter Kräfte verfügenden Ordens nicht ausreichte, eine Schule zu gründen, die als Inbegriff aller säculären Bildung selbst nur in den katholischen Ländern einen geistigen Primat zu behaupten im Stande gewesen wäre, so wird der Grund zutiefst wol darin liegen, daß das kirchliche Priesterthum nicht berufen ist, im neuzeitlichen Bildungsleben auf dem Gebiete der säculären Wissenschaft schöpferisch zu wirken, daß diese Art von Wirksamkeit vielmehr als eine Frucht der von der Kirche ausgegangenen Civilisation den weltlichen Kreisen der christlichen Gesellschaft zugefallen ist. Nicht kirchliche Corporationen, sondern Universitäten und Akademien sind im heutigen Bildungsleben die Centra der säculären Bildung und wissenschaftlichen Strebethätigkeit, deren ungehemmte allseitige Entfaltung in der zur Zusammenhaltung einer ausgedehnten geistlichen Körperschaft nothwendigen Disciplin und Lebenseconformität wol manches beirrende Hinderniß finden möchte. Die Aufgabe des kirchlichen Priesterthums kann nur darin bestehen, in der Kenntniß der Errungenschaften des säculären Bildungsstrebens nicht zurückzubleiben und die bewährten Ergebnisse desselben als Mittel zur geistigen Vertiefung und Erweiterung der christlich-philosophischen Erkenntniß der Weltdinge zu verwerthen. Der berufene Hort und Schirmer aller säculären wissen-

Digitized by Google

schaftlichen Bestrebungen ist heute der moderne Culturstaat, der als solcher der Kirche eben so zur Seite tritt, wie im Mittelalter das Imperium als Repräsentant der weltlichen Gewalt dem Sacerdotium zur Seite getreten ist. Dieses Verhältniß hat in allen Culturstaaten des modernen Europa statt; und so tritt an die Stelle der von Gioberti postulirten geistigen Beherrschung des gesammten europäischen Culturlebens von Rom und Italien aus ein Nebeneinandersein von diversen staatlich abgegränzten Culturbereichen, die auf wechselseitigen Austausch und wechselseitige Bereicherung ihrer Culturbestrebungen angewiesen sind. Das Endergebniß dieser geistigen Wechselseitigkeit und Solidarität kann nur das gemeinsame Sichwiederfinden in einer höchsten kosmopolitischen Einheit sein, welche grundhaft in der Kirche gegeben ist und auch in der Idee der Kirche sich zuhöchst vermitteln wird. Damit wird dann auch die Kirche in einer entwickeltesten Gestaltung siegreich als die größte und umfassendste aller Gestaltungen der menschlichen Gemeinschaft zu Tage treten und das Reich des Geistes und der Wahrheit, das sie an sich und ihrer Idee nach ist, in der gesammten Weite des säculären Bildungsstrebens darstellen. Angesichts des Umstandes, daß die Pflege der Bildungsinteressen eine Angelegenheit der gesammten civilisirten Gesellschaft ist, wird dem kirchlichen Priesterthum seiner eigentlichsten kirchlichen Bestimmung gemäß immerfort vorzugsweise die Pflege der Frömmigkeit und der specifisch kirchlichen Wissenschaft zufallen; die Ausgestaltung letzterer und die Vertretung ihres Inhaltes vor der gebildeten Gesellschaft wird allerdings den Verhältnissen der allgemeinen Zeitbildung angepaßt sein müssen. Es wird der Beweis geliefert werden müssen, daß die christliche Idee in ihrer göttlichen Tiefe das gesammte kosmische Sein umschließt und in allen Beziehungen, Gestaltungen und Modificationen des zeitlichen Weltdaseins sich als heilige gottgedachte Wahrheit des Lebens erprobt.

Wir können auf Grund des Gesagten uns ganz kurz über die in Gioberti's posthumen Werke Della riforma cattolica enthaltenen kichlichen Reformprojecte äußern.[1] Sie erscheinen uns von untergeordnetem Belange gegenüber der allgemeinen Forderung, daß Frömmigkeit und Wissenschaft herrschende Mächte im kirchlichen Leben sein müssen; die Herrschaft dieser Mächte wird durch sich selbst den Bestand der Kirche in kritischen Momenten schützen, ihr siegreiches Durchdringen bleibt

[1] Formulirung derselben in Ferri's Hist. d. l. philos. en Italie II, p. 131.

Digitized by Google

jenen Zeiten vorbehalten, in welchen zufolge eines den Lauf der menschlichen Dinge beherrschenden Gesetzes die kirchliche Idee wieder bestimmend in den Vordergrund treten wird. Das allgemein empfundene Bedürfniß nach der Wirksamkeit der Kirche wird auch eine begeisterte Anschauung von der Aufgabe derselben, die begeisterte Auffassung der Kirche eine Erneuerung und Vervollkommnung ihrer Lebenszustände schaffen. Bis dahin erscheint jede Discussion über Änderungen in den factischen Zuständen und Einrichtungen der Kirche als verfrüht und unpraktisch; der wahre und eigentliche Reformator der Kirche ist und bleibt unter allen Umständen und Verhältnissen der ihr einwohnende göttliche Lebensgeist, an dessen ununterbrochenem Fortwirken auch in Zeiten des wirklichen oder angeblichen Verfalles festgehalten werden muß. Gioberti unterscheidet[1] zwischen ascensiver und descensiver Restauration, deren erstere eine reelle (methektische), letztere eine scheinbare (mimetische) ist; erstere führe einen wirklichen Fortschritt herbei und sei creativ, letztere bestehe in bloßer Repristination des Alten und sei unfruchtbar; beide stünden einander wie Dialektik und Sophistik gegenüber. Gegen die Richtigkeit dieser Unterscheidungen und Entgegensetzungen ist im Allgemeinen nichts einzuwenden; controvers ist nur der Modus ihrer Anwendungen auf gegebene geschichtliche Verhältnisse und Erscheinungen,[2] welcher schließlich von der die Anwendungen bestimmenden Grundanschauung abhängt.

Bei Gioberti ist die Anwendung seiner axiomatischen Sätze über wahre und falsche Restauration durchwegs von seiner Ansicht über die verschobene und aus ihren richtigen Verhältnissen gerückte Lage Italiens abhängig.[3] Italien kann, wenn es aus dieser Lage nicht befreit wird, seiner civilisatorischen Aufgabe nicht nachkommen; diese besteht darin, daß der durch Irrglaube und Unglaube verursachte Riß im europäischen Geistesleben durch Wiederherstellung der dialektischen Harmonie

[1] Riform. cattol., § 85.

[2] Gioberti exemplificirt den Unterschied beider Arten restaurativer Thätigkeit in folgender Weise: I tentativi di Probo, Diocleziano, Giuliano per ristorare il paganesimo pertengono a quelli della seconda classe. I Gesuiti vogliono rinnovare il cattolicismo del medio evo; procedono nel secondo modo. Tali sono i conati di Goerres, Montalembert ecc. Manzoni fu il solo ristoratore dialettico. L. c.

[3] Vgl. den Abschnitt sull' apologetica critica in Gioberti's Protologia I, pp. 118 sgg.

Digitized by Google

zwischen Religion und allgemeiner Bildung geheilt werde;[1] Italien kann aber dieser Aufgabe nicht nachkommen, so lange es in sich selber gespalten und zerrissen ist. Die innere Spaltung und Zerrissenheit Italiens ist eine dreifache, eine Spaltung zwischen den italienischen Fürsten und ihren Völkern, zwischen Priesterthum und Laienthum, zwischen Rom und den anderen Städten. Das doppelte Hinderniß der Heilung dieser dreifachen Spaltung sind Österreich und die Jesuiten: ersteres, indem es die innere Zerrissenheit Italiens begünstiget, letztere, indem sie die vorgeschrittene Zeitbildung bekämpfen, die Reform der katholischen Wissenschaft und kirchlichen Disciplin hindern. Die Nothwendigkeit einer reformirenden Neubelebung der kirchlichen Wissenschaft ist durch das Vorhandensein des Lebens Jesu von Strauß, dem legitimen Schüler Hegel's, constatirt. Dieses Buch ist bis jetzt von Niemand wissenschaftlich wiederlegt worden, weder von Katholiken, noch von Protestanten, weil die in ihrer wissenschaftlichen Entwickelung zurückgebliebene katholische Theologie und die auf falsche Grundlagen gestellte protestantische Theologie zur wissenschaftlichen Widerlegung des Buches gleich sehr unvermögend sind. Die kirchliche oder katholische Wissenschaft ist gegenüber der durch die Jahrhunderte fortschreitenden Entwickelung der allgemeinen Zeitbildung retrograd geworden, und das Mißverhältniß zwischen beiden ist bereits so groß geworden, daß sie, wenn man die Fortschritte der letzteren nach der Zahl der Generationen zählt, wie 1:15 zu einander sich verhalten. Die Entwickelung der säculären christlichen Bildung hat mit Dante und Galilei ihren Anfang genommen, und ist seither soweit vorgeschritten, daß sie in ihre methektische Epoche einzurücken begonnen hat. Sie steht aber nicht im richtigen Verhältniß zu ihrer Mutter, zur christlichen Erkenntniß, der sie ihr Dasein verdankt; und der Grund dessen ist auf laicaler Seite der Antagonismus zwischen dem celtogermanischen Stamme (Franzosen, Deutsche) und dem pelasgischen Stamme (Italiener),[2] auf klerikaler

[1] Tuttavia l'accordo della filosofia e del Cristianesimo è necessario. Ma uopo è che l'accordo sia dialettico e non sofistico. Ed è dialettico quando si scevera dai due contrari l'elemento loro negativo, cioè quello di cui difettano.... La filosofia è sofistica, perchè ripudia il principio cattolico (creazione) e vuole edificare sovra un'altra base. La teologia è sofistica, perchè rigetta l'uso debito e l'esplicamento e le consequenze di tal principio. O. c. I, pp. 120 sg.

[2] In wissenschaftlicher Beziehung kommen bezüglich einer künftigen ascensiven Restauration nur zwei Stämme in Betracht, Italiener und Deutsche: Due scienze

Digitized by Google

Seite die Weigerung, in die Ideen des neuzeitlichen Bildungslebens einzugehen. Dem heutigen katholischen Klerus geht insgemein dasjenige ab, was man als „Wissenschaft der Approximationen" zu bezeichnen hat. Unter Approximation ist die successiv fortschreitende Annäherung zu der an sich im menschlichen Zeitleben niemals absolut erreichbaren Wahrheitsfülle zu verstehen, die im Logos, dem im Katholicismus ausgesprochenen Gotteswort enthalten ist. Würde diese fortschreitende geistige Annäherung aufhören, so müßte der Katholicismus selber zu Grunde gehen, wie das Universum bei Aufhören seiner continuirlichen neuen Entwickelungen und kosmischen Bildungen zu existiren aufhören müßte. Gioberti ist demnach der Ansicht, daß das geoffenbarte und in seiner sprachlich fixirten Fassung unabänderliche Dogma in seiner geistigen Auffassung continuirlich der fortschreitenden Entwickelung und Erweiterung des wissenschaftlichen Zeitbewußtseins angepaßt werden müsse. Gioberti's Dafürhalten, daß dieß durch den gegenwärtigen Stand der kirchlichen Theologie unmöglich gemacht sei, beruht auf einer unrichtigen Identificirung der streng positiven kirchlichen Glaubenslehre mit der speculativen Erforschung des Dogma, die nicht mehr der Theologie als solcher, sondern der Philosophie angehört, und die anthropologische Bewahrheitung des göttlich geoffenbarten Dogma als ihr Ziel verfolgt. Gioberti sieht in der geschichtlichen Entwickelung der kirchlichen Theologie der letzten Jahrhunderte einen Proceß fortschreitender Verknöcherung, der schließlich bei einer völligen Ausscheidung aller speculativen Elemente angelangt sei. In dieser Ansicht ist etwas relativ Wahres enthalten, sie beruht aber auf einer einseitigen Auffassung der Dinge. Es ist richtig, daß die kirchliche Theologie, welche in ihrem mittelalterlichen Culminationspunkte eine durchaus speculative Haltung behauptete, zunächst schon im späteren Mittelalter selber die in ihr enthaltenen speculativen Elemente mehr und mehr preisgab, und auch, nachdem sie im Reformationsjahrhundert auf thomistischer Unterlage sich neugestaltet hatte, in ihrer nachtridentischen Entwickelung mehr und mehr den Charakter einer streng positiven Wissenschaft annahm, die in eine früher nicht vorhanden gewesene Vielheit theologischer Disciplinen auseinandergieng und an

in Europa: eterodossa e ortodossa, licenziosa e ordinata. Quella propriamente parlando si trova solo in Germania. La scienza in Francia e Inghilterra è scaduta; non esiste in Ispagna nè in Russia. L'altra si dee formare in Italia. Roma, Germania. La Germania ci darà i fatti, Roma le idee. O. c. I, p. 136.

Digitized by Google

die Stelle der speculativen Vermittlung mehr und mehr die Begründung aus den positiven Quellen des kirchlichen Glaubensbewußtseins, sowie die Anpassung an die Bedürfnisse der kirchlich-praktischen Thätigkeit treten ließ. Es ist hier nicht der Ort, diesen Entwickelungsproceß im Einzelnen zu verfolgen; wir heben nur das eine Schlußergebniß desselben hervor, welches darin bestand, daß je mehr die kirchliche Theologie als streng positive Wissenschaft sich in sich selbst abschloß, die methodische Pflege einer speculativen Erkenntniß der christlichen Wahrheit außerhalb das Gebiet der Theologie fallen mußte. Malebranche war nicht Theolog, sondern Philosoph, und die unserem Jahrhundert angehörigen Bemühungen um eine christlich philosophische Speculation in Deutschland, Frankreich und Italien gehören unbeschadet der Wechselbeziehungen zwischen ihnen und der kirchlichen Theologie doch specifisch der Philosophie als solcher an. Die Unklarheit über die beiderseitigen Wechselbeziehungen mußte schwinden, sobald einmal erkannt war, daß die auf philosophische Erkenntniß der christlichen Wahrheit gerichtete Speculation im Gegensatze zu der auf die Idee der Gottesoffenbarung gestützten Theologie wesentlich anthropologische, d. i. auf die philosophische Selbsterkenntniß des Menschen gestützten Verständigung über die Wahrheit des geoffenbarten Christenthums sei. Es ist dem philosophischen Nachdenken des Menschen anheimgegeben, sich über das Verhältniß des Menschen zur geoffenbarten Wahrheit im Allgemeinen und zu jedem besonderen einzelnen Punkte desselben Rechenschaft zu geben, um eine allseitige Congruenz derselben mit dem menschlichen Denken, Empfinden und Bedürfen zu eruiren; eine auf diese Zwecke ausgehende Forschung ist sicherlich nicht Theologie oder wissenschaftliche Darlegung der Offenbarungslehre, sondern eine zu Zwecken der Verständigung über die geoffenbarte Wahrheit unternommene Forschung nach den aus dem Wesen des Menschen zu eruirenden Zeugnissen für die demselben vollkommen und absolut entsprechende Beschaffenheit des Christenthums. Wer nun so entschieden wie Gioberti an der Immutabilität des kirchlichen Dogma festhält, wird weiter auch die Invariabilität desselben zugeben müssen; das Variable kann nur im Wechsel des Standortes des Betrachters, nicht aber im Dogma liegen, das als ein fixer Stern am Himmel des christlichen Glaubens leuchtet, womit indeß die in der Entwickelung des Dogma statthabende fortschreitende Bewegung ebenso wenig in Abrede gestellt sein will, als die unserem sinnlichen Auge nicht wahrnehmbare fortschreitende Bewegung der Fix-

Digitized by Google

sterne des räumlichen Firmamentes. Diese fortschreitende Bewegung ist durch die Dogmengeschichte constatirt, welche eine successiv fortschreitende Determination der dogmatischen Ideen vorweist, und dieselbe häufig genug, ja sogar in der Regel durch aufeinander folgende antithetische Bestimmungen zu Stande gekommen erscheinen läßt. Diese antithetische Bestimmungen sind keineswegs Variationen, sondern bloß Explicationen des in steter Identität mit sich beharrenden Dogma, durch welche nur Variationen der die dogmatischen Definitionen provocirenden unrichtigen Auffassungen des Dogma bezeugt werden. Wenn Gioberti zu keiner festen Ansicht über die innere Invariabilität des Dogma zu gelangen vermochte, so hat dies seinen Grund darin, daß er die Anthropologie von der Theologie nicht abzulösen vermochte. Er thut Äußerungen, welche eine wirkliche Änderung des Sinnes dogmatischer Lehren zu involviren scheinen; und er selber scheint zu glauben, daß er in gewissen Punkten von der herrschenden kirchlichen Anschauung abweiche. Wir halten dafür, daß er sich hierin über sich selbst täuschte, und die durch einen erweiterten kosmischen Begriff causirten Alterationen in der subjectiven Zurechtlegung des Dogma irrthümlich als eine das Wesen der Sache betreffende Änderung ansah.[1] Freilich bleibt hier die Frage übrig, ob der Erweiterung des kosmischen Gedankens nicht ein pantheisirendes Element beigemischt sei, in dessen Folge dann Gioberti allerdings in eine falsche Stellung dem Dogma gegenüber gerathen wäre. Thatsache ist, daß er die centrale Weltstellung des Menschen speculativ nicht erfaßt hat, und demzufolge auch die in der geocentrischen mittelalterlichen Weltansicht latente tiefere Wahrheit nicht zu erahnden vermochte; Thatsache ist ferner, daß ihm das Verständniß der speculativen Morphologie des Thomismus fremd blieb, und daher die mit derselben gegebenen Restrictionen der evolutionistischen Auffassung des

[1] La teologia volgare che dominò finora è finitesimale, come la filosofia invalsa. Così un mondo finito, un tempo mondiale finito, un paradiso e inferno immobili, immutabili; un piccolo numero d'eletti ecc. Meschinissime idee. Veggasi la palingenesia singolare descritta da S. Tommaso; essa e un vero specchio di queste angustie teologiche. Siccome il Cristianesimo è la religione dell'infinito e il politeismo quella del finito, ne segue che la teologia volgare è proporzionata al politeismo, e in contraddizione col Cristianesimo. I nostri teologi sono dungue pagani superstiti. E non dee far meraviglia, perchè tutta la filosofia cristiana (Padri, Scolastici, teologi moderni), la quale era finitesimale, confondeva l'infinito coll'indefinito, e quindi non avea una vera idea dell'infinito. Protologia I, pp. 148 sg.

Digitized by Google

Universums, auf welche er seine Ansicht über die relative Variabilität des Sinnes bestimmter kirchlicher Dogmen stützte,[1] nicht in sein Denken eintraten.

Die kirchliche Theologie hält begreiflicher Weise mit ihrer Zustimmung zu neuen subjectiven Verständigungen über den philosophischen Sinn alter Wahrheiten sehr zurück, läßt sie aber so lange und so weit unbeirrt, als sie sich nicht in directen oder indirecten Widerspruch zu der von der Kirche gehüteten Wahrheit setzen. Der Theologie als solcher gehören nicht Philosophumena, sondern Theologumena an, welche sich aus der biblisch-patristischen Begründung der Lehrsätze der kirchlichen Dogmatik herausetzen und die Nothwendigkeit eines wissenschaftlich methodischen, speculativ vertieften Betriebes der Bibelkunde und Patristik nahelegen. Die Erläuterung aller einzelnen Lehrsätze durch speculative Theologumena ist das Mittel, die nach ihrem substantiellen Gehalte streng positive kirchliche Dogmatik ideell zu durchgeisten und mit der säculären Zeitphilosophie in Contact zu setzen; die Mittel zur Eruirung der speculativen Theologumena aus der Bibel und patristischen Literatur sind der kirchlichen Dogmatik durch die an die Stelle der speculativen Scholastik getretene positivistische Gottesgelehrtheit zugewachsen, durch welche wissenschaftliches Bibelstudium, gelehrte Väterkunde, dogmenhistorische Forschung in Aufnahme kamen und in fortschreitender Entwickelung begriffen sind. Daß unter solchen Umständen eine einfache Rückkehr zur Form und Methode der mittelalterlich-scholastischen speculativen Theologie und Philosophie nicht möglich sei, liegt auf der Hand; der scheinbare Rückgang der seither immer positivistischer sich gestaltenden Theologie war nur der Durchgang zu einer principiellen Auseinanderscheidung der Theologie und Philosophie als zweier selbstständiger, in sich abgeschlossener Erkenntnißgebiete, deren jedes von seinem Standpunkte aus die Totalität der Dinge umfaßt. Die allseitige Aufeinanderbeziehung dieser beiden Erkenntnißgebiete zu

---

[1] Er meinte durch Annahme einer derartigen relativen Variabilität die unverbrüchliche Perpetuität der buchstäblichen Fassung des Dogma sicherzustellen: Questa contraddizione intestina della filosofia e teologia cristiana (vgl. vorige Anm.) partori la rovina loro producendo a un corpo il razionalismo e il panteismo germanico che sono due falsi tentativi per rendere alla teologia e filosofia cristiana l'infinità perduta o piuttosto non mai posseduta, e armonizzano le due scienze coll'infinito della religione cristiana e del sapere moderno (matematico, astronomico). O. c. I, p. 149.

Digitized by Google

ermitteln, gehört zu den Aufgaben einer specifisch christlichen Wissenschaft, deren vollkommene Ausbildung der Zukunft anheimgegeben ist. Zu dem hier in Aussicht genommenen Zukunftsideal christlicher Wissenschaftsbestrebungen verhält sich Gioberti's geschichtsphilosophische Begründung des Katholicismus, welche wir nach Verdienst zu würdigen bemüht waren, nur als eine Vorhalle, nebenher auch, nach Beseitigung der ihr anhaftenden Gebrechen und Einseitigkeiten, als eine elementare Unterlage. Es ist in der That ganz richtig, daß das ideale Verständniß des Katholicismus auf eine universale geschichtsphilosophische Unterlage gestellt werden müsse; in der Entwerfung derselben wird aber mit der nöthigen Weite des Blickes auch die durch keine persönlichen Stimmungen und Nebenrücksichten beirrte Unbefangenheit in der Würdigung gegebener Zustände und Verhältnisse verbunden sein müssen, weil insgemein nur auf diesem Wege ein erfolgreiches Vorschreiten und siegreiches Durchdringen zu vollkommeneren Zuständen zu gewärtigen ist.

Neunter Abschnitt.

Encyklopädischer Überblick des philosophischen Gesammtsystems Gioberti's; Entwickelung der in der ontologischen Grundformel enthaltenen Grundideen des Systems als rationaler Erkenntniß; Kritik desselben.

Wie Rosmini in seinem Sistema filosofico[1] das Gesammtgebiet der rationalen Erkenntniß schematisch verzeichnete, so entwarf auch Gioberti[2] eine Skizze des Gesammtsystems der Philosophie. Rosmini gliederte das Gesammtgebiet der Philosophie mit Beziehung auf die drei Functionen des Anschauens, Percipirens und Ratiocinirens; Gioberti subsumirte die Gesammtheit der philosophischen Disciplinen unter die drei Glieder der Grundformel seines speculativen Ontologismus: L'Ente crea le esistenze. Die drei Glieder dieser Formel sind Subject, Copula und Prädicat. Das Subject ist das Seiende oder die Idee in ihrem Ansichsein, auf welche sich die Scienza ideale mit

---

[1] S. Bd. I, S. 250.

[2] Introduz. I, c. 5.

Digitized by Google

ihren Unterabtheilungen bezieht. Die Copula: Crea, hat es mit jenen Scienzen zu thun, welche den durch das creative göttliche Thun vermittelten Hervorgang der geschöpflichen Existenzen aus ihrem bloß potentiellen Sein in's actuelle Sein und die Rückvermittelung desselben in ihren schöpferischen Urgrund zum Inhalte haben. Unter das Prädicat Esistenze fallen die verschiedenen Arten der geschöpflichen Existenz zusammt den auf sie sich beziehenden besonderen Wissensdisciplinen.

Nach Gioberti gibt es keine von der Theologie losgetrennte philosophische Erkenntniß, da alle Philosophie auf dem Grunde einer ursprünglichen Offenbarung steht und das philosophische Erkennen im Lichte der christlichen Wahrheit sich zu vollenden hat. Demzufolge läßt Gioberti jeder der drei Hauptabtheilungen der philosophischen Disciplinen die sie ergänzenden theologischen Disciplinen zur Seite treten und die Gesammtheit aller dieser Disciplinen zuhöchst in einer Teologia universale sich abschließen.

Die Scienza ideale enthält in ihrer philosophischen Abtheilung die Scienza dell' Intelligibile, in ihrer theologischen Abtheilung die geoffenbarte Theologie oder Scienza del Sovraintelligibile. Die Unterabtheilungen der Scienza dell' Intelligibile sind Ontologie und rationale Theologie, welche beide zusammen die reine Philosophie, d. i. die Philosophie ohne Beimischung irgend eines empirischen Erkenntnißelementes constituiren.

Die unter die Copula der speculativen Formel zu subsumirenden Disciplinen haben dieß mit einander gemein, daß sie eine vermittelnde Syntheſe zwischen Seiendem und Existentem, Intelligiblem und Sensiblem ausdrücken. Dieser Syntheſe entstammen die Concepte der Zeit, des Raumes, der Wissenschaft und Tugend, welchen Arithmetik, Geometrie, Logik und Moral als specielle Disciplinen entsprechen. In jeder dieser vier Disciplinen hat ein creatives geistiges Thun statt; der Arithmetiker creirt Calcüle, der Geometer Figuren, der Logiker Ratiocinationen, der Moralist Regeln des sittlichen Verhaltens. In jeder dieser vier creativen Functionen hat eine Combination des dem ersten Gliede der speculativen Formel entlehnten apodiktischen Elementes mit einem, dem letzten Gliede der Formel entlehnten contingenten Elemente statt. Die creativen Functionen der ersten zwei Disciplinen vollziehen sich mittelst einer Bewegung, die vom Absoluten zum Existenten abwärts steigt, jene der zwei letzten Disciplinen in einer umgekehrten,

Digitized by Google

vom Existenten zum Seienden aufwärts steigenden Bewegung. Logik und Moral, welche den menschlichen Intellect und Willen auf Gott als Urprincip des Wahren und Guten hinlenken, werden durch ihnen entsprechende theologische Disciplinen ergänzt, deren eine die katholische Apologetik und Kritik als Logik der Offenbarung, die andere die Lehre von den theologischen Tugenden als Offenbarungsmoral ist.

Die unter das dritte Glied der speculativen Formel, unter die Esistenze zu subsumirenden Sensibilien scheiden sich in spirituelle und physische Sensibilien. Die auf die spirituellen Sensibilien bezüglichen philosophischen Disciplinen zerfallen in rein theoretische (Psychologie, Kosmologie) und in andere mit einem praktischen Kunstgeschick verbundene Disciplinen (Ästhetik, Politik); auf die physischen Sensibilien beziehen sich sämmtliche Naturwissenschaften. Den theoretischen Disciplinen der ersteren Abtheilung treten die geoffenbarte Anthropologie und geoffenbarte Kosmologie als ergänzende theologische Disciplinen zur Seite.

Die Grundidee der gesammten Philosophie ist die Idee Gottes als des Anfanges und Endes der Dinge. Diese Idee kommt nicht bloß in dem Cyklus der philosophischen Disciplinen, der in der grundlegenden Scienza ideale vom Ersten und Höchsten ausgehend schließlich in der Teologia universale den Gesammtgehalt alles geistigen Erkennens auf die im Weltdasein sich offenbarende Gottheit zurückleitet, sondern in jeder einzelnen philosophischen Disciplin zum Ausdrucke. Gott ist seinem Wesen nach das Intelligible und somit die absolute Intelligibilität aller Dinge, aus welcher die relative Intelligibilität hervorgeht. Dieß ist der Grundbegriff des platonischen Logos; Plato sah in Gott das Maß aller Dinge, und bezeichnete ihn als Anfang, Mitte und Ende alles Existirenden. So ist Plato der wahre Copernicus der Philosophie, und Kant, welcher sich dafür hielt, hätte sich richtiger als der Ptolemäus derselben bezeichnet; denn der von ihm reproducirte und systematisch ausgeführte Satz des Protagoras vom Menschen als Maß aller Dinge entspricht ganz der geocentrischen Astronomie der antiken Welt. Der Schlüssel zum wahren System der Philosophie ist die Lehre von der Insidenz des Existenten im Seienden; in den verschiedenen Zweigen der philosophischen Erkenntniß reflectiren sich die verschiedenen Modi der Insidenz des Existenten im Seienden. Das Seiende ist als Intelligibles die Idee, die Grundbedingung des menschlichen Gedankens, aus deren Analyse die Psychologie den Haupt-

Digitized by Google

inhalt ihrer Erkenntnisse schöpft. Als Subsistentes und Causirendes ist das Seiende die Substanz und erste Kraft, und bietet als solche den Denkstoff der Ontologie. Als das Wahre ist das Seiende das höchste Object der Logik. Als moralischer Ordner ist das Seiende der moralische Imperativ und das absolute Recht, und bietet der Ethik und Politik ihren Grundinhalt dar. Als Ordner der sichtbaren Welt ist das Seinde das Princip der Harmonie des Erhabenen und Schönen, aus deren Betrachtung die Kosmologie und Ästhetik hervorgeht. Als ewiges Wort ist das Seiende die Grundvoraussetzung der Sprache, und wird unter diesen Gesichtspunkt zum Realprincip der generellen, philosophischen Grammatik, die als Appertinenz der Psychologie in der Arbor genealogica der philosophischen Disciplinen nicht als specielle Disciplin erscheint. Als Sovraintelligibile ist es Subject der Offenbarung und Object der positiven Theologie, die, wenn auch aus anderen Quellen schöpfend, doch das substanzielle Object mit der Philosophie gemein hat. Die speculative Grundformel des Ontologismus ist im ersten Verse der mosaischen Genesis als das Grundwort der ächten auf Offenbarung beruhenden Philosophie ausgesprochen, deren welthistorische Entwickelung nur darauf abzielen kann, dieses Wort nach der ganzen Tiefe und vollen Schwere seines Inhaltes zu ergründen und zu erproben.

Gioberti läßt in seiner ontologischen Grundformel den Nachdruck auf das Mittelglied derselben als Bindeglied zwischen dem Seienden und dem Existenten fallen. Es handelt sich vor Allem um die richtige Erklärung des Existenten aus dem Seienden. Zwischen dem nothwendigen, unendlichen Seienden und den contingenten endlichen Existenzen muß es ein Mittleres geben, welches von der Natur Beider etwas an sich hat, und so zum Mittelgliede zwischen Beiden, und zum Mittel der Actuation des Existenten durch die Macht des Seienden sich eignet.[1] Dieses Mittlere sind Zeit und Raum, die sonach mit dem Terminus medius der Formel, mit dem Creiren sich vereinerleien. Beide, Zeit und Raum, erscheinen als Synthesen aus einem apodiktischen und einem contingenten Elemente; das erstere dieser Elemente ist die Möglichkeit des Geschaffenwerdens, welche dasjenige constituirt, was im Concepte der reinen Zeit und des reinen Raumes als Nothwendiges sich vorfindet. Das in beiden Concepten gelegene Nothwendige ist dieß,

[1] Introduz. I, c. 5, art. 2.

Digitized by Google

daß, wenn etwas außerhalb des Seienden existent werden soll, es Zeit und Raum zu seinen Daseinsformen haben müsse. Leibniz, der Erste der neuzeitlichen Ontologen, hat tiefsinnig bemerkt, das Zeit und Raum in Wahrheit nichts Anderes als die Möglichkeit der Succession und Coexistenz sind; diese Möglichkeit werde zur Wirklichkeit in der Aufeinanderfolge und Coexistenz der endlichen Monaden. Um aber den Concept der reinen Zeit und des reinen Raumes vollkommen auszugestalten, ist es nothwendig, dasjenige aufzuzeigen, wodurch ihnen die mit ihnen gegebenen Possibilitäten der Succession und Coexistenz zu Theil werden; und dieß ist die creative Thätigkeit, die sonach mit jenen Possibilitäten zusammengedacht werden muß, um den Concept der reinen Zeit und des reinen Raumes zu erhalten.[1] Reine Zeit und reiner Raum sind als kreisförmig Expansionen zu fassen, die von einem absolut einfachen Centrum ausgehend immer mehr sich erweitern und an sich in's Unendliche sich auszubreiten fähig sind, sofern das Seiende als solches in seiner creativen Potenz das Centrum eines potentiell unendlichen Kreises ist; in Wirklichkeit sind aber alle geschöpflichen Circumferenzen begränzt, weil die creative Potenz in keinem ihrer Producte sich erschöpft, obschon jedes derselben auf eine intensiv unendliche Expansionskraft des schöpferischen Principes zurückweist. Weder Zeit noch Raum breiten sich actuell in's Unendliche aus, die wirkliche Zeit und der wirkliche Raum sind als Fassungen des Geschöpflichen und Endlichen selber auch begränzt und endlich. Sondert man in den synthetischen Begriffen der reinen Zeit und des reinen Raumes das apodiktische und contingente Element von einander, so hat man auf der einen Seite die absoluten Intelligibilien der Ewigkeit und Unermeßlichkeit, anf der anderen Seite die relativen Intelligibilien der successiven Dauer und der körperlichen Ausdehnung, welche Beide ihrer Natur nach Begränzungen unterworfen sind.

Die Intelligibilien der successiven Dauer und körperlichen Ausdehnung involviren als subjective Träger die geschöpflichen Existenzen,

[1] Damit soll der Verabsolutirung der reinen Zeit und des reinen Raumes, als ob sie unabhängig von der creativen göttlichen Thätigkeit bestünden, entgegengetreten werden. Il che è veramente un indiarle.... L'autore di questo scandalo fu il Kant, che nella sua estetica trascendentale considera il tempo e lo spazio come due assoluti, senza addarsi che l'assoluto si trova in queste due nozioni solo in quanto esse s'immedisimano colla divina essenza. L. c., not.

Digitized by Google

welche als secundäre Substanzen und secundäre Kräfte Nachahmungen der Substantia prima und Causa prima sind. Sie sind als discrete Monaden zu denken, in deren Ableitung die durch die Concepte von Zeit und Raum vermittelte Deduction des Existenten aus dem Seienden ausläuft.[1] Zeit und Raum sind an sich weder Ideen noch Facta, da sie durch sich selbst weder intelligibel noch sensibel sind; sie werden das eine und das andere nur participativer Weise — sensibel durch Annahme einer sensitiven Form, wie die Zahlen der Arithmetik und die Figuren der Geometrie, intelligibel durch Annahme einer intellectiven Form, wie in den Concepten der vom Metaphysiker angeschauten Möglichkeiten der Succession und Coexistenz. Die intelligible und sensible Form der beiden Concepte bedeuten die beiden Fassungen derselben ad intra und ad extra; die Fassung nach Innen führt auf das apodiktische, die Fassung nach Außen auf das contingente Element derselben. Das apodiktische Element der Zeit und des Raumes ist das Continuum, das das contingente Element das Discretum. Das erstere stellt sich als ein Eines und Unbegränztes mit Ausschluß aller Multiplicität und Begränzung dar, das letztere als ein Vielfältiges und Begränztes. Das Vielfältige in der Zeit resultirt aus den Momenten und erzeugt die Succession; das Vielfältige des Raumes resultirt aus den Punkten, und verursacht die Coexistenz. Das Continuum zeigt Zeit und Raum von Seite ihres Contactes mit dem Seienden, das Discretum von Seite ihres Contactes mit dem Existenten. Über das Continuum nach Oben hinaus tritt dem Denken einzig das Mögliche, d. i. das Seiende entgegen, unterhalb des Discretum einzig das Contingente, d. i. das Existente. Das Mögliche und das Contingente sind die beiden Extreme, deren einigende Vermittelung im Creationsacte sich vollzieht. Die Union des Continuum mit dem Discretum ist die primordiale Dualität, die mit dem Creationsacte unificirt den Schlüssel aller übrigen Dualitäten darbietet. Die Vermittlung derselben ist nur auf ontologischem Standpunkte durch Unterordnung des reflexiven Denkens unter die Intuition möglich, während die Psychologisten in ihrer Überordnung des reflexiven Elementes und Confundirung desselben mit dem intuitiven Elemente die Vermittelung unmöglich machen. Die abwärts steigende ontologische Deduction vermag vom Continuum zu dem in ihm potentiell enthaltenen Discretum zu gelangen, während das Umgekehrte nach dem Zeugniß

[1] Introduz. I, c. 5, art. 1, not. 2.

Digitized by Google

der Geschichte der Philosophie sich als unmöglich erweist. Das Discretum der Punkte und Momente führt auf die Idee der Bewegung hin, welche aus der Synthese von Zeit und Raum resultirt. Die Idee der Bewegung ergibt in ihrer Combination mit jener des Raumes die Ideen der Linie, der Fläche, des Solidum, d. i. Körpers in seiner Möglichkeit. Aus den Raumpunkten resultirt die Idee der secundären Substanz, aus der Verbindung der Substanz mit der Bewegung die Idee der Causa secunda, aus der Verbindung dieser mit der Substanz die Idee der Monade oder Kraft.

Aus der harmonischen Zusammenfügung der mannigfaltigen geschöpflichen Kräfte, welche sich primär in spirituelle und körperliche Kräfte scheiden, resultirt das Universum,[1] dessen Idee bereits durch seinen Namen angezeigt ist; denn dieser besagt eine Convergenz des Vielen und Vielfältigen zum Einen. Die Tendenz des Vielen zum Einen hat indeß den Hervorgang des Vielen aus dem Einen zu seiner Voraussetzung; die Formel: L' Ente crea le esistenze, läßt sich umsetzen in jene andere: L' Uno crea il moltiplice. Diese Formel ist die Signatur des Geschehens im Bereiche der bereits vorhandenen geschöpflichen Existenzen und speciell der Ausdruck des ersten generativen Cyklus im Schöpfungsdasein, dessen Correlat ein zweiter, die Rückkehr des Vielen zum Einen vermittelnder Cyklus ist: Il moltiplice ritorna all' uno. Das Geschehen innerhalb des ersten generativen Cytlus ist eine Nachbildung jenes Geschehens, durch welches die Existenzen creativ gesetzt werden; es ist aber selbst nicht wieder ein creatives Geschehen im strengen Sinne des Wortes, sondern ein generatives, so wie jenes des ihm als Correlat entsprechenden Cyklus ein umbildendes Geschehen ist. Daher die Bezeichnungen beider als Cielo genesiaco und Cielo palingenesiaco. Gleichwol wirkt in beiden generativen Processen die creative Thätigkeit des Seienden durch, ohne welche das generative Geschehen nicht vor sich gehen könnte.

Der generative Cyklus actuirt sich gemeinhin in drei differenten Modis und erzeugt drei differente Synthesen, in welchen Substanz und Modi derselben, die Kraft und ihre erscheinenden Wirkungen, Centrum und Umkreis mit einander vermittelt werden. Die beiden ersten Synthesen haben in jeder individuellen Existenz statt, die dritte in den verschiedenen Complexen von Aggregaten oder Individuen, von

[1] Introduz. I, c. 5, art. 4.

Digitized by Google

den mindeſt umfaſſenden Complexen angefangen bis zur allumfaſſenden Einheit des Univerſums. Gioberti ſieht in dem Leibniz'ſchen Concepte der Monade als ſubſtanzialer Kraft dieſe dreifache Syntheſe enthalten, die beiden erſteren unmittelbar, die dritte mittelbar, ſofern die Monade als regelnde principale Kraft das Centrum eines Aggregates wird. Gioberti bedauert nur, daß Leibniz ſeine monadologiſchen Ideen nicht zuſammenhängend entwickelt habe; die erſchöpfende Ausführung derſelben gäbe eine vollkommene Darſtellung des generativen Proceſſes innerhalb des Ciclo genesiaco, während ſeine Lehre von der beſten Welt in Verbindung mit Ch. Bonnet's Palingeneſie die weſentlichſten Gedanken für die methodiſche Darlegung des generativen Proceſſes innerhalb des Ciclo palingenesiaco darböte. Mit dieſen Anſätzen einer philoſophiſchen Kosmologie ſeien einige gehaltvolle Sätze Vico's von wahrhaft magiſtraler Bedeutung zu verbinden; damit wären die nöthigen Elemente einer Doctrin gewonnen, welche eben ſo nachdrucksvoll den Verſtümmelungen der philoſophiſchen Weltlehre durch die Senſiſten, wie den Alterationen derſelben durch die Pantheiſten zu begegnen geeignet wäre.

Eine grundwichtige Frage der Kosmologie iſt jene nach der Ordnung des Univerſums. Die beiden generativen Cyklen reichen für ſich nicht aus, die Idee der kosmiſchen Ordnung zu ſuggeriren; ſie beleuchten den Gang der Weltentwickelung nur unter relativen und ſecundären Geſichtspunkten, laſſen aber das letzte abſolute Ziel desſelben unaufgehellt. Und doch können ſelbſt die relativen und ſecundären Ziele der Weltentwickelung nur aus dem abſoluten Ziele derſelben verſtanden werden; wie die relativen Intelligibilien aus dem abſoluten Intelligibile abgeleitet werden, ſo ergibt ſich der contingente und begränzte Zweck aus einem nothwendigen und unbegränzten Terminus. Die Erfahrung weist nur eine beſtimmte Uniformität der Exiſtenzen und eine conſtante Succeſſion der Weltphänomene auf; aber die Aufeinanderfolge der wahrnehmbaren Facta macht durch ſich ſelber eben ſo wenig den Zweck als die Urſache des Geſchehens kennbar; was Hume gegen die Ableitung der Cauſalitätsidee aus der Erfahrung einwendet, läßt ſich in gleicher Weiſe gegen die Begründung der metaphyſiſchen Wahrheit der Zweckbeziehung aus der Erfahrung geltend machen. Um das Cauſal- und Zweckprincip zu erweiſen, müſſen die ſinnlichen Eindrücke mit den Intelligibilien in Verbindung geſetzt werden. Im Cauſalprincip verknüpft ſich die Idee des Grundes mit dem ſen-

Digitized by Google

siblen Factum des Anfangens; im Zweckprincip verknüpft sich die Idee des Zweckes mit dem sensiblen Factum der Beständigkeit und des graduellen Fortschreitens in der Aufeinanderfolge. Der sensible Concept des Anfangens bietet in seiner Verbindung mit der rationalen Idee der Ursache die Notion des productiven Activprincipes und der Production dar; der sensible Concept der regelrecht fortschreitenden Aufeinanderfolge erweckt in Verbindung mit der rationalen Idee des Zweckes die Idee eines intelligenten Ordnerprincipes und der Ordnung. Die Idee der Ordnung erzeugt nicht die Idee des Zweckes, sondern umgekehrt diese die Idee der Ordnung und verleiht ihr objective Giltigkeit. Die Idee des Zweckes ergibt sich aus jener eines schöpferischen Seienden. Das Seiende erweist sich in der creativen Thätigkeit als actives und denkendes Princip, activ als Causa efficiens, denkend als Causa finalis. Auf dem aposterioriſchen Wege der Psychologie würde sich aber in Auffassung der göttlichen Intelligenz nicht über einen anthropomorphistischen Concept derselben hinauskommen lassen; wir gewinnen den reinen Begriff derselben auf aprioriſchem Wege, sofern wir das Seiende als dasjenige auffassen, als welches es sich unserer Intuition manifestirt, nämlich als das absolut Intelligible und somit absolut Intelligente. Indeß ist dieser Begriff zufolge seiner Coincidenz mit dem des Seienden ein bloß generischer und demzufolge unvollendetster Begriff. Wir setzen zufolge jener Coincidenz ein vollkommenstes Denken in Gott voraus, verdeutlichen uns aber dasselbe nach Analogie unseres eigenen Denkens. Nur durch die Intuition des Seienden als der absoluten Intelligibilität vermögen wir die Unvollkommenheit unseres subjectiven Denkens soweit zu überwinden, daß wir die Zweckidee zu erfassen und als eine objectiv wahre zu erweisen vermögen; die Art des Erweises aber involvirt den engsten Zusammenhang der Zweckidee mit der Creationsidee, so daß die Lehre von der Weltordnung fundamental auf den Schöpfungsgedanken gestellt erscheint.

Das creative göttliche Thun überträgt sich aus der Welt der äußeren Erscheinungen in das subjective Denkleben des Menschen, um ihn das Wahre und Gute erkennen zu machen.[1] Der menschliche Gedanke ist nicht ein einfaches Element, sondern eine zwischen der Idee und dem geschöpflichen Geiste, dem Seienden und dem Existenten vermittelnde Synthese. Zur Erzeugung des Gedankens concurriren vier

[1] Introduz. I, c. 5, art. 3.

Digitized by Google

Elemente: das denkfähige Subject, die Thätigkeit des Subjectes, das gedachte Object, die Intelligibilität des Objectes. Die beiden ersten Elemente sind subjectiv und contingent, die beiden anderen nothwendig und objectiv; der aus dem Zusammensein dieser Elemente resultirende Gedanke participirt an der Natur der einen und der anderen. Das Seiende oder das gedachte absolute Object creirt das denkende Subject, und insofern es sich ihm als das seiner Natur nach Denkbare zeigt, creirt es in demselben den Gedanken. Auch die selbsteigene Activität des denkenden Subjectes wird durch Gott als Causa prima in Bewegung gesetzt, so daß der Mensch in seiner Denkthätigkeit nur Secundärursache des erzeugten Gedankens ist. Beide subjective Elemente werden sonach durch göttliche Thätigkeit beeinflußt. Gott lenkt in der durch seine creative Thätigkeit beeinflußten Denkthätigkeit des Menschen die Strahlen des von ihm ausgegangenen Lichtes auf sich selbst zurück, indem er den den Creaturen zugewendeten Geistesblick des Menschen auf sich selbst zurückgehen macht. Dieses Zurückgehenmachen causirt eine Synthese zwischen dem Absoluten und Relativen, als welche sich alle intellective Denkthätigkeit des Menschen darstellt. Diese bethätiget sich in fortschreitender Entwickelung als urtheilende, schließende, methodisch ordnende Thätigkeit. Im Urtheilen vollzieht sich eine unmittelbare Creation des Prädicates durch das denkende Subject, im Schließen eine mittelbare Creation, und zwar so, daß die drei Urtheile, aus welchen der Syllogismus zusammengesetzt ist, genau den drei Gliedern der ontologischen Grundformel entsprechen. Die beiden möglichen Methoden: synthetische und analytische Methode, stellen die doppelte Denkbewegung, die vom Seienden ausgehende descensive und die vom Existenten ausgehende ascensive Denkbewegung dar.

Obschon alle wahre und ächte Wissenschaft deductiv ist, und deßhalb die descensive Denkbewegung ihrer Natur nach der ascensiven Bewegung vorausgeht, so muß es doch eine Anleitung geben, das Seiende, von dem im deductiven Verfahren ausgegangen werden soll, im praktischen Thun zu erreichen; und dieß gilt gleichsehr von der Erreichung des Seienden als des ersten Wahren und des Seienden als des absoluten Guten. Soweit nun Logik und Moral, deren specifische Objecte das Wahre und das Gute sind, eine solche praktische Anleitung zur Erreichung des Wahren und Guten geben, haben sie specifisch den Charakter von Kunstunterweisungen, in welchen das analytische ascensive Denkverfahren statt hat, während sie als Wissenschaften

Digitized by Google

des Wahren und Guten der descensiven synthetischen Methode sich zu bedienen haben. Die praktische Unterweisung gilt in beiden Wissenschaften dem Willen oder Liberum arbitrium, welches auf dem Gebiete des Wahren in der richtigen Wahl der Methode sich zu bekunden hat, daher die richtige Handhabung der Methode als die Ethik des Intellectes und als das moralische Gesetz der Wissenschaft bezeichnet werden kann. Wissenschaft ist aber eben so sehr die Erkenntniß des Wahren als jene des Guten; das beiden Arten des Erkennens gemeinsame Thun specificirt sich nur durch sein besonderes Object, welches im ersteren Falle das factisch gegebene Wirkliche, im letzteren das Seinsollende ist. Das für unser Erkennen factisch Gegebene ist aus der göttlichen Causalität abzuleiten und mittelst des descensiven Denkverfahrens aus seinen Gründen zu verstehen; das Seinsollende kommt wol auch unter Obmacht der göttlichen Causalität zu Stande, aber nicht ohne Mitwirkung der Creaturen, die durch die continuirlich fortdauernde creative göttliche Thätigkeit ihrem absoluten Ziele zugelenkt werden. Es tritt also hier dem descensiven Cyclus ergänzend und vollendend ein zweiter, ascensiver Cyklus zur Seite, in welchem das die creatürlichen Thätigkeiten durchwirkende göttliche Thun den Charakter eines recreativen Wirkens annimmt. Das Verständniß der ihrem Ziele zustrebenden creatürlichen Thätigkeiten aus dem recreativen göttlichen Thun macht die Erkenntniß des Guten zur Wissenschaft, während die Unterweisung in den der Zweckbeziehung des gottgesetzten Weltdaseins entsprechenden Handlungsweisen die Moral als Scienza arte erscheinen läßt.

Die wesentlichen Elemente der Ethik als Wissenschaft sind entsprechend den drei Gliedern der ontologischen Grundformel: die Ursache des Guten, das Gute als solches, und die Wirkungen desselben.[1] Die Ursache des Guten ist doppelt: eine primäre und eine secundäre; die primäre Ursache ist Gott, die secundäre die menschliche Seele in der Zweiheit ihrer Potenzen, deren eine das durch die Vernunft berathene Liberum arbitrium, die andere der unfreie Effect ist. Das Gute an sich besteht im Gesetze und im Imperativ; beide sind unlöslich mit einander verbunden und aus der primären Ursache des Guten abzuleiten, soweit diese als intelligente Ursache die Urheberin der nach ewigen Ideen geregelten Weltordnung ist, und als wollende Ursache den menschlichen Willen bindet und verpflichtet. Als creatives Princip ist sie die

[1] Del buono, c. 8.

Digitized by Google

primäre Ursache der dem moralischen Gesetze und Imperative entsprechenden Handlungen, mittelst deren der menschliche Wille das Gute wirkt. Die Wirkungen des Guten sind das tugendhafte Leben in der Zeit und das zukünftige selige Leben, jenes der Anfang, dieses die Vollendung der Participation der menschlichen Natur am Guten. Mit der Tugend vergesellschaften sich das Wolgefällige und das moralisch Schöne, der Friede des guten Gewissens, die sittliche Verdienstlichkeit und Anwartschaft eines angemessenen Lohnes als vermittelnde Momente zwischen Tugend und Glückseligkeit. Einzelne dieser Elemente, nämlich Princip und Ziel des Guten, sind ausschließlich übernatürlicher Art, während die anderen vom übernatürlichen Elemente durchdrungen sind.

Der die Rückkehr zum Principe vermittelnde zweite Schöpfungscyklus wird beziehungsweise durch das moralisch Böse vernichtet, welches den Menschen in sich selbst als seinem Ziel sich abschließen macht. Damit wird die ursprüngliche gottgesetzte Ordnung der Dinge verkehrt, die nur durch eine zweite Schöpfung auf Grund der geschädigten ersten Schöpfung wiederhergestellt werden kann. Die zweite Schöpfung hat wesentlich die Bedeutung einer Restauration durch das übernatürliche Machtwirken Gottes, durch welches den von der Richtung auf das Urziel abgeirrten geschöpflichen Kräften die Richtung auf ihr ursprüngliches Ziel wiedergegeben werden soll. Die auf den zweiten Schöpfungscyklus bezügliche recreative Thätigkeit Gottes nimmt hier den Charakter der Erlösungsthätigkeit an, und die ontologische Grundformel setzt sich um in die Formel: L'ente redime l'esistente. Die Wirkung dieser Thätigkeit ist die Schaffung einer neuen übernatürlichen Ordnung, in welche die natürliche hineingenommen wird, um über sich selbst emporgehoben und in Gott vollendet zu werden. Da der Bestand der natürlichen Ordnung nicht aufgehoben werden soll, so tritt zu dem bereits Vorhandenen und Wiederherzustellenden etwas Neues, der übernatürlichen Ordnung Angehöriges hinzu, zur natürlichen rationalen Erkenntniß eine supranaturale Erkenntniß, zu den natürlichen moralischen Tugenden übernatürliche göttliche Tugenden, zum Vernunftgesetze das Gesetz der Offenbarung, zum vernünftigen Imperativ das sichtbare und fortdauernde Orakel der Tradition und der Kirche. Die Erlösungsthätigkeit ist eigentlich nur eine specielle Bethätigung der recreativen Thätigkeit Gottes, die als solche schon übernatürlicher Art ist und sein muß, weil die Erhebung der Dinge in den Stand ihrer Vollendung eine Erhebung der natürlichen Dinge über sich und eine

Digitized by Google

Hinlenkung derselben auf das über ihnen seiende Überweltliche involvirt. Sofern das vorweltliche und überweltliche Seiende für die menschlichen Zeitwesen und deren natürliche Ordnung zugleich ein Jenseitiges ist, muß die übernatürliche Causalität den Gegensatz zwischen Diesseits und Jenseits überbrücken, welchen die durch die schöpferische Causalität Gottes in's Zeitdasein gesetzten geschöpflichen Kräfte aus sich zu überwinden nicht vermögend sind.

Gioberti subsumirt die Ethik unter die Teleologie, welche er der Protologie oder Wissenschaft der Principien als die Wissenschaft der Zwecke gegenüberstellt, beschränkt aber andererseits die Teleologie fast ausschließlich auf die Ethik, weil er die aus der göttlichen Causalität abgeleitete kosmische Wirklichkeit lediglich als Unterlage der moralischen Ordnung in's Auge faßt. Er sieht das Innere der natürlichen Wirklichkeit als etwas unserem Blicke Verhülltes an, und auch die teleologische Beziehung der sichtbaren Wirklichkeit erscheint ihm nur in Bezug auf die Erdsphäre, die Wohnstätte des Menschen in concreto erkennbar; in Bezug auf den ganzen übrigen Theil des in einer unermeßlichen Zahl von Weltkörpern sich ausgliedernden Universums haben wir bei allgemeinen Ideen stehen zu bleiben, und können uns über die teleologischen Beziehungen derselben nur vermuthungsweise concret determinirte Vorstellungen bilden. Gioberti geht sonach ebenso wenig, ja noch weniger als Rosmini auf die Idee einer Naturphilosophie ein; während Rosmini wenigstens die philosophischen Unterlagen einer rationalen Physik zu liefern bemüht war, bleibt Gioberti bei einer metaphysischen Deduction der Monaden als Componenten des Universums und dynamischen Principien des kosmischen Geschehens stehen, und faßt die Bethätigung derselben ausschließlich von Seite ihrer teleologischen Beziehung in's Auge. Der Teleologie kommt es nach Gioberti zu, die Zweckbeziehung, deren generelle Beleuchtung der Protologie anheimfalle, in ihrer Anwendung auf das thätige Leben zu erforschen; dieses werkthätige Leben ist aber eben mit dem Complexe der ethischen Functionen des zeitlichen Menschheitsdaseins identisch. Die Entfaltung der moralischen Kräfte und Vermöglichkeiten des Menschen folgt den allgemeinen Entwickelungsgesetzen der geschöpflichen Potenzen. Jede dynamische Entfaltung involvirt eine Aufeinanderfolge von Thätigkeiten und Zuständlichkeiten, welche aus einer gottgesetzten Potenz sich entwickeln. Jede der im Verlaufe der Entwickelung hervorgetretenen Formen ist eine Metamorphose der Kraft, welches aus Unähnlichem Ähnliches hervorgehen macht, ohne

Digitized by Google

daß damit die Selbstgleichheit des sich verwandelnden Seins aufgehoben würde. Die Kraft ist im ersten Acte ihres Daseins, d. i. im Augenblicke ihrer Erschaffung, nicht schon einfach ein Individuum, sondern eine individuirte Art, aus welcher allmälig die in ihr potentiell enthaltenen individuellen Existenzen hervorgehen. Enthielte der individuelle Keim nicht die Art, so würde er nicht in Wahrheit die Individuation der Idee sein, noch auch der Idee entsprechen, weil jede Idee ihrer Natur nach generisch oder specifisch ist. Der Hervorgang des individuirten Seins aus der potentiellen Allgemeinheit bestätiget den Leibniz'schen Satz, daß es keine Indiscernibilien gebe; die genauen Ähnlichkeiten der Gegenstände unter einander sind bloßer Schein und Folge einer unvollkommenen Entwickelung. In jeder Reihe von geschaffenen Dingen zeigt sich einerseits die Production des Ähnlichen, andererseits das Hervorgehen des Unähnlichen; zur Identität der substanzialen Kraft tritt die Verschiedenheit der Entwickelung hinzu. Nur auf diese Weise vermögen die Individuen der Vollkommenheit ihres ideellen Typus zu entsprechen, welcher einartig und vielfältig ist, und in dieser seiner Doppelheit zur einigen und vielfältigen Vollkommenheit des Welturbildes beiträgt. Die Lehre von den psychischen Potenzen ist nur eine specielle Application dieser allgemeinen dynamologischen Lehren. Jede Fähigkeit der menschlichen Seele reflectirt in ihrer Entfaltung die beiden vorerwähnten Momente der Entfaltung aller geschöpflichen Kräfte. So schließt das menschliche Empfindungsvermögen in seiner ursprünglichen Potenzialität alle möglichen Empfindungen und Gefühle in sich, welche in den nachfolgenden Wahrnehmungen ihre bestimmte Begränzung erlangen. Die der Reflexion vorausgehende und sie begleitende Intuition erhält durch die Reflexion successiv ihre stets bestimmtere Gestaltnng und Begränzung. Der Wille, welcher in seiner ursprünglichen Allgemeinheit auf alle in seinem Bereiche gelegenen Objecte potentiell gerichtet ist, erhält seine Determination durch seine Richtung auf die besonderen Objecte. In einer jeden dieser Dyaden gehört das erste Glied, welches den anfänglichen Act der dynamischen Entfaltung bildet, dem ersten Creationscyklus, das zweite, welches eine Reihe aufeinanderfolgender Umwandlungen in sich schließt, dem zweiten Creationscyklus oder dem teleologischen Processe des Universums an. Das Strebeziel der menschlichen Seele ist das Gute; die Tugend ist jene zuständliche Disposition, welche durch den numerischen und intensiven Zuwachs der entsprechenden Acte stetig wachsend, das Theilhaft-

Digitized by Google

werden des Guten mehr und mehr erleichtert; die Seele erhebt sich endlich über sich selbst, ihre Tugenden nehmen ein übermenschliches gottförmiges Wesen an, bis der Tod als dynamischer Sprung (salto dinamico) den perfectiblen Lauf des Lebens mit einer bleibenden und endgiltigen Vollkommenheit abschließt. Für den Gerechten ist der Tod der Übergang aus der dynamischen Bewegung in die Ruhe, vom Mittel zum Zwecke, ein Sprung von der Arena zum Ziele, ein Versetztwerden aus dem Nacheinander in das Ineinander, aus der Zeit in die Ewigkeit aus der Erde in den Himmel, oder um mit den Pythagoräern zu sprechen, aus dem Uranos in den Kosmos, welcher unter den himmlischen Wohnungen der geschaffenen Geister zunächst an den göttlichen Olymp angränzt.

In allen Denkentwickelungen Gioberti's schlägt seine triadische Grundformel durch, ohne daß er jedoch gleich Hegel den Versuch gemacht hätte, ein System triadischer Entwickelungen in kunstgerechter Form auszuführen. Er begnügt sich, allüberall gelegentlich den Durchschlag jener Formel aufzuzeigen, die sich ihm in den vielfältigsten Gedankenwendungen und Gedankenverschlingungen als das gestaltende Princip philosophischer Anschauungen und Erkenntnissen erweist und bewährt. Sie lautet in ihrer Anwendung auf die Ethik: „Das Seiende schafft vermittelst des freien Willens das Gute." Daran schließen sich als weitere triadische Grundformeln der beiden besonderen Abtheilungen der Ethik: Tugendlehre und Glückseligkeitslehre, die Sätze an: „Der Wille bringt, indem er den Affect dem Gesetze unterordnet, die Tugend hervor"; „die Tugend bringt durch Versöhnung des Affectes mit dem Gesetze die Glückseligkeit hervor."

Alle menschlichen Fähigkeiten reduciren sich nach Gioberti auf zwei, auf jene des Erkennens und Handelns. In der Mitte zwischen Erkenntniß und That steht die Kunst, die im Sinne der Alten aufgefaßt, einen für das praktische Handeln verwerthbaren Complex von Resultaten des wissenschaftlichen Nachdenkens bedeutet. Wir wissen bereits, das die aus der Protologie oder Scienza ideale abgeleiteten Wissenschaften in rein theoretische und in theoretisch-praktische (Scienze arti) zerfallen. Wie die Logik und Moral sind auch Ästhetik und Politik Wissenschaften von doppelseitigem Charakter;[1] wie in der Logik und Moral dem geistigen Thun (Denken und Wollen) des Menschen, so

[1] Introdux. I, c. 5, artt. 5. 6.

Digitized by Google

soll in der Ästhetik und Politik dem in der zeitlich-irdischen Welterfahrung gegebenen Wirklichen, welches zunächst Gegenstand der Erkenntniß ist, zugleich auch eine teleologische Beziehung gegeben werden. Die Ästhetik ist nach ihrer theoretischen Seite Lehre vom Wesen des Schönen, welche aber, sofern sie in der intellectiven Erzeugung des Kunstschönen eine Nachbildung der göttlichen Schaffensthätigkeit aufweist, und dem künstlerischen Thun eine teleologische Beziehung gibt, von selbst auch den Charakter einer Kunstlehre (Scienza arte) annimmt. Ähnlich verhält es sich mit der Politik, welche die der göttlichen Idee gemäße Gestaltung der menschlichen Rechtsgemeinschaft aufzuzeigen hat. Der teleologisch-praktische Charakter der Lehre vom Schönen ergibt sich bereits aus der geschichtlichen Entstehung der Poesie und Kunst, welche aus dem Bedürfniß einer imaginativen und mentalen Vergegenwärtigung der durch die Sünde geschädigten und relativ gestörten Schönheit des gottgeschaffenen Weltdaseins hervorgieng; so weit die Kunst im Dienste der christlichen Idee thätig ist, zieht sie auch die durch das recreative Wirken Gottes angebahnte Klärung und Vollendung des zeitlichen Weltdaseins in den Bereich ihrer Thätigkeit. Die Grundconcepte der Ästhetik sind das Erhabene und das Schöne; ersteres entspricht dem zweiten, letzteres dem dritten Gliede der ontologischen Grundformel. Damit ist gesagt, daß das Schöne aus dem Erhabenen hervorgeht, und dasselbe zu seiner causalen Voraussetzung hat.[1] Das Erhabene ist die im göttlichen Creationsacte sich manifestirende Größe des Unendlichen; diese Manifestation faßt zwei Endglieder in sich, deren erstes dem Seienden, das andere dem durch das Seiende zu setzenden Existenten näher steht; das erste, in welchem die Macht des Unendlichen sich ausspricht, ist das dynamisch Erhabene (Sublime dinamico), das zweite, die ungegränzt weiten Fassungsformen des Existenten: Zeit und Raum, Betreffende, heißt das mathematisch Erhabene. Das Schöne ist die sinnlich wahrnehmbare Verleiblichung des künstlerischen Conceptes, entspricht somit dem Existenten als drittem Gliede der ontologischen Grundformel. Wie das Schöne gemeinhin das Erhabene zu seiner Voraussetzung hat, so war auch die Darstellung des Erhabenen als solchen der Anfang aller Kunstthätigkeit, die somit wesentlich religiösen Ursprunges ist. Die ältesten Kunstwerke und dichterischen Schöpfungen waren mehr

[1] Näheres über Gioberti's Lehre vom Schönen in unserer Abhandlung: „Idealistische Theorien des Schönen in der ital. Philos. d. 19. Jahrh." SS. 33 ff.

Digitized by Google

erhaben als schön; was von der altorientalischen Kunst und Dichtung gilt, hat in seiner Weise auch von der mittelalterlichen Kunst und Dichtung zu gelten, die in den Hervorbringungen eines Dante, Michelangelo, Ariost, Shakespeare und den großen spanischen Dichtern abschloß. Nicht bloß im Erhabenen, sondern auch im specifisch Schönen ist das intellective Element Hervorbringer der sensiblen Form und nicht umgekehrt. Das schöpferische Ingenium des Dichters und Künstlers geht vom Gedanken zur Form über, die, um wirklich ausdrucksvoll und schön zu sein, von der geistigen Idee durchherrscht sein muß. Außer dem Erhabenen und Schönen gibt es noch ein drittes, seinem Begriffe nach von beiden zu unterscheidendes Element des Schönen: das Wunderbare, welches den innigen Zusammenhang der Kunst mit der Religion anzeigt, und außer dem intellectuellen Bestandtheile auch einen supraintelligiblen und supranaturalen Inhalt in sich schließt.

Gleich allen anderen Wissenschaften muß auch die Wissenschaft der Politik auf ontologischer Grundlage sich aufbauen.[1] Gioberti leitet die Mängel der modernen zeitgenössischen Wissenschaft der Politik aus ihrer psychologistischen Fundirung ab; diese sei Ursache, daß die politische Freiheit auf den Selbstwillen des Individuums gestützt wird, statt daß sie aus der moralischen Ordnung der Dinge erklärt würde. Das Freisein ist an sich genommen ein vager, negativer Begriff, der einen bestimmten positiven Inhalt erst durch seine Beziehung auf die Gesetze der sittlichen Ordnung erlangt. Die abstract verstandene Gleichheit ist eine unorganische, mathematische Beziehung, welche die Idee der Ordnung und Harmonie ausschließt und der gegebenen natürlichen Mannigfaltigkeit der Dinge widerstreitet. Sie wird sonach ohne Beziehung auf eine höhere Idee zur Quelle folgenschwerster Irrthümer. Die Idee der allgemeinen Brüderlichkeit hat nur auf dem Boden christlicher Überzeugungen einen gesunden verständigen Sinn; und zwar muß es das positive, katholische, autoritative Christenthum sein, aus welchem die Ideen der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit verstanden sein wollen, weil nur durch ein in diesem Sinne verstandenes Christenthum der Idee zur gebührenden Herrschaft in der menschlichen Societät verholfen werden kann. Die repräsentative Regierung läßt sich, sofern man ihren specifisch christlichen Idealtypus in's Auge faßt, definiren als Leitung der menschlichen Societät durch eine natürliche Aristokratie in organischer

[1] Introdus. I, c. 5, art. 6.

Digitized by Google

Verbindung mit einer aus Wahl hervorgehenden Hierarchie unter Oberherrschaft der Idee. Das moderne Verfassungsleben muß auf die in der mittelalterlichen Lebensordnung gegebenen Grundlagen zurückgeführt werden; d. h. der moderne politische Fortschritt soll die in der mittelalterlichen Lebensordnung potentiell enthaltene normale Gestaltung einer gesunden Gesellschaftsordnung zur vollen Ausgeburt bringen unter selbstverständlicher Beiseitelassung alles dessen, was zur barbarischen Härte der mittelalterlichen Lebenszustände gehörte und eben durch den modernen Fortschritt vollständig abgestoßen und ausgeschieden werden soll. Die mittelalterliche Lebensordnung der christlichen Völker brachte das Princip zum Ausdrucke: „Die Idee erzeugt unter der Form der obersten Einheit die Varietät der socialen Existenzen." Die Idee ist somit die souveräne Bildnerin und Beherrscherin der socialen Existenzen; das vermittelnde Glied zwischen der Idee und den socialen Existenzen ist die ministerielle Souveränetät, welche mittelst einer äußeren und legitimen Investitur an der absoluten Souveränetät participirt. Eine Investitur derselben ist nothwendig, weil sie sich nicht selbst das Dasein geben kann, sondern durch die absolute Souveränetät autorisirt sein muß. Die Idee erweist sich als wirksame Macht und Bildnerin der Gesellschaft in der Form des Rechtes, welches die der intellectiven Participation an der Idee entsprechende Participation am creativen Acte ist, mittelst dessen das Recht in der menschlichen Gesellschaft zur Herrschaft gelangen soll. Wie die rationale Erkenntniß eine intellective Participation an der Idee ist, so das Recht eine active Participation an der Idee; beide Participationen müssen zusammenwirken, um dem Rechte zur Herrschaft zu verhelfen, und die Immanenz beider in der Gesellschaft ist die ministerielle Souveränetät. Die menschlichen Träger derselben haben den Beruf, jene Immanenz fortschreitend zu verallgemeinern und zu vertiefen; um ihrem Berufe zu genügen, muß ihnen Stärke und Einsicht zu Gebote stehen — Stärke zur Aufrechthaltung der Ordnung, Einsicht zur Vervollkommnung derselben. Die Stärke soll vor Allem eine moralische Stärke sein; als solche ist sie die wahrhafte Auctorität, welche den Despotismus oder die bloße Stärke der rohen Gewalt ausschließt, so wie sie umgekehrt den demokratischen Wahn der Volkssouveränetät als angebliche Quelle aller politischen Gewalt ausschließt. Daß die durch ein abgestuftes Theilhaben an der ministeriellen Souveränetät geregelte Gesellschaftsordnung die naturgemäße Form der menschlichen Societät sei, wird durch die Geschichte

Digitized by Google

bestätiget, welche lehrt, daß in den primitiven Zuständen der Nationen die Souveränetät nicht in einem oder in wenigen Menschen concentrirt, sondern in den mannigfaltigen Gliedern des socialen Körpers ungleichmäßig vertheilt ist. Dieß war auch durch eine Reihe von Jahrhunderten der Zustand der europäischen Monarchien, welcher erst in der Neuzeit theils durch das träge Erlahmen der Völker, theils durch den Hochmuth der Fürsten sich änderte. Die gewaltsame Verrückung der gegebenen natürlichen Ordnung des Theilhabens an der ministerialen Souveränetät heißt Revolution; es gibt Revolutionen von Oben und von Unten. Jede Revolution ist illegitim; aber die moralische Schuld dieser Illegitimität trifft nicht die Vertheidiger der gestörten natürlichen Ordnung, sondern die Angreifer derselben. Die Reaction gegen die Störung ist somit eine legitime Revolution; und der Zweck aller legitimen Revolutionen ist die Wiederherstellung der primitiven natürlichen Ordnung des Gesellschaftslebens unter den den gegebenen Zeitverhältnissen angepaßten Modificationen. Diese sollen eben eine gegen Störungen von Oben und Unten geschützte friedliche und gesunde Lebensentwickelung eines politischen Körpers ermöglichen. Die katholische Kirche mengt sich nicht in die untergeordneten Fragen und Probleme der bürgerlichen Gesellschaftsordnung, deren Lösung Gott dem geschichtlichen Laufe der Dinge anheimgegeben hat; sie wahrt nur die Basis der gesellschaftlichen Ordnung, die Unverletzlichkeit der souveränen Gewalt, die ausdrücklich durch die Offenbarung sanctionirt ist.

Obschon die Kirche über den zeitlichen Angelegenheiten der menschlichen Societät steht, so ist sie doch der eigentliche Stützpunkt der gesellschaftlichen Entwickelung als der Hort der ewigen Ideen, auf welche alle menschliche Wohlfahrt gestützt ist.[1] In ihr sind jene idealen Wahrheiten hinterlegt, welche das Verhältniß zwischen Gott und den geschaffenen Geistern betreffen und das absolute Richtmaß für die Regelung des menschlichen Zeitdaseins darbieten. Alle menschliche Ordnung muß auf die das geschöpfliche Dasein regelnde und ordnende objective Vernunft gegründet sein; diese Vernunft ist an sich Gott, die katholische Societät als Kirche aber das von der Ordnermacht der objectiven Vernunft durchdrungene menschliche Zeitdasein. Die Durchdringung der menschlichen Societät durch die objective Vernunft bezweckt die Richtung des Gesammtlebens der menschlichen Societät auf das

[1] Introduz. I, c. 8.

Digitized by Google

Ewige und Göttliche. Die Kirche in ihrer sichtbaren Erscheinung ist die äußere Form und Fassung der inneren geistigen Gemeinschaft, zu welcher vereiniget die menschliche Societät unter den continuirlichen, von Gott oder der ewigen Idee ausgehenden Impulsen regenerativ belebender Thätigkeit steht. Das äußerlich sichtbare und geistig Innerliche sind in der kirchlichen Societät eben so innig aufeinander bezogen, wie im Wesen des Einzelmenschen, und dieses ist durch seine lebendige Eingliederung in die Kirche in eine Ordnung höheren Ranges emporgerückt, innerhalb welcher es an den Wirkungen der in der Form eines erlösenden Thuns ausgeübten recreativen Thätigkeit Gottes participirt. Die Kirche ist als göttliche Schöpfung einer neuen zweiten Ordnung auf Grund der allgemeinen kosmischen Ordnung das gottgeschaffene Vehikel der Zurückführung des dem Göttlichen abwendig gewordenen Menschengeschlechtes zur Wiedervereinigung mit Gott und zur vollkommenen Actuirung dieser Wiedervereinigung. Der Mittler der von Gott durch die Kirche gewirkten Thätigkeit ist Christus, in dessen soterischem Wirken sich die göttliche Creationsthätigkeit in höherer Ordnung wiederholt. Wie Gott in seiner primitiven Schöpferthätigkeit die mundanen Existenzen setzt, so gibt er durch Christi soterische Wirksamkeit der Kirche das Dasein. Obschon die göttliche Erlösungsthätigkeit specifisch dem zweiten Cyklus der allgemeinen Schöpferthätigkeit zufällt, so reproducirt sich doch in ihr abermals auf höhere Weise das beiden Cyklen angehörige Thun und Geschehen. Diese höhere Reproduction des beiden Cyklen angehörigen Thuns und Geschehens findet ihren Ausdruck in den beiden correlativen Formeln: Iddio per mezzo di Cristo crea la Chiesa — La Chiesa per mezzo di Cristo riconduce a Dio. Gioberti nennt diese beiden Cyklen im Unterschiede von den beiden Cyklen der göttlichen Schaffensthätigkeit Cyklen der göttlichen Offenbarungsthätigkeit (Cicli rivelativi). Obschon in sachlicher Ordnung der erste der beiden Cicli rivelativi sich als Prius zum letzteren verhält, kehrt sich doch im reflexiven Denken des gefallenen, erlösungsbedürftigen Menschen die Ordnung um; der Gläubige muß von der Kirche durch die Vermittelung Christi Gott zugeführt werden und gelangt durch die erziehliche Thätigkeit der Kirche zu dem mit vollkommener Freiheit und Bewußtheit vollzogenen Glaubensacte, in welchem er Gott als den Schöpfer seines Heiles und Christum als Mittler desselben geistig erfaßt. Um nämlich Gott als den Schöpfer des Heiles erfassen zu können, muß das reflexive Denken vorerst zur

Digitized by Google

geistigen Erfassung der Idee oder Gottes als des seinem Wesen nach Seienden und Wirkenden hingeführt worden sein; dann erst ist der Mensch auch befähiget, den in der Glaubenswahrheit geoffenbarten specifischen Modus der in der Heilandsthätigkeit Christi sich bekundenden Wirksamkeit Gottes geistig aufzufassen und der geoffenbarten Wahrheit einen realen Assens zu leisten. Der erziehliche Einfluß der Kirche ist aber nicht bloß dazu nothwendig, den Menschen religiös zu stimmen und christlich gläubig zu machen, sondern auch die unerläßliche Vorbedingung einer wahren und richtigen Philosophie. Die erste Bedingung eines richtigen Philosophirens ist die Versetzung des reflexiven Denkens in die ideale Region, von welcher alle Synthesen und discursiven Denkentwickelungen ausgehen. Das einzige Mittel, den Geist mit der Idee in Contact zu bringen, ist das Wort; aber nur das vollkommene Wort kann dem Geiste die Idee vollkommen vernehmbar machen. Das vollkommene Wort ist das in seiner ursprünglichen Integrität erhaltene Offenbarungswort, welches in der Kirche hinterlegt ist und außerhalb der Kirche nicht gefunden werden kann. Die Kirche lehrt aber die Idee nicht bloß als das Seiende, sondern in wenigstens analogischer Weise auch als Essenz erkennen; sie macht in der Essenz das effective Princip des Supranaturalen und Supratelligiblen, den Urheber der Natur und Gnade, der Vernunft und Offenbarung, den allmächtigen Schöpfer und Erlöser erkennen. Der christliche Glaube schließt den Gesammtinhalt der philosophischen Erkenntniß in sich, ein dem Glauben entfremdetes Denken vermag denselben nicht zu gewinnen, somit auch nicht rational zu entwickeln.

Trotz ihrer durchgängigen Bezogenheit aufeinander sind Religion und Philosophie deßungeachtet innerlich von einander unterschieden. Die Philosophie ist wesentlich Vernunfterkenntniß, die Religion als Lehre eine inhaltlich aus der Offenbarung geschöpfte Wahrheitserkenntniß. Beide Arten von Erkenntniß begegnen sich aber darin, daß sie das creative göttliche Thun zu ihrem Inhalte und Objecte haben; soweit nun auch die göttliche Erlösungsthätigkeit ein creatives Thun ist, fällt sie auch in den Bereich der philosophischen Erkenntniß, nur daß sich der die natürliche Ordnung transscendirende Inhalt der göttlichen Offenbarungsthätigkeit nicht in die Form einer reinen Vernunftwissenschaft bringen läßt. Der Inhalt der religiösen Erkenntniß ist das Supranaturale als solches, während die Philosophie dasselbe nicht als solches, sondern als Voraussetzung, Ergänzung und Begränzung der

Digitized by Google

ihr als solcher zukommenden Erkenntnisse in's Auge faßt. Man kann demzufolge nicht in Abrede stellen, daß es auch eine Philosophie der Religion gibt; diese ist indeß etwas von der Philosophie als Vernunftwissenschaft specifisch Unterschiedenes, soferne letztere alle ihre Erkenntnisse aus einem rational erfaßten Ersten ableitet. Gioberti schöpft der Philosophie als einer in sich selber begründeten Vernunftwissenschaft den Namen Protologie,[1] während er die specifisch den Inhalt der Religionserkenntniß zum Betrachtungsgegenstande machende philosophische Erkenntniß als „Philosophie der Religion" bezeichnet.[2] Das Wesentliche aller philosophischen Erkenntniß ist, daß sie die göttliche creative Thätigkeit als solche zum Betrachtungsobjecte hat;[3] die Philosophie der Religion hat specifisch das recreative soterische Wirken Gottes zu ihrem Objecte und gehört in diesem Sinne zu den abgeleiteten philosophischen Disciplinen.[4]

Die Philosopie der Religion könnte nicht den Anspruch auf den Rang einer philosophischen Erkenntniß machen, wenn sie nicht mit der Philosophie als Vernunftwissenschaft einen philosophisch rationalen Gedankeninhalt gemein hätte, der es möglich macht, ihr einen rein philosophischen Gehalt abzugewinnen. Dieser beiden gemeinsame rational philosophische Gedanke ist jener der Μέθεξις,[5] welchem in der Protologia eine umständliche Auseinandersetzung gewidmet ist.[6] Die Metherις hat die Μίμησις[7] zu ihrem Correlate; beide sind Concretisirungen von

[1] Ursprünglich hatte Gioberti den Begriff der Protologie enger gefaßt; siehe oben S. 155. Aus dem daselbst Bemerkten sind aber hinlänglich die Gründe zu entnehmen, aus welchen sich ihm der Begriff der Protologie nachträglich erweiterte und die der Protologie contradistinguirte Teleologie in der Philosophie der Religion aufgieng.

[2] Protologia I, p. 192.

[3] La filosofia è la scienza dell' atto creativo in se stesso e in relazione co' suoi effetti. Le altre discipline sono la scienza di tali effetti considerati in se stessi, senza relazione all' atto creativo. O. c. I, p. 191.

[4] La filosofia si distingue dungue in primaria e secondaria. La primaria è la scienza dell' atto creativo o sia della formola ideale che lo esprime compitamente; cioè la Protologia. La filosofia secondaria o Deuterologia è la scienza delle relazioni dell' atto creativo co' suoi effetti. Essa si suddivide in tante parti, quante sono le ragioni de' suoi effetti; e perciò in logica, etica, politica (che abbraccia l' economica), estetica, psicologia, filosofia della storia, delle lingue, della natura, della rivelazione. O. c. I, p. 192.

[5] Vgl. Plato Parmen. p. 132, d; Soph. p. 256, a.

[6] Protologia II, pp. 7—252.

[7] Vgl. Plato Crit. p. 107, b: μίμησις καὶ ἀπεικασία.

Digitized by Google

Zeit und Raum (Cronotopo) als den Medien des Überganges aus der Idee in die Existenz, und zwar so, daß die Methexis gleich dem Continuum auf das Seiende, die Mimesis gleich dem Discreten auf das Existente sich bezieht. Der Bereich der Mimesis ist die Erscheinungswelt, welche eine Mischung aus Objectivem und Subjectivem ist und relativ an der Wahrheit Theil hat; die absolute Wahrheit ist die reine Objectivität. Die relative Wahrheit ist eine Mischung aus Sensiblem und Intelligiblem, während die absolute Wahrheit das reine Intelligible ist. Das zeitliche Erkennen des Menschen hat nur relativ an der Wahrheit Theil; es befindet sich im Stande der Mimesis und ist im Übergange zur Methexis begriffen, ohne jedoch zur vollen Methexis zu gelangen, daher ihm stets etwas Scheinbares, Irriges, Dunkles beigemischt bleibt. Der menschliche Geist ist keine reine Intelligenz, sondern eine in's Subjectivsein getauchte Existenz, die allerdings im Vernunftdenken an der Objectivität Antheil gewinnt, jedoch niemals vollkommen. Als Existenz ist der menschliche Geist wesentlich Sensitivwesen, seine Sensibilität aber relatives Intelligentsein; dieser seiner Beschaffenheit entspricht als Object seiner Erkenntniß die Außenwelt, die ein relatives Intelligibile in potentia ist. Der Actus dieser potentiellen relativen Intelligibilität ist die Vernunft; das actuelle Vernünftigsein der Seele wird durch die Idee gewirkt, durch welche die sensible Seele zuerst als Mimesis geschaffen worden ist, und durch das Vernünftigsein in den Stand einer relativen Methexis hinübergeführt wird. Die kosmischen Existenzen als reale Sensibilitäten und Μιμήσεις werden niemals aufhören, aber sie werden dereinst zur vollen Methexis gelangen, und damit wird das Zeitliche uud Sinnliche dem Geistigen und Bleibenden weichen. Schon im Zeitverlaufe des menschlichen Daseins häufen sich unermeßliche geistige Güter als unvergängliche Errungenschaften zeitlich vorübergehender Menschen und Völker. Das Sensible geht als Sensibles vorüber, hat aber ein dauerndes Sein als Intelligibles; es dauert fort, sofern es sich entwickelt und zum Gedanken wird, und als Gedanke in dem großen Repositorium des Geistes, im Schatzhause der Methexis des menschlichen Geistes aufbewahrt wird. Das Phänomen der Natur und die Erzeugnisse der Kunst idealisiren sich im Geiste, wie umgekehrt der Geist sich in ihnen incarnirt. Der eucharistische Christus und die continuirliche Erneuerung des einstmaligen Kreuzesopfers Christi im liturgischen Meßacte ist der Ausdruck für die Immanenz des intelligibel gewordenen Sensiblen im Intelligiblen. Das

Digitized by Google

Sensible selber erhält sich im Geiste auf eine gewisse Art als Sensibles, sofern es aus seiner vergänglichen Realität in's Gedächtniß übergeht und dort aufbewahrt wird. Das Gedächtniß ist die Perpetuirung des Sinnes; die Erinnerung schafft die Geschichte, durch deren Vermittelung die Facta intellectualisirt und verewiget werden. In Kraft der Geschichte werden Moses, Alexander, Cäsar unsere Coëtanen. Der Gedanke erweitert die Grenzen des Cronotopo, Anachronismen und Anatopismen sind in seinem Bereiche etwas Natürliches. Auf diese Wahrheit ist das Werben um Ruhm gegründet; der Ruhm ist die Unsterblichkeit des Menschen als Intelligibile, und thut die Unsterblichkeit des Menschen als jene eines Intelligens nach Außen kund. Der Mensch hat als Intelligens und Intelligibile eine doppelte Unsterblichkeit; als Intelligibile ist er unsterblich in den Gedanken Anderer, als Intelligens in seinem eigenen Denken. Die erstere Art des Unsterblichseins ist der Voransatz der letzteren, der Seligkeit; die Glorie ist die Circumsession des Denkens im Denken. Sie supponirt die methektische Einheit der Species in ihren mannigfaltigen Individuen. Der Mensch kann nicht glücklich sein, wenn er bloß sich selber denkt, ohne von Anderen gedacht zu sein; er will nicht bloß verstehen, sondern auch verstanden sein. Durch dieses Verstandensein wird die geistige Einheit der Species realisirt. Das Sensible kann nur als Intelligibles fortdauern, weil nur in der Religion des Geistigen Diverses und Conträres coexistiren kann. Die Species sind real; in ihnen als den Intelligibilitäten der individuellen Dinge stellt sich die Methexis derselben dar; die Welt ist intelligibel als Methexis. Darum ist es unzureichend und falsch, die Universalien mit den Conceptualisten bloß in den menschlichen Verstand, oder mit den Semirealisten in den göttlichen Verstand zu verlegen, als ob das Gebiet des Geistigen bloß Gott und Geister in sich faßte; die Realität der Genera und Species beweist, daß die Universalien auch der Natur inexistiren. Die Natur ist ihrer Idee nach eine Einheit, welche die Mitte hält zwischen der abstracten Einheit des einfachen Aggregates und der concreten Einheit des Individuums. Diese mittlere Einheit ist die Methexis: man kann sie mit Scotus Erigena u. A. als Natura naturans bezeichnen, die als solche in der Mitte steht zwischen dem Typus und der Natur oder der Idee (Gott, Logos) und der Natura naturata oder Mimesis (Sinnenwelt). Die Natura naturans bringt die Natura naturata mittelst eines concreativen Actes hervor, wie das Intelligible das Sensible hervorbringt. Der concreative Act hat natürlich

Digitized by Google

den göttlichen creativen Act zu seiner Voraussetzung, durch welchen unmittelbar das Sensible gesetzt wird; mittelst des concreativen Actes soll aus dem Sensiblen das Intelligible hervorgehen, Träger der concreativen Thätigkeit ist die Natura naturans, der Complex der der Natur immanenten Genera und Species. Die Species ist das erste Moment der dynamischen Entwickelung, das Individuum das zweite Moment. Im göttlichen Schaffensacte wurden die Dinge zuerst in ihren Species als den die individuelle Vielheit potentiell in sich tragenden Anfängen der Dinge gesetzt. Die Species ist ein Mittleres zwischen dem Genus und dem begränzten Individuum, zwischen dem Seienden und Existenten, Unendlichen und Endlichen, Intelligiblen und Sensiblen. Die Species hat beziehungsweise an der unendlichen Einheit des Genus Theil, diese ist aber bereits durch den Creationsact begränzt und vervielfältiget, indem das Genus eine Mehrheit von einander begränzenden Species in sich schließt. An sich ist die Species ein Eines und Unendliches; es mischt sich aber in ihr mit dem Intelligiblen ein Sinnliches und sinnlich Vorstellbares, welches die Vervielfältigung und Circumscription des Intelligiblen involvirt. Die Species ist daher eine Synthese aus zwei Elementen, und das Intelligible hat in ihr das Sinnliche zu seinem Coelemente, mittelst dessen das an sich absolute Intelligible zu etwas Relativem wird.

Der Creationsact schließt zwei Cyklen in sich: einen ersten, in welchem die keimträchtigen Species der Dinge gesetzt werden, einen zweiten, in welchem die in den Species enthaltenen Keime sich entwickeln. Diese Entwickelung schließt als ein successiver Verlauf Anfang, Mitte und Ende des kosmischen Geschehens in sich. Der Anfang ist die kosmogonische Epoche, das Mittelstadium die stabile kosmische Epoche, das Ende die Epoche der Palingenesie. Der noch völlig unentwickelte Zustand, in welchem die Dinge im ersten Creationsacte in's Dasein gesetzt werden, ist jener der reinen Mimesis, in welchem das Intelligible noch völlig im Sinnlichen eingewickelt ist und die Kraft im ersten und anfänglichen Actus ihrer Entfaltung sich befindet. Die kosmogonische Epoche ist als Anfang des zweiten Cyklus zugleich auch der Abschluß des ersten Cyklus und gehört darum diesem eben so gut wie dem zweiten Cyklus an. So gehört ihrerseits auch die an die Ewigkeit gränzende Epoche der Palingenesie als Abschluß des zweiten Cyklus der Ewigkeit an. Das im Geschehen des zweiten Cyklus angestrebte Ziel ist der Übergang aus der Mimesis in die Methexis

Digitized by Google

oder in das Theilhaben am Göttlichen.[1] Das Sensible soll in seiner fortschreitenden Entwickelung mehr und mehr intelligibel werden; die vollkommene Intelligibilität wird in der Epoche der Palingenesie erreicht. Die an das Ende gelangte Entwickelung führt das Stillestehen des bereits an's Ende gelangten Entwickelungsstrebens oder den Tod herbei, der somit den Übertritt in den Stand der vollen Methexis bedeutet.

Der Creationsact resultirt aus der Lebendigkeit der Idee. Die Idee creirt als das absolute Intelligible das relative Intelligible, d. i. die geschöpfliche Kraft, deren Essenz für uns ein Supraintelligibles ist. Das absolute Intelligible creirt das relative Intelligible, wie der Vater den Sohn erzeugt oder ein Maler sich selbst porträtirt. Dieß ist der tiefe Sinn des biblischen Wortes, daß Gott den Menschen nach seinem Gleichniß schuf. Die Methexis und Mimesis der geschaffenen Dinge, d. h. ihre Idealität, ergibt sich aus dem Sein durch das Wirken der Ideen. Die Idee bildet sich ihr Abbild, wie die Seele sich ihren eigenen Leib schafft. Die relativen Intelligibilien sind in der That der Körper, in welchem sich die absoluten Intelligibilien incarniren. Das relative Intelligibile verhält sich zum Absoluten wie eine endliche Copie zu ihrem unendlichen Modell. Die Idee ist unendlich und deßhalb in ihrer Individualität etwas Generelles; die Individuität des relativen Intelligibile hingegen schließt die Generalität aus. Das relative Intelligible verhält sich zum Absoluten wie das Individuum zu Genus und Species. Das Leben der Ideen ist ein doppeltes, ein inneres und ein äußeres; das innere Leben ist der ewige intelligente Act, der die Idee constituirt, das äußere Leben der creative Act. Die Idee ist lebendig, weil sie ein innerer und äußerer Actus ist. Als äußerer Actus schafft sie ihr Nachbild. Der ideale creative Act geht vom Ewigen aus und bewegt sich zur Zeit hin; er bringt diese beiden Extreme einander nahe mittelst der Successsion und Immanenz. Der

[1] Auch hier wird von Gioberti des Scotus Erigena rühmend gedacht: Il ritorno a Dio dell' umanità tutta quanta ammesso dall' Erigene è una idea quasi chiara della metessi della specie umana e del suo realismo. L' Erigene ha l' idea chiara dei due cicli creativi. Il suo tentativo di teoria palingenesiaca è il migliore di tutti. Vide la gradazione infinita della scala palingenesiaca. Pose la gradazione della terra nel suo incielamento, e il paradiso terrestre nell' amenità innocente degli origini. Ciò che guasta il suo sistema è il suo semipanteismo. Protologia II, pp. 684 sg.

Digitized by Google

äußere Actus der Idee ist in seiner Bewegung vom Ewigen zum Zeitlichen das erste dynamische Princip, durch welches beide Cyklen hervorgebracht werden. Das ideale Leben schafft das Leben der geschöpflichen Kräfte; darum ist, wie die Idee das erste, so die geschaffene Kraft das zweite dynamische Princip. Die Idee schafft die Kraft im ersten Cyklus und entwickelt sie im zweiten Cyklus; sie bringt im ersten Cyklus die Methexis, im zweiten die Mimesis hervor. Das geschaffene kosmische Leben ist sonach eine Participation am ungeschaffenen, göttlichen, idealen Leben und schließt zwei Grade in sich: das sensible Leben oder Methexis, und das intelligible Leben oder Mimesis, welche dem zweiten Cyklus angehört und am Ende desselben sich vollendet. Das sensible Leben besteht in der Implication des Intelligiblen unter der Initialform des Keimes oder geschaffenen Kraft in ihrem ersten Actus. Das intelligible Leben besteht in der Explication des Sensiblen und in der successiven Manifestation des im Sensiblen eingewickelten Intelligiblen. Das sensible Leben ist die potentielle Perfectibilität, das intelligible Leben die Vervollkommnung, der Fortschritt der geschöpflichen Dinge. Der Fortschritt ist die Entwickelung des Intelligiblen aus dem Sensiblen.

Daß das Intelligible wirklich im Sensiblen eingewickelt ist, erweist sich aus der Art und Weise, wie wir in unserem Denken das Sensible in's Intelligible überführen, indem wir es auf generelle Ideen, wie jene der Qualität und des Effectes, zurückführen. Das Fundament dieser Identificirung des Sensiblen und Intelligiblen sind die Mimesis und Methexis, welche sich uns in der Intuition des creativen Actes darbieten. Ein anderer Beweis, daß die Empfindung eine eingewickelte Intellection ist, bietet sich in der heroischen Liebe dar, welche etwas Heiliges, Göttliches, mit dem Wahren, Schönen und Guten Verwandtes ist und durch diese ideellen Mächte erregt wird, was nicht möglich wäre, wenn das Sensible vom Intelligiblen essentiell verschieden wäre. Die Liebe ist eben implicite Volition, während die Volition als solche eine freie Intellection ist.

Gioberti's Lehre ist augenscheinlich Neuplatonismus. Er selber bezeichnet sie als Platonismus, hebt aber als einen Mangel bei Plato hervor, daß derselbe die Vitalität der Ideen zu wenig zu ihrem Rechte kommen lasse. In der That konnten bei Plato zufolge des von ihm nicht überwundenen antiken Dualismus die Ideen nicht die Bedeutung schöpferischer Mächte haben; Gioberti ist bemüht, ihnen eine derartige

Digitized by Google

Bedeutung unter Vermeidung des neuplatonischen Emanatianismus zuzuweisen; daß es ihm trotz seiner Verwahrung gegen Emanatianismus und Pantheismus nicht gelang, den christlichen Creationsgedanken in seiner ganzen Reinheit zu erfassen, wurde bereits wiederholt bemerkt und leuchtet auch unmittelbar aus dem vorausgehend Angeführten hervor, indem die absolute Vitalität der Idee das Vorhandensein der Schöpfung als etwas unvermeidlich Erfolgendes involvirt.

Gioberti adoptirt mit dem Platonismus selbstverständlich auch die Lehre von der Vergänglichkeit des wandelbaren Erscheinenden und findet, daß die Lehre des Protagoras über die Relativität der Wahrheit, sofern sie auf die Mimesis angewendet werde, vollkommen richtig sei. Das an sich immutable Wahre müsse in der Welt der Erscheinungen nach Ort, Zeit, Volk, Individuum variiren. Die Mimesis erscheint da als die positive Gränze der Methexis; die in sich selbst limitirte und daher sich durch sich selbst limitirende Realität ergibt den Begriff der positiven Gränze im Unterschiede von der negativen Gränze oder dem Nichts, von welchem nur die Methexis oder das entwickelte Existente begränzt ist.

Die menschliche Persönlichkeit existirt gegenwärtig als Mimesis, durch ihre Entwickelung wird sie zur Methexis. Dieß gilt vom Individuum wie von der Gattung. Im Individuum hat die Methexis die Bedeutung einer Verjüngung, einer Vergrößerung, der Erwerbung neuer Vollkommenheiten, des Übertrittes in eine höhere Ordnung. In Bezug auf die Gattung oder Species bedeutet sie die Actuirung der concreten Einheit derselben. Die actuirte concrete Einheit der Gattung im methektischen überweltlichen Stande führt nach christlicher Sprechweise den Namen triumphirende Kirche, sowie die potentielle und mimetische Einheit derselben streitende Kirche heißt, in welcher nämlich die Gegensätze noch nicht zur harmonischen Einheit ausgeglichen sind. Strauß läßt nur die Gattung unsterblich sein; aber die derselben zugestandene Unsterblichkeit ist nur eine abstracte. Die concrete Unsterblichkeit der Gattung kann nicht ohne die Unsterblichkeit der Individuen bestehen und die Unsterblichkeit der Individuen nicht ohne die concrete Einheit der Menschennatur in Adam und in Christus. Der Rationalismus, welcher Christus, Adam und die menschliche Gattung sammt allem Anderen auf reine Ideen reducirt, zerstört die Realität aller Dinge. Der wahrhafte Realismus, zu welchem sich der Pantheismus als bloßes Afterbild verhält, setzt drei Dinge voraus: die reale, nicht

Digitized by Google

bloß potentielle, sondern actuelle Idee = Actus purus, die specifische und individuelle Methexis, die Mimesis. Staat und Kirche auf Erden sind ein Symbol, ein Gleichniß und eine Verbürgung der methektischen und concreten Einheit der Species und enthalten sie im Keime. Hegel stützt sich in seiner pantheistischen Vereinerleiung der Dinge auf seine Dialektik. Die Dialektik ist ihrem Wesen nach die Unification der Individuen in der concreten Einheit ihrer Species. Es gibt aber eine doppelte Dialektik, die mimetische und die methektische. Die mimetische Dialektik schließt den Streit der Gegensätze nicht aus; sie ist mehr potentiell als actuell und bringt nur eine unvollkommene Einheit hervor; sie ist das erste dialektische Moment. Das zweite Moment ist die methektische Dialektik als Complement der universalen Dialektik; sie erwirkt die Einigung der Gegensätze in der Specieseinheit ohne Vernichtung der Individualität. Die beiden dialektischen Momente entsprechen den beiden Schöpfungscyklen. Zwischen den Anfang und das Ende des Cyklus stellt sich die Hierarchie als Gleichgewicht des Differenten und Entgegengesetzten und Constituent der kosmischen Ordnung; die specifische Einheit ist in ihr angebahnt und lebendig veranschaulicht, aber noch nicht vollkommen erwirkt. Sie ist das Symbol der specifischen und methektischen Einheit, die himmlische Rose Dante's.[1] Dante's Gedicht ist die großartigste Trilogie und das ausdrucksvollste Symbol der universalen Dialektik, sowie des Überganges der Existenzen von der Mimesis zur Methexis.

Die geistigen Dinge haben ihr Abbild in der Sinnenwelt. Das Licht ist die höchste methektische Entwickelung der körperlichen Natur, so wie das Auge die höchste methektische Entwickelung des animalischen Körpers. Licht und Auge bringen in ihrer Vereinigung jenes ästhetisch Schöne hervor, in welchem ein hoher Grad des Phantasieschönen dargestellt ist. Das Licht macht den empirischen Raum sichtbar und verleiht ihm Mannigfaltigkeit durch die Farben, in welche es auseinandergeht, d. h. es macht ihn methektisch. Das Licht bewirkt im Contacte mit dem Ohre gleichfalls einen Schönheitseffect; das Gehör ist der zweite methektische Sinn des Menschen. In den Appercep-tionen desselben hat ein zeitliches Nebeneinander statt, während in den ästhetischen Apperceptionen des Gesichtes ein räumliches Nebeneinander statthat.

---

[1] Vgl. Parad. XXX, vv. 117.

Digitized by Google

Sinn, Imagination, Vernunft sind die drei methektischen Entwickelungsstufen des menschlichen Geistes. Intellect und Wille sind die beiden Pole des menschlichen Geistes, welche in ihrer harmonischen Einigung die reine Geistigkeit der Methexis erwirken, während in ihrer Trennung der Wille zum Affecte wird und den Stand der Mimesis causirt. Intellect und Wille verhalten sich zu einander wie Licht und Feuer in der physischen Ordnung. Das Licht erhält, das Feuer zerstört; ersteres schafft das Paradies, letzteres die Hölle. Von Gott geeiniget wirken sie die Vollkommenheit. Gott ist die oberste Einigung und Gleichheit; daher ist er auch das dialektische Princip, welches die Gegensätze einiget. Der Erdenmensch ist im Stande der Ungleichheit, weil Geist und Wille in ihm noch nicht vollkommen geeiniget sind. Das Feuer ist Symbol der Höllenstrafe, welche in einem ewig unbefriedigten Sehnen nach dem Unendlichen besteht. Die Hölle ist der Mensch ohne Palingenesie, ohne Methexis, ohne Abschluß des zweiten Cyklus. Wie Licht und Feuer ein einziges Element sind, so auch Paradies, Hölle und Fegefeuer, welche das Sehnen nach dem Unendlichen mit einander gemein haben; die Hölle ist hoffnungsloses Sehnen, das Fegefeuer hoffnungsvolles Sehnen, das Paradies befriedigtes Sehnen.

Das bisher Angeführte reicht aus, uns über den metaphysischen Denkhabitus Gioberti's eine angemessene Vorstellung zu bilden. Wenn er lehrt, daß das Wollen das freie Erkennen sei, so ist damit gesagt, daß der Kern des menschlichen Wesens der strebende Wille sei, dessen Ziel selbstverständlich außer ihm liegt und im unendlichen Sein gegeben ist. Da dieses vom rationalen Denken nicht umschlossen werden kann, so würde es für die menschliche Strebekraft stets ein äußeres bleiben, wenn es sich nicht selbst dem Menschen innerlich machte, zunächst dadurch, daß es sich dem menschlichen Geiste auf geheimnißvolle Weise zeigt und vernehmlich macht und so demselben das Ziel seines Strebens weist, weiter aber auch seinem Willen die beharrliche Richtung auf dieses Ziel ertheilt. Die geistige Selbstvernehmbarmachung Gottes oder des unendlichen Seienden gehört der natürlichen Ordnung der Dinge an, sofern sie die wesentliche Vorbedingung der rationalen Denkthätigkeit des Menschen ist, die Ertheilung der beharrlichen Richtung auf das absolute Ziel aber der übernatürlichen Ordnung. Da dasjenige, dessen Selbstmanifestation die unerläßliche Bedingung der Selbstentfaltung der rationalen natürlichen Lebensthätigkeit des Menschen ist, das Übernatürliche in eigenster Wesenheit ist, so ist von vorne

Digitized by Google

herein alle Rationalität und philosophische Forschung auf einen übernatürlichen Lebensgrund gestellt; an die Stelle der selbsteigenen idealen Denkconceptionen treten rationale Denkevolutionen, welche, an die im Lichte der göttlichen Wahrheit geschauten Allgemeinbegriffe sich anknüpfend, in der Aufeinanderbeziehung des empirischen Denkstoffes und der geistigen Universalien sich abwickeln. So ist das menschliche Selbst als denkendes ganz nur dem außer ihm Seienden zugewendet, bei sich und in sich selber ist es nur als wollendes. Es ist nämlich seinem Wesen nach Energie und geschöpfliche Nachbildung des Seienden als solchen oder der absoluten Energie, die im Schaffen sich bethätiget. Daher ist auch die göttliche Schaffensthätigkeit das dem menschlichen Denken am göttlichen Sein natürlich Faßbare und die gesammte philosophische Erkenntniß der Dinge auf die dem menschlichen Geiste natürliche Erfassung der causalen Energie des absoluten Seins gestützt. Die Erfassung Gottes als desjenigen, der die absolute Energie in eigenster Wesenheit ist, ist eine concrete geistige Anschauung im Unterschiede von der abstract pantheistischen Auffassung Gottes als des allgemeinen Seins, welche die Vereinerleiung von Schöpfer und Geschöpf involvirt. Da aber in Wahrheit nur Gott der Seiende ist, so können die Geschöpfe, die außer Gott existiren, nur in Kraft ihres Theilhabens am göttlichen Sein Bestand haben; dieß gilt von ihrer realen Existenz und von ihrer idealen Lebensthätigkeit. Die geschöpfliche Welt kann nur durch die Methexis zu einer wahrhaften Mimesis des göttlichen Seins werden; durch die Umsetzung derselben in eine wahrhafte Mimesis wird die Welt des Scheines oder der rein sinnlichen Mimesis aufgehoben, die eben nur dem Stande der zeitlich unvollendeten Schöpfung entspricht. Die in Gott vollendete Wirklichkeit wird eine vollkommen geistige, von Gottes Licht und Klarheit durchdrungene Wirklichkeit sein. Die realen Componenten des Weltdaseins werden bleiben, ihr wechselseitiges Verhältniß aber jenes der vollkommenen Harmonie sein, in welcher die absolute Harmonie des göttlichen Seins nachgebildet ist.

Die realen Componenten des Weltdaseins sind die Monaden als lebendige Kräfte, die in ihrer Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit ein System hierarchisch abgestufter Ordnungen bilden. Die Leibniz'sche Monadologie war der erste Versuch, das Sensible auf das Intelligible, die Realität auf die reine Geistigkeit zu reduciren.[1] Die Essenz der

[1] Protologia II, pp. 117 sg.

Digitized by Google

Leibniz'schen Monade ist das Geistige (Intelligente und Intelligible); die Ausdehnung und Bewegung, d. i. die Materie und das Sensible, sind einfach nur Erscheinendes oder vielmehr Relationen der eingewickelten Geistigkeit, welche mit der Auswickelung der Geistigkeit verschwinden. Leibniz ließ es nur daran fehlen, daß er, allen Monaden Perceptionsfähigkeit zuschreibend, keinen Unterschied zwischen innerer und äußerer Mentalität, d. h. zwischen activer und passiver Perceptionsfähigkeit machte.[1] Alles Reale ist intelligibel, aber nicht alles Reale auch intelligent; hierauf ist der Unterschied zwischen geistiger und physischer Welt und Ordnung gegründet, in welchem sich das geschöpfliche dualistische Auseinandertreten des in Gott absolut geeinigten Realen und Idealen darstellt. Die vollkommene Evolution der Intelligibilität oder externen Mentalität des nicht intelligenten Realen vermittelt den Übergang der gegenwärtigen sinnlichen Welt in den dereinstigen Stand der methektischen Vergeistigung. Man hat drei aufeinanderfolgende Weltzustände zu unterscheiden, die präsensible, sensible, suprasensible Welt.[2] Die erstere stellt die anfängliche virtuelle Methexis, die zweite die Mimesis, die dritte die finale, actuale Methexis dar. Die Mimesis ist das Streben der initialen Methexis zur finalen. Die beiden methektischen Welten sind außerzeitlich; die erstere ist das abstracte Genus, letztere das concrete und vollkommen individuirte Genus. Die methektische Individuation ist ein Supraintelligibile, welches nicht mehr der kosmischen Ordnung angehört, und darum nur in analogischer Weise verstanden werden kann. Analogische Erkenntniß ist initiale Erkenntniß. Um die initiale Erkenntniß der methektischen Individualität zu gewinnen, muß jenes Mittlere zwischen Potenz und Actus, Genus und Individuum gefunden werden, welches beide Gegensätze in sich faßt.[3] Das Mittlere zwischen Potenz und Actus ist der Conatus, das Mittlere zwischen Genus und Individuum die Species. Potenz und Actus, Genus und Species sind vom Begriffe des Lebens umfaßt, in welchem Conatus und Species sich identificiren; denn die Species ist der Conatus des nach Individuirung strebenden Genus, der Conatus die Specification der sich actuirenden Potenz. Demzufolge kann das Leben als Identität des Conatus mit der Species, als Comprehension der Potenz und des

[1] O. c. II, p. 113.
[2] O. c. II, p. 107.
[3] O. c. II, p. 103.

Digitized by Google

Actus, des Genus und Individuums die methektische Einheit einiger Maßen verständlich machen.

Das Leben ist ein seiner Idee nach Eines und Universales, an welchem alle Theile des Universums participiren. Leben ist gleichbedeutend mit Mittheilung und Kreislauf. Andererseits ist das Leben jedem Individuum eigen; das Leben ist eben nicht eine bloße Allgemeinheit, es besitzt vielmehr den höchsten Grad der Concretheit. Demzufolge bietet sich im Begriffe des Lebens jene Einigung der Allgemeinheit und Individuität dar, welche der finalen Methexis eigen sein wird. Jeder denkende Mensch findet den Herd des Lebens in seinem eigenen Geiste, in welchem die mit der Vielheit und Particularität ermittelte Einheit und Allgemeinheit exemplificirt ist. Das Gleiche tritt uns im Denken entgegen, in welchem alles Generelle individuirt und alles Individuelle generalisirt wird. Der subjective Gedanke setzt ein Objectives, nämlich die Idee voraus, diese ist aber ein Eines und Unendliches, Individuellstes und Allgemeinstes; sie ist individuell, weil sie sich selbst denkt, generell, weil sie von sich selbst gedacht wird. Gott ist sonach das höchste Genus und höchste Individuum, somit der Typus der methektischen Einheit, Individuität und Universalität.

Gioberti glaubt in der Idee der Concretion den Stützpunkt zur Verlebendigung des im Gegensatze vom Allgemeinen und Besonderen sich bewegenden Denkens gefunden zu haben. Wenn aber der Gegensatz vom Allgemeinen und Besonderen wesentlich die Signatur des Naturlebens ist, in welchem alles Generische individuell und alles Individuelle der reelle Ausdruck eines Generellen ist, so muß auch das im Gegensatze zwischen Allgemeinem und Besonderem sich bewegende Denken das sichtbare Naturdasein zu seinem specifischen Inhalte und Objecte haben, und es ist nicht abzusehen, mit welchen Mitteln ein solches Denken den Standpunkt eines naturalistischen Kosmismus soll transscendiren können. Gioberti glaubt ihn durch die allem reflexiven Denken vorausgesetzte Anschauung der Idee transscendirt zu haben; diese Anschauung ist aber doch nur ein Postulat und eine hypothetische Grundannahme, an welcher Gioberti aus einem religös-sittlichen Interesse festhält. Eben so ist es nur ein religiös-christliches Interesse, aus welchem er an der Perpetuität der finalen Methexis festhält; denn die richtige Consequenz des von ihm eingenommenen Standpunktes wäre wol die Annahme einer unendlichen Succession von Involutionen und Evolutionen. Wir geben gerne zu, daß er nach der subjectiven Absicht und Tendenz seines philo-

Digitized by Google

sophischen Denkstrebens den Standpunkt eines kosmischen Naturalismus transscendirte; er vermochte jedoch nicht den geistigen Stützpunkt seines durch ethisch-religiöse Motive dictirten Hinausschreitens aufzuweisen. Er transscendirt die sinnliche Wirklichkeit nur im imaginativen Denken, welchem er allerdings selber eine divinatorische Kraft zuschreibt; als specifisches Apprehensionsvermögen des Schönen schließt es eine Erinnerung der urzeitlichen kosmogenischen Epoche und eine Anticipation der zukünftigen Palingenesie in sich.[1] Daraus erhellt nun wol, daß Gioberti ein von Ideen inspirirtes Denken kennt und hochhält, zugleich aber auch, daß er es in seiner rein geistigen Gestalt nicht zu erfassen vermag. Was er mit Plato, allerdings nur beziehungsweise, als eine der Seele anhaftende Erinnerung bezeichnet, ist seinem Wesen nach die ideale Apprehensionsfähigkeit der menschlichen Seele, welche die über den Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem, Species und Individuum hinausgestellten Verknüpfungen der Dinge erfaßt, und darum zu erfassen vermag, weil die menschliche Seele als solche in ihrer geistigen Realität eine höhere Zusammenfassung des in der Gesammtheit aller sinnlichen Dinge gegebenen Wirklichen ist, gleichwie Gott in der absoluten Geistigkeit seines Wesens eine über die Gesammtheit aller Weltdinge hinausgerückte absolute Zusammenfassung und Einigung derselben ist, die aber freilich als absolute Totalität unendlich mehr in sich schließt, als die endliche Welt in sich enthalten kann. Auch die menschliche Seele enthält nach ihrem wesenhaften Sein mehr in sich als die gesammte ihr subjicirte sichtbare Wirklichkeit. Sie ist als geschöpfliche Nachbildung der absoluten Totalität des göttlichen Seins gleichfalls eine wirkliche ungebrochene Totalität und als solche in ihrer Weise ebenso über die Gesammtheit der sichtbaren Dinge gestellt, wie Gott über die Gesammtheit der Weltdinge. Mit der Stellung über den Dingen ist die Beherrschung derselben verbunden; der absoluten Beherrschung der Weltdinge durch Gott entspricht analogisch eine Beherrschung der sichtbaren Dinge durch den menschlichen Geist, die, soweit es sich um eine Beherrschung im Denken handelt, in der divinatorischen Apprehension und idealen Reproduction der in den sichtbaren Weltdingen ausgedrückten und in ihnen sich verwirklichenden göttlichen Gedanken besteht. In der Apprehension der specifischen und generischen Beschaffenheiten der Dinge ist das Denken von der Beschaffenheit der

[1] O. c. II, pp. 104 sg.

Digitized by Google

Dinge abhängig; die geistige Herrschaft über die Dinge kann nur in der Apprehension der ideellen Verknüpfungen der specifisch und generisch differenten Vielheiten ausgeübt werden; also ist die menschliche Seele zufolge ihres Vermögens ideeller Apprehensionen gottesbildlich und über alle sichtbaren Dinge als eine dieselben zusammenfassende Realität höheren Ranges hinausgestellt. Als ungebrochene Totalität ist sie wesentlich Monas; für diesen Fall aber kann sie nicht mit den nach Leibniz'scher Annahme monadischen Componenten der sichtbaren Dinge irgendwie in Vergleich gestellt werden; der Begriff der Monas wird auf diese Componenten gar nicht mehr anwendbar sein, sofern unter geschöpflicher Monas eine relative Totalität, eine Individuation des Weltganzen verstanden werden will. Relative Individuationen des Weltganzen können nur die aus den angeblichen Monaden zusammengesetzten sinnlichen Gebilde sein, und diese werden im Gegensatze zur menschlichen Seele als ungebrochener Totalität nur gebrochene Einheiten darstellen können. Auch die Totalsumme aller dieser gebrochenen Einheiten wird keine volle Monas darstellen; und darauf beruht sodann der wesenhafte Unterschied zwischen der Gesammtheit alles sinnlich Wirklichen und jeder einzelnen Menschenseele, welche auch als einzelne die Gesammtheit der sichtbaren Dinge nicht bloß aufwiegt, sondern schlechthin überwiegt. Die allem Sinnlichen als solchem wesentliche innerliche und reale Getheiltheit ist die Ursache seiner Tenebrosität und Opacität, welche aber keine absolute ist, weil die innerliche, reale Differenzirtheit der Natursubstanz der Macht der in ihr durchgreifenden und ihr immanenten Gestaltungsmächte subjicirt ist. Es gibt keinen absolut rohen Stoff, weil dieser als eines Zusammenhaltes schlechthin entbehrend gar nicht bestehen könnte; die Stofflichkeit kann somit nur in einem relativen Überwiegen der inneren realen Differenzirtheit über die im Stofflichen durchgreifenden Gestaltungsprincipien bestehen. Dieses relative Überwiegen involvirt weiter eine zum Wesen alles Stofflichen gehörige reale Differenz zwischen Stoff und Form, die allerdings in der aufwärts steigenden Reihe der Formationen der Natursubstanz mehr und mehr ausgeglichen wird, aber niemals aufgehoben werden kann, weil die Natursubstanz ihrer Idee nach ein von den geistigen Substanzen unterschiedenes Sein ist. Übrigens reflectirt sich der Unterschied von Geistigem und Körperlichem, Übersinnlichem und Sinnlichem auch noch innerhalb des Bereiches des sichtbaren Naturdaseins in dem Gegensatze zwischen activer und passiver Potenzialität, welche letztere das Wesen der Materialität

Digitized by Google

constituirt und in ihrer potentiell unendlichen Bestimmbarkeit der Erklärungsgrund der unbegränzten Bildsamkeit des Stofflichen ist. Man hat im Naturdasein Idee, Kraft, Stoff (potentiell unendliche Bestimmbarkeit) zu unterscheiden; die Kräfte sind instrumentale Agentien im Dienste der Idee, die höchste unter ihnen das Licht, welches am unmittelbarsten im Dienste der Idee oder göttlichen Gestaltungsmacht des Naturdaseins steht. An die Stelle der Idee tritt in der höchsten aller stofflichen Formationen im Menschen die geistbegabte Seele als selbstiges monadisches Gestaltungsprincip, in dessen Verhältniß zu dem ihm eignenden und von ihm zu gestaltenden stofflichen Leibe sich das Verhältniß der göttlichen Schöpfermacht zu dem durch dieselbe zu gestaltenden Weltdasein reflectirt, mit dem Unterschiede jedoch, daß für die menschliche Seele nicht bloß das Stoffliche als solches, sondern auch eine potentiell in demselben bereits enthaltene Delineation und Configuration des von der Seele zu bildenden Körpers, welche auf Rechnung der Idee, d. i. der die Natur durchwirkenden göttlichen Gestaltungsmacht zu setzen ist, als etwas im Voraus gegebenes und ihr gestaltendes Wirken Determinirendes vorhanden ist.

Wie verhält sich Gioberti zu dieser Auffassung der Idee des Menschenwesens? Aus seinen Darlegungen[1] geht hervor, daß er gleich Rosmini in der Menschenseele nur einen höheren Entwickelungsgrad dessen sah, was bereits in der sogenannten Thierseele als Belebungsprincip eines animalischen Körpers gegeben ist. Gewiß ist es richtig, daß man zur Vermeidung eines falschen anthropologischen Dualismus in der Begriffsbestimmung der menschlichen Seele von ihrer Grundeigenschaft als Belebungsprincip des Leibes auszugehen hat; es darf aber darüber nicht das im Selbstdenken sich bekundende selbstige Sein und Wesen der Menschenseele übersehen werden, worin eben der vom Bestande des vergänglichen Menschenleibes unabhängige Bestand und die metaphysische Realität der menschlichen Seele begründet ist, während die Thierseele nicht etwas an sich Seiendes, sondern lediglich eine vielfältigst variirte Lebensform der verschiedenen Arten vergänglicher thierischer Existenzen ist. Gioberti bleibt bei der Polemik gegen den abstracten anthropologischen Dualismus stehen, ohne zum Verständniß der richtigen concreten Fassung der denknothwendigen inneren Dualität des menschlichen Wesens vorzudringen. Nach ihm sind die Begriffe von Seele

[1] Protologia II. pp. 410 sgg.

Digitized by Google

und Körper, beide für sich allein genommen, bloße Abstractionen; das concrete Wahre sei ihre Aufeinanderbeziehung. Die menschliche Seele ist jedoch nicht erst in Folge ihrer denknothwendigen Beziehung auf den ihr eignenden Leib, sondern schon an sich als eine reale Monas eine concrete Wesenheit, wenn auch diese erst in der Hervorbildung ihres persönlichen Seins sich zur vollkommenen Actualität vollendeter Concretheit entwickelt; in ihr ist auch der primäre Grund der Concretheit des leiblichen Menschengebildes in dessen charakteristischem Unterschiede von allen übrigen animalischen Formationen zu erkennen. An Gioberti's Behauptung, daß der Mensch vor Allem eine Einheit und die Dualität im Menschenwesen das Nachfolgende sei, ist nur so viel richtig, daß die im Menschenwesen als solchem begründete Dualität erst in der zeitlichen Lebensentwickelung immer distincter hervortritt, weil die Seele des zeitlichen Erdenmenschen anfänglich ganz und gar in die sinnliche Leiblichkeit versenkt und auf die Functionen der vegetativen Lebensthätigkeit beschränkt ist. Geradezu unwahr ist der Gioberti'sche Satz, daß die Relation zwischen Leib und Seele realer sei als die Termini der Relation; daraus würde folgen, daß das Wesen des Menschen in der zeitlich vorübergehenden Erscheinung desselben bestehe.

Der Grund aller dieser Schiefheiten entspringt aus Gioberti's Combination des Leibniz'schen Monadismus mit der semipantheisirenden Lehre von der Methexis. Die universale Methexis ist ihm ausgedrückt durch die antike Lehre von der Weltseele. Die Welt als Intelligibles ist Seele, und hat als solche Verstand, Wille und Willkürvermögen, Imagination, Gedächtniß, affective Thätigkeit und alle sonstigen Potenzialitäten der menschlichen Seele — allerdings nur in approximativer und analogischer Weise, ungefähr so, wie die Intelligenz im Instincte, das Wachen im Traume, das Denken in der Perception der Leibniz'schen Monade enthalten ist. Der Wachzustand ist die Exteriorität und Objectivität der Imagination, der Traum die Interiorität und Subjectivität derselben. Wachzustand und Traum sind die beiden Seiten der Imagination; die Imagination ist die Mimesis des Intellectes, so wie das Sensible Mimesis des Intelligiblen ist. Daher sagt Heraklit, daß die Wachenden eine ihnen gemeinsame Welt haben, während der Träumende seine eigene Welt hat. Die Natur ist der Wachzustand der Weltseele; ihre Kräfte sind ihre Innerlichkeit, die Ordnung in ihr ist die Vernunft, die Contingenz das Willkürvermögen, die Periodicität ihr Gedächtniß, ihr Wille die Attraction u. s. w. Gioberti's Berufung auf

Digitized by Google

den erwähnten Ausspruch Heraklit's ist charakteristisch und bestätiget die schon oben vorgebrachte Bemerkung, daß er das geistige Individualleben des Menschen mit dem imaginativen Leben identificirt und die dereinstige Erhebung in den Stand der reinen Geistigkeit als eine Entselbstigung der menschlichen Individualität anzusehen geneigt ist. Allerdings tritt dieß nicht in sein Bewußtsein.[1] Er faßt den allgemeinen Vollendungsstand der Natur als eine Verpersönlichung desselben, welche darin besteht, daß das Sensible in's Intelligible, das Sentiens in ein Intelligens verwandelt wird. Aber der Vollendungsstand besteht eben nur in der möglichst vollkommenen Verähnlichung des Geschöpflichen mit der absoluten Allgemeinheit, in deren Elemente jegliche vollendete geschöpfliche Kraft ihre Beziehungen zu allen anderen außer ihr vollkommen actuirt und wiederspiegelt, so daß jegliches Einzelne ganz und vollkommen in allem Anderen lebt und als Denkendes es aus sich hervorstellt. Es ist dieß der Stand der vollendeten Concretisirung der geschöpflichen Existenzen, die aber wahrhaft nicht in sich selbst, sondern in Gott sind. Gioberti hat eben Geist und Natur zu nahe aneinandergerückt, als daß die geschöpflichen Geister wahrhafte selbstige Tenenten des Weltdaseins zu sein vermöchten. Ihr Vollendungsstand kann deshalb nicht in einer nachbildlichen selbstmächtigen Reproduction des gottgesetzten Weltganzen, sondern nur in einer vollendeten Actuirung ihrer allseitigen Beziehungen zu demselben bestehen. Intellection ist ja nach Gioberti nur vollkommen entwickelte Sensation.

[1] Er wehrt diese Entselbstigung sogar ab, aber freilich in ganz eigenthümlicher Weise. Che cos'è la palingenesia? Non è propriamente la cessazione assoluta della mimesi; poichè la potenza creata è infinita e non può mai essere attuata a compimento. La palingenesia è di due sorta, secondo che risguarda la natura o lo spirito. Per la natura è il principio di coscienza; per lo spirito è il trasporto della coscienza dal discreto nel continuo, dal tempo nell'immanenza. Nei due casi è sviluppo di mentalità salita nella gerarchia mentale; ma salita che è salto, passo e grado. Per la palingenesia la natura si fa uomo; l'uomo si fa Dio (Protologia II, p. 681). — La palingenesia perfetta non sarà mai che possibile. La sua attualità importerebbe l'indiazione assoluta, e l'esaurimento attuale dell'infinito possibile. La palingenesia reale è solo imperfetta. Consiste nel passagio dal progresso successivo al progresso immanente. La palingenesia perfetta è l'ideale supremo, a cui il finito si accosta senza mai poterlo giungere. Tale ideale è l'Idea, è Dio; l'universo nell'infinito successivo dei secoli è un'imitazione progressiva, ma sempre imperfetta di Dio (O. c. II, p. 681).

Digitized by Google

Wie wenig Gioberti die Idee der geschöpflichen Persönlichkeit zu erfassen im Stande ist, geht daraus hervor, daß er das Weibliche zur Unterlage der Genesis des Männlichen macht. Animus ist ein höher entwickelter Stand der Anima; die reine Geistigkeit der höchste Grad der methektischen Vollendung, deren Entwickelungsstufen von unten aufwärts mechanische, physische, chemische, vegetative, instinctive, animalische, rationale Kraft sind. Jeder Mensch ist androgym, sofern die Union zwischen Seele und Leib eine Ehe zwischen Männlichem und Weiblichem, Methexis und Mimesis ist;[1] dieses Verhältniß wiederkehrt im Verhältniß zwischen Animus und Anima; allüberall aber ist das Unvollkommenere das Substrat des Vollkommeneren, somit auch im Menschsein das Weibliche die Basis des Männlichen, die Imagination die Basis und unentwickelte Form der Intellection. Das Richtige ist, daß die Phantasie als die von Ideen durchgeistete Imagination den Geist als sachliches Prius voraussetzt, wie auch in der Ordnung der Entstehung des menschlichen Geschlechtes der Mann der Frühere vor dem Weibe und der berufene Bildner des Weibes war. Wie der Mann früher ist als das Weib, so ist der Geist früher als die Phantasie; sofern diese als durchgeistete Imagination gefaßt wird, kann allerdings mit Gioberti das imaginative Denken als die dem zeitlichen Erdenmenschen specifisch angemessene Form der Apprehension der überzeitlichen Dinge bezeichnet werden. Sicherlich ist ein phantasieloses Philosophiren auch ein geistloses Philosophiren; aber nur die vom Geiste disciplinirte Philosophie ist das geeignete Vehikel einer ideellen Apprehension der überzeitlichen Dinge; der eigentliche Apprehensor der Ideen oder überzeitlichen Verknüpfungen der Dinge ist der menschliche Geist als solcher, in dessen ideellen Apprehensionen sich das Wesen der menschlichen Seele als eines der Gesammtheit der sichtbaren Weltdinge übergeordneten und den leiblosen Intelligenzen wesensverwandten Seins bekundet.

Die Persönlichkeitsidee ist wesentlich auf den Gedanken der Alterität gestützt, welcher in dem ausschließlich auf die Ideen der Urbildung und Nachbildung, reiner und getrübter Nachbildung gestützten Gedanken-

[1] Damit ist allerdings die Überordnung des Männlichen über das Weibliche entschiedenst ausgesprochen. Vgl. hiezu Protologia II, pp. 261, 582 sg. Im Zusammenhange damit der gegen Petrarca's Schwärmereien ausgesprochene Tadel: Petrarca deificò Laura; ma il fece femminilmente.... Petrarca tolse la sua femminilità non dal genio italico, ma dalla cavalleria e dai Provenzali. In ciò fu gallizzante (O. c. II, p. 584).

Digitized by Google

syſteme Gioberti's nicht zu ſeinem Ausdrucke gelangen konnte. Darum mußte auch ſein Bemühen um eine verlebendigte und vertiefte Auffaſſung des kosmiſchen Seins und menſchlichen Erkennens gegen ſeinen Willen zu pantheiſirenden Auffaſſungen führen; der Erweis der intellectiven Thätigkeit als eines die göttliche Schöpferthätigkeit reproducirenden geiſtigen Thuns mußte ihm mißlingen, weil er den Geiſt nicht als ſelbſtige Alterität im Verhältniß zu Gott zu erfaſſen vermochte. Obſchon nun der Gedanke der Alterität ſpecifiſch im Menſchen als realiſirtem geſchöpflichen Gegenbilde des göttlichen Seins verwirklichet iſt, ſo hat er doch ſeinen Ausdruck in jedem der geſchöpflichen Geiſter, die, je näher an Gott gerückt und in ſeinem Lichte ſich ſonnend, eben deßhalb um ſo ſelbſtmächtiger ſind; die abſolute Hervorkehrung der geſchöpflichen Alterität vollzieht ſich in der Verwandlung des Engels in ein dämoniſches Weſen. Das Hinwegſehen von der Idee der Alterität iſt Urſache, daß Gioberti auch einen ſpeculativen Begriff vom Weſen der Engel und Dämonen für unerreichbar hält,[1] unbeſchadet der tiefſinnigen Ideen, welche er als Apologet des bibliſchen Offenbarungsglaubens den theologiſchen Rationaliſten gegenüber über beide Arten von Weſen entwickelt.[2]

Die Nichterfaſſung der Perſönlichkeitsidee beweist durch ſich ſelbſt, daß Gioberti die von ihm angeſtrebte vollkommene Concretiſirung des Weltbegriffes nicht erreicht hat. Die Grundurſache des Mißlingens liegt in der Auseinanderhaltung zwiſchen den individuellen Kräften und den allgemeinen Species, wodurch im Voraus die Natur halbirt und in einen empiriſchen und ideellen Theil auseinandergeſchieden wird, ſtatt daß ſie als ein in der Entwickelung der Idee ihrer ſelbſt begriffenes lebendiges Sein aufgefaßt würde, welches den Gedanken ſeiner ſelbſt darlegt, und im Unvermögen, denſelben in der Evolution ſeiner ſelbſt zu erfaſſen, auf denjenigen hinweiſt und in aufwärts ſteigenden Bildungen demjenigen zuſtrebt, in deſſen ſeeliſcher Innerlichkeit der Weſensgedanke des ſichtbaren Naturdaſeins aufleuchtet, wie dasſelbe auch erſt in ihm zu jener Subſiſtenz gelangt, welche es, einer eigenen Selbſtigkeit entbehrend, in ſich ſelbſt nicht haben kann. Gioberti vermag die

[1] La rappresentazione antropologica degli angeli e dei demoni è puramente mimetica e simbolica; perchè nel nostro stato attuale è impossibile il farci un' idea propria di un individuo intelligente innalzato allo stato metessico negativamente o positivamente. Filos. d. Rivelaz. p. 378.

[2] O. c., pp. 374—380.

Digitized by Google

specifische Idee des Naturdaseins nicht zu erfassen, weil er den Menschen nicht als die lebendige sublimirte Concentration desselben erfaßt. Ihm leuchtet daher auch nicht die specifische Beziehung der gesammten sichtbaren Außenwelt auf den Menschen als den Tenenten der sichtbaren Schöpfung ein; seine naturphilosophische Anschauung ist zu sehr in die makrokosmischen Verhältnisse und in das der Erde mit allen übrigen Weltkörpern Gemeinsame versenkt, als daß ihm die specifische Bedeutung der Erde als Wohnstätte des Menschen und prädestinirten Ortes der Rückvermittelung des Gott und das Geisterreich voraussetzenden sichtbaren Weltdaseins in das Geisterreich durch den Menschen und in das göttliche Urprincip durch Christus einleuchten würde.

Gioberti besteht mit Recht auf der zeitlichen Priorität der Erschaffung des Geisterreiches vor dem Reiche der sichtbaren Schöpfung, läßt aber die aus dieser Priorität resultirenden ideellen Determinationen des Naturdaseins unbeachtet. Statt dem sichtbaren Naturdasein abstracte Genera und Species als gottgedachte Ideen immanent sein zu lassen, hätte er die doppelte Reihe von Determinationen, die für das Naturdasein aus dem als sachliches Prius vorauszusetzenden Sein Gottes und des Geisterreiches resultiren, in's Auge fassen sollen. Er würde dann gefunden haben, daß der Seins- und Lebensgedanke der Natur schon durch deren Doppelverhältniß zu Gott und dem Geisterreiche so sehr determinirt sei, daß die generischen und specifischen Determinationen des Naturdaseins, zu deren Erklärung er auf besondere göttliche Ideen recurrirt, aus der ideellen Bestimmtheit des Naturdaseins resultiren, und daß die besonderen Arten der Sinnendinge nicht besondere Facturae Dei, sondern Productionen der sich evolvirenden gottgedachten Idee des Naturdaseins seien. Die allgemeinen metaphysischen Bestimmtheiten des Naturdaseins ergeben sich aus dem Verhältniß desselben zum göttlichen Sein, von welchem es unter allen geschöpflichen Existenzen am weitesten absteht; die specifischen Determinationen seines geschöpflichen Seins ergeben sich aus dem Wesensunterschiede des eines selbstigen Grundes entbehrenden und im sinnlich Erscheinenden aufgehenden Naturdaseins von den in sich selber ruhenden geistigen Existenzen. Das geschöpfliche Naturdasein hat eine doppelte reale Begränzung; es ist nicht bloß gleich den geistigen Existenzen endlich im Unterschiede und Gegensatze zum unendlichen göttlichen Sein, sondern überdieß auch noch durch die Geisterwelt begränzt, welche, wie sie nach der einen Seite den geschöpflichen Umkreis des absolut centralen

Digitized by Google

göttlichen Seins bildet, so nach der anderen Seite den Umschluß des sinnlichen Weltdaseins constituirt, woraus für das sichtbare Naturdasein eine Begränztheit erhöhter Potenz resulirt. Diese potenzirte Begränztheit übersah Gioberti, wenn er Zeit und Raum, welche doch eigentlich nur Fassungsformen des sichtbaren Weltdaseins sind, zu Fassungsformen des gesammten Weltdaseins machte und damit das äviterne überräumliche Sein der leiblosen Intelligenzen den Begränzungen des sichtbaren Weltdaseins einordnete. Nicht als ob Aufeinanderfolge und Nebeneinandersein aus dem geschöpflichen Geisterreiche ausgeschlossen wären; der Unterschied zwischen den sinnlichen und geistigen Geschöpfen ist vielmehr, daß letztere ihren Raum und ihre Zeit selber setzen, so daß Zeit und Raum für sie nicht Mächte sind, welchen sie gleich den sinnlichen Zeitwesen unterthan wären, sondern Lebensformen, deren sie als geschöpfliche Intelligenzen sich nicht entschlagen können. Nur in Gott selber hören Zeit und Raum auf, Fassungsformen zu sein, aber nicht in dem Sinne, als ob Zeit und Raum durch sein Wesen negirt wären, sondern vielmehr deßhalb, weil sie in ihm verabsolutirt sind, und in dieser Verabsolutirung unmittelbar mit seinem Sein und Wesen selber zusammenfallen. Gott ist nicht bloß als der absolute Umschluß der Dinge das absolute Maß alles zeitlich-räumlichen Geschöpflichen (dessen Außereinander und Nacheinander in den göttlichen Ideen in die Simplicität einer absoluten Einheit zusammenrückt), sondern urbildet das Nacheinander und Nebeneinander des geschöpflichen Daseins und Lebens auf absolute Weise in seinem immanenten Selbstleben, dessen wesentliche, vom göttlichen Sein unabtrennbare Form die lebendige Dreieinheit des absoluten Seins und Wesens ist.

Die denknothwendige doppelte Begränztheit des Naturdaseins durch das göttliche Sein und durch das Geisterreich und das damit gegebene doppelte Subjectionsverhältniß desselben involvirt ein Durchscheinen beider übergeordneten Wirklichkeiten und Seinsweisen im sichtbaren Naturdasein, welches ungeachtet der Alterität seiner von Gott und der Geisterwelt unterschiedenen Seins- und Existenzweise in seiner Lebensentwickelung das beiden übergeordneten Wirklichkeiten Angehörige nachbilden oder wenigstens symbolisch indiciren muß. Denn nur darum und dadurch, daß und weil die sichtbare Welt ein Höheres über ihr auf die ihr eigene Weise zur Erscheinung bringt, hat sie ein Recht zu sein und eine Stelle in einer Schöpfung, die unmittelbar den Höchsten selber zum Urheber hat; sie würde aber das Recht ihres

Digitized by Google

Daseins nur halb rechtfertigen, wenn sie nicht zugleich auch das Substrat und die Unterstufe höherer, der geistigen Ordnung angehörigen Entwickelungen darböte, durch welche der Rückschluß der in ihr bis an die Gränze des Nichtseins herabreichenden göttlichen Schöpfung in ihren göttlichen Urgrund vermittelt würde. Darum tritt zu den beiden antithetisch aufeinander bezogenen Ordnungen des Geisterreiches und der sichtbaren Naturwelt ergänzend eine dritte Ordnung hinzu, jene des moralischen Weltdaseins, in welcher das sinnliche natürliche Sein in die Form des Geistigen hineingebildet, die Ineinsbildung beider aber zum Substrat und Vehikel einer unmittelbaren Selbstdarstellung des Ewigen und Göttlichen im sichtbaren Weltdasein geworden ist.

Im allgemeinen Entwickelungsprocesse des sichtbaren Weltdaseins sind vom anthropocentrischen Standpunkte[1] zwei Hauptstadien der Entwickelung zu unterscheiden, deren erstes die Evolutionen des Naturdaseins vom Beginne der Entstehung des Sichtbaren bis zur Concretion des allgemeinen Weltstoffes in der Bildung der Weltkörper, speciell bis zur Hervorbildung des Erdplaneten aus unserem Sonnensystem in sich faßt, während das zweite Hauptstadium die Rückvermittelung des individuirten kosmischen Seins, speciell des tellurischen Seins in das allgemeine kosmische Sein und dessen göttliches Urprincip zu seinem Inhalte hat. Unter der Voraussetzung der Einzigkeit des Menschengeschlechtes hat die Hervorbildung des Erdkörpers aus dem makrokosmischen Naturdasein den Wendepunkt im allgemeinen Entwickelungsprocesse der Natur und den Gränzpunkt zwischen dem ersten und zweiten Entwickelungsstadium abzugeben; das Unterscheidende beider Stadien ist, daß im allgemeinen kosmischen Geschehen des ersten Stadiums sich specifisch die Bezogenheit des sichtbaren Weltdaseins auf das unsichtbare Geisterreich darstellt, während das in das zweite Stadium fallende Geschehene specifisch auf den Menschen und auf die durch denselben angebahnte Rückvermittelung des Welt- und Naturdaseins in seinen göttlichen Lebensgrund abzweckt. Die in's erste Stadium fallenden Processe, Gestaltungen und Bildungen erklären sich uns aus der doppelten Bezogenheit des Naturdaseins auf Gott und auf das Geisterreich, die in's zweite Stadium fallenden Processe, Bildungen und Gestaltungen aus der zu jenen beiden permanenten

[1] Gioberti identificirt den anthropocentrischen Standpunkt mit dem geocentrischen und bekämpft ihn unter dem Namen des Tellurismus: Protologia II, pp. 609 sg.

Digitized by Google

Bezogenheiten weiter noch hinzutretenden specifischen Beziehung auf den Menschen, der Gesammtinhalt der Processe und Formationen des sichtbaren Weltdaseins aus der Determination derselben durch die im göttlichen Denken existente Naturidee in deren organischer Correlation zum Gesammtinhalte des dreigliedrigen göttlichen Weltgedankens. Indem dieser an die Stelle der dreigliedrigen ontologischen Grundformel des Gioberti'schen Systems tritt, vollzieht sich die wahrhafte Concretisirung der allgemeinen philosophischen Weltanschauung und entfallen die Beziehungen der individuellen Weltdinge auf die angeblich die Form des Weltdenkens repräsentirenden Allgemeingedanken, die nach ihrer wahren Bedeutung eben nur menschliche Denkabstractionen und Vehikel des discursiven menschlichen Denkens sind.

Wie wenig die von Gioberti aufgebotenen Denkmittel zu einer wahrhaften Concretisirung des philosophischen Weltgedankens ausreichen, zeigen die in dem seiner Protologie einverleibten Abschnitte Del Mondo[1] enthaltenen kosmologischen Ideen; es handelt sich in diesen nach seiner eigenen Erklärung nur um die Ermittelung der die gegebenen Facta erklärenden Gesetze, durch deren Eruirung statt einer speculativen Kosmologie nur eine allgemeine Methaphysik des Naturdaseins erzielt werden soll. Diese verhält sich als abstracter genereller Theil zu der auf Beobachtung, Experiment und Calcül gegründeten Naturlehre; eine speculative Kosmologie wird von Gioberti ausdrücklich als unmöglich erklärt und muß von ihm verworfen werden, weil ihm die speculative Naturidee abgeht und die aus der Correlation der Natur zum unsichtbaren Geisterreiche und zum Menschen resultirenden concreten Bestimmtheiten des sichtbaren Weltdaseins seinem Denken sich entziehen. Er identificirt die speculative Kosmologie mit der Naturphilosophie und folgert aus der Unvollendbarkeit der letzteren die Unmöglichkeit der ersteren. Nebenbei fließen ihm aber beide doch wieder ineinander; die von ihm aufgestellten allgemeinen Gesetze des Weltdaseins sind Gesetze des Existenten als solchen, beziehen sich somit auf alles Geschöpfliche. Die fundamentalen Gesetze des Weltdaseins sind die Legge di eterogeneità und die Legge di omogeneità. Aus ersterer wird die Polarität als Gesetz alles außer Gott Existenten, aus letzterer das Gesetz der Erhaltung und Ruhe als Vorbedingung der Bewegung und des Strebens nach Vollendung abgeleitet. Jedermann sieht, daß es

[1] Protologia II, pp. 547–650.

Digitized by Google

sich hiebei um Generalisationen von Thatbeständen handelt, welche zunächst, dem sichtbaren Weltdasein angehörig, auf alle geschöpflichen Existenzen anwendbar sind; das Hauptgewicht fällt bei ihrer Anwendung natürlich auf die der empirischen Beobachtung zugängliche sichtbare Seite des Weltdaseins, bezüglich welcher eine lange Reihe geistreicher Bemerkungen vorgeführt wird, wie sie sich Gioberti in Folge seiner Vertrautheit mit den Werken der von Schelling'schen Ideen angehauchten Naturforscher seines Zeitalters aufdrängten. Man kann seine naturphilosophische Anschauungsweise als jene eines phantasiereichen biologischen Dynamismus bezeichnen; nebenbei versucht er auch die Coincidenz desselben mit der biblischen Kosmologie und Naturlehre aufzuzeigen, läßt von demselben Streiflichter auf die Offenbarungsgeschichte und christliche Mysteriologie fallen, so wie er weiter die physikalische Erdbeschreibung mit der allgemeinen Völkergeschichte in Verbindung setzt und aus gottgeordneten Füreinander Beider seine uns bereits bekannten Ideen über die providentielle Mission der verschiedenen Culturvölker entwickelt.

Gioberti's Biologie läßt sich auf folgende Fundamentalsätze zurückführen: Alles Leben besteht in der Ausgleichung von Gegensätzen; sein Bestand ist durch das Vorhandensein von Gegensätzen bedingt, das Leben beruht wesentlich auf der Polarität, ja es ist die Polarität selber.[1] Die Polarität ist das productive und unificative Princip der Gegensätze. Sofern in der Reduction des Mannigfaltigen auf die Einheit die Ordnung besteht, ist die Polarität die Ordnung. Der Keimansatz der Polarität ist im Cronotopo enthalten; die Polarität selber besteht in der Bewegung. Die Bewegung ist Identificirung der Zeit und des Raumes und zugleich auch Conflict der Zeit und des Raumes mit sich selber. Die Bewegung ist Tendenz des Endlichen zum Unendlichen, ohne es erreichen zu können; sie applicirt dem Raume die Zahl, bringt die Linie und alle Figuren hervor. Der Typus der Polarität ist in dem die Gegensätze einigenden Denken gegeben. Die Polarität ist das Princip der Harmonie, sofern sie die Gegensätze einiget, und das Princip der Contrarietät, sofern sie Diverses einiget. Die Einheit der Harmonie und Discordanz bewirkt das kosmische Leben. Das kosmische Leben bedarf der Harmonie, weil es sonst nicht dauern könnte; es bedarf der Disharmonie, weil es sonst nicht der Vervollkommnung

[1] Protologia II, pp. 631 sgg.

Digitized by Google

fähig wäre und überhaupt das Substrat des Lebens fehlen würde. Das kosmische Leben bildet als harmonisches Leben die göttliche Einheit, als in sich entzweites die göttliche Unendlichkeit nach. Die Entzweiung entspringt aus der Begränzung; jede geschaffene endliche Kraft schließt ihrer Natur nach die von ihr verschiedenen anderen Kräfte aus; der Antagonismus der Kräfte ist dem geschöpflichen Sein wesentlich. Der endliche Kosmos kann nur als Gesammtsumme entzweiter Kräfte das Unendliche abschatten. Die Einheit im Streite wird durch den Polarismus vermittelt. In Kraft desselben streitet jedes Endliche mit sich selber und strebt zum Diversen hin. Der Widerstreit des Einzelnen mit sich selber entsteht daraus, daß es seine Begränzung verabscheut und nach Möglichkeit zum Unendlichen strebt; daher das Bestreben, durch Einigung mit dem Diversen die eigene Mannigfaltigkeit auszugleichen. Der Polarismus ist somit eine Wirkung der cyklischen Bewegung und constituirt den zweiten creativen Cyklus.

Jede geschöpfliche Kraft schließt ein cyklisches Actionsprincip in sich. Der Cyklus ist circuläre Action, welche Anziehung und Abstoßung von sich selber in sich schließt. Diese Synthese von Attraction und Repulsion constituirt das Polaritätsgesetz, welches allgemeines Gesetz alles Geschaffenen ist. Die Polarität macht, daß die Kraft aus sich herausgeht und wieder in sich zurückkehrt. Der Zusammenschluß dieser beiden Bewegungen effectuirt die Kreisbewegung. Elektricität, Magnetismus, Endosmose, Blutumlauf deuten auf das Polaritätsgesetz hin. Jede Kraft schließt Einheit und Mehrheit, Activität und Passivität, Dieselbigkeit und Unterschiedenheit in sich. Daraus entspringt die cyklische Bewegung, deren regelndes Princip die Polarität ist. Indem sie das Entgegengesetzte einiget und das Identische diversificirt, macht sie, daß die endliche Kraft in endlicher Weise das Unendliche nachahmt. — Die Polarität ist das Princip der Metamorphose, die ein durch die cyklische Bewegung vermittelter gesteigerter Übergang von einem Gegensatze zum anderen ist. Auf diese Art wird der Same zur Pflanze, die Chrysalide zum Insecte, das Ei zum Thiere.

Gioberti beschuldiget die pantheisirende deutsche Naturphilosophie des Unvermögens, den wahren Begriff der Lebendigkeit zu erfassen. Dieses Vermögen gibt sich in der Neigung kund, die lebendige Mannigfaltigkeit der Natur auf eine todte, abstracte Einheit zurückzuführen. Daraus entspringt jenes System, welches die Varietät auf eine einförmige Wiederholung des Einen und Selben reducirt; so soll alles

Digitized by Google

Vegetable nur eine vielfältigst modificirte Wiederholung des Blattes, der Organismus nur eine angehäufte Wiederholung der organischen Zelle, das Skelett nur eine Variation des Wirbelbeinknochens, der Antagonismus nur die vervielfältigte Wiederholung der polaren Differenz sein. Die Einförmigkeit dieser dürftigen Naturauffassung hat ihren Grund darin, daß man auf das Endliche die Einheit des Unendlichen übertragen will. Das Endliche unterscheidet sich vom Unendlichen durch seine Vielfältigkeit. Die Diversitäten des Endlichen müssen unbegränzt sein, weil sonst das Endliche nicht eine Copie des Unendlichen wäre. Im Endlichen ist Einheit und Vielheit enthalten zufolge der Application des Creationsprincipes auf das Naturdasein, auf welches angewendet es sich in die Formel umsetzt: „Das Eine generirt das Viele". Generation ist aber nicht bloße Wiederholung, nicht scheinbare, sondern wirkliche Transformation; es ist Hervorbringung eines Neuen aus dem Alten unter Vermittelung des continuirlichen Einflusses des Creationsactes. Die Natur wiederholt und wandelt; sie wiederholt als Eine, wandelt als Vielfältige.

Das geschöpfliche Existirende hat mit einer specifischen Dualität (Geist und Körper = Himmel und Erde I Mos. 1, 1) und mit einer numerischen Vielheit begonnen. Die numerische Vielheit war in der unermeßlichen Zahl der Molecule des ursprünglichen kosmischen Nebels gegeben. Dieselbe hat indeß eine specifische Einheit zu ihrer Voraussetzung, nämlich den Weltäther, das Element der Elemente. Aus diesem gieng als Reflex der specifischen Dualität des Geschöpflichen als solchen die specifische Dualität des kosmischen Nebels hervor, der eine Zusammensetzung aus dunklen attractiven und aus lichten Moleculen ist; er besteht gemeinhin aus Licht und Attraction (Schwere). Die specifische Dualität des kosmischen Nebels erzeugt die specifische Vielheit der chemischen, mineralogischen und organischen Proprietäten. Das Licht ist nach Euler Ätherschwingung, wie der Schall Luftschwingung ist. Der Äther ist elastisch und strebt gleich der Luft nach Erhaltung des Gleichgewichtes. Die Unterbrechung desselben erzeugt die Elektricitätserscheinungen. Um die Erscheinungen des Magnetismus zu erklären, muß man mit Euler ein Fluidum supponiren, welches noch feiner als der Äther, und in allerschnellster Bewegung begriffen ist.

Das Lebendigsein kommt der Natur in ihrer Gesammtheit zu,[1] und ist daher kein ausschließliches Prärogativ der organischen Körper.

[1] Protologia II, p. 554.

Digitized by Google

Es ist erwiesen, daß auch unorganische Körper Organismen produciren können; demzufolge hatten die Alten Recht, wenn sie ihren drei Elementen (Luft, Wasser, Erde) ein Lebensprincip einwohnen ließen. Dieselben können in der That die Stelle eines Eies oder Fruchtkeimes ersetzen; jedes Molecul dieser Substanzen ist speciell ein Keim und ein Ei. Im Zusammenwirken der drei Elemente ist eine Dreigeschlechtigkeit als Stellvertretung der Zweigeschlechtigkeit des vegetativen und animalischen Lebens gegeben. Die Urzeugung war eine spontane; die Erde ist die erste Mutter alles Lebendigen, Gott hat, wie Bruno bemerkt, die Pflanzen und Thiere aus dem Schoße der Erde hervorgezogen. Selbst der Menschenleib hat ein terrestrisches Princip, und die göttliche Lebenseinhauchung war nur Potenzirung der animalischen Seele. Aus der Einheit der tellurischen Individualität hat sich die Polarität des tellurischen Lebens herausgesetzt. Die Entfaltung desselben ist aber durch das polare Verhältniß des Erdkörpers zu seinem Centralkörper bedingt; die Erde tritt der Sonne gegenüber, um mit ihr eine Dualität zu constituiren. Das Gleiche gilt von jedem Sonnensystem im Verhältniß zum kosmischen Nebel, dem es angehört; der kosmische Nebel manifestirt selber wieder die Dualität im Gegensatze zwischen Licht und Äthermaterie, und sein Leben im Polarismus der condensativen und kreisenden Bewegung.

Alles Leben muß auf ein Urlebendiges, alle Bewegung auf ein höchstes absolutes Bewegungsprincip zurückgeführt werden.[1] Dieses hebt in sich die Gegensätze auf, die im kosmischen Leben auseinandertreten; Dante hat den treffenden Ausdruck für diese absolute Coincidenz aller Gegensätze des kosmischen Lebens in seiner kurzen, prägnanten Charakteristik der weltbewegenden göttlichen Intelligenz gefunden: Girando sè sovra sua unitate.[2] Das Centrum des Kreises ist nämlich zugleich ein Eines und Vielfältiges, es ist in der Bewegung des Kreises zugleich ein Ruhendes und ein sich Bewegendes. Außer Gott treten Subjectivität und Objectivität, Nahes und Fernes, Ich und Welt, Erde und Himmel auseinander. Das Ich ist das Begränzte, die Welt das potentiell Unendliche, durch dessen Raum die Erde als Fahrzeug im Weltmeere des Äthers den Menschen trägt, der Himmel die vollendete Welt.[3] Das kosmische Unendliche ist nicht ein todtes, sondern ein leben-

[1] O. c. II, p. 648.

[2] Parad. II, p. 138.

[3] Cielo suona l'espansione visibile, e ciò che è oltre questa espansione. Ora finiti i mondi, e con essi il cielo reale, comincia l'immaginario, cioè lo

Digitized by Google

diges, welches sich in der unbegränzten Abfolge der Zeiten entfaltet. Es gleich einer Linie, deren Anfang das Nichts, deren Ende Gott selbst als actuale Unendlichkeit ist. Da Gott selbst die actuale Unendlichkeit der Welt ist, so kann das kosmische Unendliche nur durch Gott existiren; und indem Gott es percipirt, begreift er nur sich selber. Der Irrthum der Pantheisten besteht darin, daß sie dasjenige, was der Welt nur insoweit eignet, als sie in Gott ist, auf die außergöttliche Welt und auf das potentiell Unendliche übertragen. Sie machen ferner aus dem kosmischen Unendlichen etwas Todtes und sich selbst Widersprechendes; sie lassen die Welt durch einen unendlichen Raum in einer unendlichen Zeit sich bewegen. Eine derartige falsche Unendlichkeit wurde von einigen Alten, später von Bruno und neuestens von J. E. Reynaud gelehrt.[1] Auch Rosmini's Kosmologie wird theilweise von dieser Censur betroffen,[2] obschon ihn Gioberti bei dieser Gelegenheit nicht ausdrücklich nennt; wol aber zählt er ihn an einer anderen Stelle[3] Jenen bei, welche mit den deutschen Pantheisten die lebendige Mannigfaltigkeit des Naturdaseins auf eine todte Einheit zurückführen. Allerdings geht Rosmini, dessen allgemeine Weltlehre in der Annahme sensitiver Grundwesen mancherlei Berührungspunkte mit jener Gioberti's darbietet, von Letzterem grundsächlich darin ab, daß ihm Zeit und Raum nicht Lebendige Mächte, sondern einfach nur Terminationen des Seienden sind; er faßt Zeit und Raum nicht gleich Gioberti in der Idee des Cronotopo zusammen, sondern läßt beide schlechthin auseinandertreten, sofern ihm der Raum

spazio puro, il cielo in potenza, il continuo, Dio. Ecco il perchè la voce cielo nel vocabulario biblico, cristiano e in molti altri significa il mondo spirituale, il palingenesiaco, l'oltramondo, il paradiso; e Dante dice senza metafora incelarsi per imparadisarsi. Ecco il perchè la terra torna al cielo materialmente e spiritualmente. Ecco il perchè il cielo è la protologia e la palingenesia della terra, cioè la potenza iniziale e finale, la doppia metessi, il continuo, l'infinito. Il cielo è dunque un concetto misto di sensibile e di soprasensibile, di mimetico, di metessico e d'ideale. Importa la sintesi di queste cose e il passaggio dall'uno all'altro. È la transizione del discreto al continuo, del cosmo alla palingenesia. Il senso commune pone la sede di Dio in cielo come la Bibbia. Gli occhi nell'invocazione naturalmente si alzano al cielo. Cristo salì al cielo, e tornerà dal cielo sulle nubi. La dignità nostra, secondo Ovidio, sta nell'ad sidera tollere vultus. O. c. II, p. 568.

[1] Reynaud's Hauptwerk: Terre et Ciel (Paris, 1854), erschien erst nach Gioberti's Tode.

[2] Vgl. über Rosmini's Lehre von Raum und Zeit Bd. I, SS. 418 ff.

[3] Protologia II, p. 637.

Digitized by Google

etwas schlechthin Äußeres und zugleich auch Unendliches und in's Unendliche actuell Theilbares, die Zeit aber etwas bloß in der subjectiven Apperception Vorhandenes ist. Der Begriff des Continuum, mittelst dessen Gioberti Zeit und Raum als lebendige Fassungsmächte alles Geschöpflichen zu erweisen strebt, fällt bei Rosmini hinweg; mit der durchgängigen Discretisirung der Raumvorstellung hängt ferner auch Rosmini's Reduction der Leibniz'schen Monaden auf atomistische Grundcomponenten des Körperlichen zusammen, woraus dann allerdings eigenthümliche Schwierigkeiten in Bezug auf den Seelenbegriff im Allgemeinen, auf den Unterschied zwischen Thierselee und Menschenseele im Besonderen sich ergeben. Diese Schwierigkeiten sind übrigens auch bei Gioberti nicht vollständig überwunden, und konnten von ihm nicht überwunden werden, weil ihm trotz seines Dringens auf eine plastisch concrete Auffassung der Dinge der speculative Formbegriff eben so sehr wie dem von ihm bekämpften Rosmini abgieng. Sein Cronotopo ist ein unzureichendes Surrogat des speculativen Begriffes der activen Raumfassung, ein verunglückter Versuch, mit Hilfe der Imagination die nominalistische Leibniz'sche Auffassung von Zeit und Raum in eine realistische umzusetzen. Rosmini dachte in dieser Beziehung nüchterner, fiel aber dafür einer durchaus unspeculativen, intellectualistisch-empiristischen Auffassung von Zeit und Raum anheim, in welcher das sein Denksystem gemeinhin charakterisirende unvermittelnde Nebeneinanderbestehen eines aprioristischen Idealismus und sensistischen Empirismus auf dem Gebiete der allgemeinen Weltlehre zu Tage tritt. Gioberti fühlte dieses Gebrechen der Rosmini'schen Philosophie, erkannte aber nicht die tieferen Gründe desselben, daher er es auf dem Gebiete der Erkenntnißlehre sowol, wie auf jenem der Weltlehre mit unzureichenden Mitteln bekämpfte.

Digitized by Google

Zehnter Abschnitt.

Gioberti's Philosophie der Religion und Offenbarung. Diverses Verhalten der Anhänger Gioberti's zu den von ihm entwickelten religionsphilosophischen Ideen.

Gioberti's Religionsbegriff ist in seiner antirationalistischen Fassung durchaus auf den Begriff des Übernatürlichen und dieser auf den Creationsgedanken gestützt. Der Creationsact ist dialektische Einigung des Natürlichen und Übernatürlichen;[1] das Übernatürliche ist die zu einer unendlichen Potenz gesteigerte, aus dem Stande der Mimesis in jenen der Methexis übergegangene Natur. Kirche und menschliches Geschlecht, Inspiration und menschliches Erkennen, Gnade und freier Wille sind ihrem Wesen nach Eines; aber freier Wille, natürliche Erkenntniß und menschliches Geschlecht sind in Gnade, Inspiration und Kirche zum Unendlichen emporgehoben. Natur und Übernatur sind Gegensätze, welche wie alle anderen Gegensätze im Creationsacte ineinander fallen; sie sind Eins in ihm als ihrem Principe und einigen sich nach ihrem zeitlichen Auseinandertreten wieder in der durch den Creationsact gewirkten Palingenesie. Supranaturalisten und Rationalisten liegen miteinander nur darum im Streite, weil sie beiderseits sich nicht zur gemeinsamen Einheit von Natur und Übernatur im Creationsacte erheben; sie haben in ihrem gegenseitigen Streite beide relativ recht und unrecht.

Damit ist bereits angedeutet, daß der Rationalismus nicht schlechthin zu verwerfen ist. Es gibt einen berechtigten und unberechtigten, wahren und falschen Rationalismus.[2] Der richtige Rationalismus verhält sich zum Supranaturalismus nicht exclusiv, sondern läßt das Intelligible aus dem Suprainteligiblen und Supranaturalen entspringen; die Einigung beider ist in ihm nicht etwas Gemachtes, sondern etwas Natürliches, das Suprarationale nicht arbiträres Symbol, sondern höhere Bewährung des Rationalen. Solcher Art ist der katholische Rationalismus; im heterodoxen Rationalismus hat das Gegen-

[1] Filos. d. rivelaz., p. 11.

[2] O. c., pp. 147 sgg.

Digitized by Google

theil statt und wird das Suprarationale als arbiträres Symbol des Rationalen aufgefaßt. Der Grundirrthum des biblischen Rationalismus besteht darin, daß das Supranaturale dem Richtmaße der Natur unterzogen wird; diesem Verfahren liegt eine Petitio principii zu Grunde, indem das zu prüfende Supranaturale bereits im Voraus negirt wird und die nachträgliche kritische Prüfung desselben auf die im Voraus schon feststehende Negation gestützt wird. Dieses Verfahren leuchtet bei David Strauß auf jeder Seite hervor. Jedes System muß aus sich selber beurtheilt werden; seine innere Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung muß den Prüfstein seiner Wahrheit und Richtigkeit abgeben.

Von diesem Gesichtspunkte aus richtet sich der moderne Rationalismus durch sich selbst; denn er löst den inneren organischen Zusammenhang der Geschichte auf und löst die Verbindung zwischen Geschichte und Wissenschaft, welche wie Leib und Seele einander involviren und integriren. Der Rationalismus desorganisirt die Geschichte. Er stellt alle Religionen auf gleichen Fuß, als ob es keinen Unterschied zwischen wahrer und falscher Religion gäbe. Damit hört die Religion auf, eine bindende göttliche Macht des Menschheitsdaseins zu sein, und hiemit entfallen alle weiteren Requisite einer organisch gegliederten Einheit des zeitlichen Menschheitsdaseins und eines durch ein höheres Princip geregelten Verlaufes seiner Entwickelung; es fehlt die göttliche Directive desselben und die durch das Vorhandensein derselben bedingte Gruppirung der geschichtlichen Entwickelungsmomente um eine ideelle Mitte, wodurch sich das Gemälde der zeitlichen Menschengeschichte zu einem planvoll geordneten Ganzen gestaltet. Da die Geschichte eben nur eingeleibte Ideenentwickelung ist, so kann eine desorganisirte Geschichtsansicht auch nur eine zusammenhangslose theoretische Weltansicht zu ihrem Correlate haben; die rationalistische Wissenschaft muß ideenloser Sensismus sein.

Der supranaturale Charakter der Religion resultirt unmittelbar aus dem unificativen und methektischen Wesen der Religion.[1] Palingenesie und religiöse Übernatürlichkeit fallen unmittelbar zusammen. Die Religion bedeutet nach ihrem palingenetischen Wesen die Immanenz des Continuum und des Ewigen im Discretum der Zeit. Vermöge dieser Art von Immanenz sind nicht bloß Anfang und Ende

[1] O. c., pp. 86 sgg.

Digitized by Google

der irdischen Zeit mit dem Ewigen und Göttlichen verknüpft, dieses ist vielmehr auch dem zwischen beiden liegenden irdischen Zeitverlaufe immanent, und zwar in der Form der Erlösung. Demzufolge sind Schöpfung, Erlösung, Glorification die drei von der Religion umfaßten Dinge, welche sich als Anfang, Mitte und Ende der Religion zu einander verhalten. Die Religion ist die größte aller geschaffenen Einheiten und demzufolge in eminentestem Grade Bild, Abschattung, Symbol, Emblem, Zeichen, Verbürgung und Mimesis der ungeschaffenen Einheit. Die Religion bedeutet den höchsten Einigungsgrad der sensiblen und intelligiblen Welt und somit die innigste Einigung derselben mit der Idee, ohne mit dieser in eine unterschiedlose Einheit zusammenzufließen.

Nach ihrem geschichtlichen Charakter ist die Religion die Reordination des menschlichen Geschlechtes. Diese verwirklichte sich in stufenweisem Fortschreiten als Reordination der Familie, des Stammes, der Nation, der Gesammtmenschheit. Jede dieser Stufen wird durch eine auserlesene Persönlichkeit als Haupt und Protoplast initiirt: Abraham, Jakob, Moses, Christus, letzterer als Messias und zweiter Adam. Die Messiasidee ist eine philosophische Idee und der Messiasglaube der Hebräer unter Einem eine rationale und geoffenbarte Wahrheit. Denn jede große Ordnung der Dinge beginnt mit einer großen Individualität, welche der Actus primus der Potenz ist und alle nachfolgenden Entwickelungen potentiell in sich schließt. Religion und Offenbarung sind zwar, methektisch betrachtet, etwas Eines und Universales; sie haben aber in ihrer Entwickelung bestimmte Fixirungspunkte, in welchen sie sich mehr oder wenig deutlich individuiren und sich uns in unserem mimetischen Stande vernehmbar machen. Diese Punkte gleichen den verdichteten Kernen der kosmischen Nebel und den Sonnen der astralischen Systeme. Dieß entspricht dem Gesetze, nach welchem sich jede Kraft fortschreitend entwickelt; sie tritt aus der methektischen Generalität in die mimetische Individualität über, welche nach allen Seiten ausstrahlend sich vervielfältiget. Die Fixirungen der verschiedenen Religionen giengen von positiven Instituten aus, die entweder von Kasten oder von Individuen gegründet waren. Die ältesten Fixirungen sind auf Kasten zurückzuführen; die nachfolgenden Fixirungen durch Individuen sind Reformationen der vorausgegangenen älteren von Priesterkasten gegründeten Culte. Die Neuordnung der Religion erfolgte durch gottberufene Persönlichkeiten, welche der Offenbarungsgeschichte angehören.

Digitized by Google

Da in der Metherxis die zeitlich-räumlichen Unterschiede aufgehoben sind, so drückt jeder der Herde oder Brennpunkte des menschheitlichen Religionslebens, so weit er Positives und Wahres in sich enthält, eine und dieselbe Wahrheit und Religion aus; die falschen Religionen sind in metheltischer Beziehung reine Negationen; nach ihrem positiven Gehalte identificiren sie sich mit den wahren Religionen, d. i. mit der Religion des Anfanges und deren Reordination und Vollendung durch die alt- und neutestamentliche Offenbarungsreligion.

Vernunft und Offenbarung stellen specifische Gegensätze dar, in welchen sich die Dualität des Intelligiblen und Supraintelligiblen reflectirt.[1] Die einigende Ausgleichung und Coincidenz dieser Gegensätze ist in der Idee oder in Gott gegeben. Gott ist das Intelligible als der Eine Schöpfer, das Supraintelligible als Dreieiner, der in Christus dem Erlöser uns offenbar geworden ist. Die Offenbarung ist der Gipfel aller Erkenntniß, deren unterste Stufe der Sensus communis, d. i. die unentwickelte potentielle Erkenntniß ist. Die Mittelstufe zwischen Anfang und höchstentwickeltem Erkenntnißgrade nimmt die Philosophie als Actus primus der Erkenntniß ein, zu welchem sich die Offenbarung als Actus ultimus verhält. In diesem Sinne wurde die Philosophie von Clemens Alexandrinus als Vorbereitungsdisciplin der christlichen Erkenntniß aufgefaßt. Die Offenbarungserkenntniß wird vom Standpunkte der Philosophie nicht etwa sprungweise erreicht, sie ist vielmehr eine derselben nachfolgende höhere Erkenntnißstufe, welche die niedere zu ihrer Voraussetzung hat. Man kann daher Sokrates nicht verdammen, ohne auch Christus mitzuverdammen, und umgekehrt. Die Offenbarung ist nothwendig, um Reflexionen und Intuitionen, deren Harmonie durch die Sünde gestört wurde, wieder in Einklang miteinander zu bringen. Der intellective Zweck der Offenbarung ist sonach, den reflectirenden Menschen zur reinen Intuition zurückzuführen; das Christenthum ist Zurückversetzung des Menschen in die intuitive Epoche. Das Mittel der Reordination ist das in der Kirche hinterlegte Lehrwort; daher ist außer dem Bereiche des Katholicismus keine Philosophie möglich. Die von Katholicismus und Kirche emancipirte neuere Philosophie ist in das Heidenthum zurückgesunken.

Die Offenbarung hat zwei Zwecke, einen irdischen und einen himmlischen, einen generellen und individuellen. Der individuelle und

[1] O. c., p. 49.

Digitized by Google

himmlische Zweck ist das ewige Heil der Auserwählten, der generelle irdische Zweck die menschliche Civilisation. Das ewige Heil ist die vollkommene Methexis der Seele, die Civilisation ein methektischer Grad der Mimesis. Der Zweck der Offenbarung ist in beiden Fällen ein palingenetischer: aber in Bezug auf die Auserwählten ist dieser Zweck ein individueller, in Bezug auf die Gattung ein universeller. Als Instrument des Heiles hat die Offenbarung als einzigen Zweck die göttliche Tugend (Charitas), d. i. die Einigung des Menschen mit Gott; als Vehikel der Civilisation hat sie die moralische und bürgerliche Tugend, Wissenschaft und Kunst, Handel nnd Gewerbsfleiß zum Ziele. Sie excitirt und begünstigt die dem Stoffe zugewendeten Fertigkeiten und wissenschaftlichen Einsichten durch die von ihr vertretene Idee von der Superiorität des Geistes über die Natur, die philosophischen Wissenschaften durch die von ihren Lehren über Schöpfung und Erlösung ausgehenden geistig anregenden Impulse, die künstlerischen Bestrebungen durch die religiöse Ästhetik, die moralischen und bürgerlichen Tugenden durch ihre Lehre vom Opfer, vom Werthe und von der Bedeutung des zeitlichen Menschheitsdaseins.

Die primitve Offenbarung ist der heterogenische Ursprung der menschlichen Vernunftserkenntniß. Alle organischen Wesen begannen mittelst Heterogenie und setzen sich mittelst Homogenie fort; so verhält es sich auch mit der menschlichen Erkenntniß, deren homogenische Continuation durch Sprache, Vernunft und Erfahrung vermittelt wird. Das Menschenwort als homogenisches Continuationsmittel der menschlichen Erkenntniß ist zu unterscheiden vom Gotteswort, dem heterogenischen Mittel der Uroffenbarung und der nachfolgenden übernatürlichen Gottesoffenbarungen.

Man hat zweierlei Arten von Offenbarung zu unterscheiden, eine natürliche und eine übernatürliche. Die erstere ist rational, immanent, universal, unmittelbar, innerlich, potentiell, auf Intuition beruhend; die letztere ist positiv, vorübergehend, particulär, mittelbar, von außen an den Menschen herankommend, actuell, bestehend in innerlicher, übernatürlicher Belehrung bestimmter Menschen durch Gott, der dieselben zu Mittlern seiner Belehrungen an anderen Menschen macht. Beide Arten von Offenbarung sind im creativen Acte gegründet und unificiren sich in ihm; sie treten als zwei unterschiedene Species hervor im Verhältniß zu den geschöpflichen Ursachen und Potenzen. Die immanente Offenbarung ist identisch mit der Creation der reinen Geistigkeit; denn

Digitized by Google

einen Geist schaffen ist identisch mit Revelation des Geschaffenen, des Schaffenden und des Schaffensactes. Ein Geist ohne Idee und als reine Tabula rasa ist ein barer Widerspruch; die Intuition ist unmittelbar mit der Essenz des Geistes gegeben und hat den creativen Act zum Objecte, mit welchem auch die Offenbarung des schaffenden Seienden und des geschaffenen Existenten gegeben ist; dieses geschaffene Existente ist der Geist selber zusammt der Welt, deren Theilconstituent er ist. Die Welt ist eine Offenbarung Gottes, weil sie die Idee ausdrückt, offenbart aber dieselbe nicht bloß nach Außen, sondern auch nach Innen oder in sich selber. Die Welt ist in der That Methexis, d. i. reine Geistigkeit, und muß als solche sich selber und ihre eigene Offenbarung denken. Sie ist demzufolge eine autonome Offenbarung, oder wie Leibniz sagt: in se virtualiter reflectens. Sie gleicht dem Auge, welches das Licht und im Lichte sich selber sieht, da das Licht die Essenz des Auges ist. Aber nur virtuell ist diese Offenbarung; und hiedurch unterscheidet sich die materielle Welt vom Geistigsein. Die actuelle Entwickelung der kosmischen Geistigkeit wird erst durch die Palingenesie statthaben. Wie aber die Offenbarung in Bezug auf die Welt bloß potentiell ist, so ist sie es auch in Beziehung auf die Intuition; die immanente Offenbarung wird erst mittelst der Reflexion actual. Jedenfalls aber steht die Potenz der Intuition über jener der kosmischen Methexis; denn sie ist eine schon theilweise actuirte und entwickelte und von einem Lichtschimmer durchzogene, während die Potenz der Methexis mit dem blinden und dunklen Instincte sich vergleichen läßt, und eine Offenbarung ist, die kein Bewußtsein von sich selbst hat. Eben dieses Bewußtsein beginnt jedoch in der Intuition aufzuleuchten und macht die Intuition in Reflexion übergehen, in der das Bewußtsein sich vollkommen actuirt.

Der autonomen, natürlichen und immanten Offenbarung gegenüber ist die vorübergehende übernatürliche Offenbarung heteronom, d. h. an einem bestimmten Ort und an eine bestimmte Zeit gebunden und durch bestimmte von Gott erwählte Menschen als Mittelsorgane vertreten; sie kann daher in Bezug auf die menschliche Gesammtheit, welcher kund zu werden sie bestimmt ist, nur eine successive und vermittelte sein. An dieser Successivität und Vermitteltheit nehmen die Deisten Anstoß; Rousseau findet es sonderbar, daß Gott ihm durch Vermittelung von Menschen sich offenbaren soll. Aber der Offenbarungsproceß steht da in vollkommenem Einklange mit dem allgemeinen

Digitized by Google

Gesetze der kosmischen Mimesis, d. i. mit dem generativen Processe als Eigenheit des concreativen Actes und der Causa secunda im gegenwärtigen Universum. Dieser Proceß bedingt ein Einander-Gegenüberstehen des Continuum und des Discretum, welches letztere die Essenz der Mimesis ist, und Aufeinanderfolge, Particularisation, dynamische Entwickelung, dialektischen und generativen Proceß, Verflechtung und Verkettung von Ursachen, Wirkungen und Erscheinungen involvirt, gemeinhin Simultaneität und Identität ausschließt. Rousseau hätte sich mit gleichem Rechte darüber beklagen können, daß nicht alle Menschen auf einmal geschaffen wurden, und nicht eine durch kein successives Geborenwerden vermittelte Einheit darstellen. Wenn die physisch-natürliche Ordnung eine durch Generation vermittelte successive Entfaltung des Menschendaseins nach sich zieht, so muß das Gleiche auch für das moralische Leben der Menschheit, dessen Princip die Offenbarung ist, statthaben. Die mittelbare und successive Offenbarung des Christenthums und der ihm vorausgegangenen übernatürlichen positiven Religionen ist sonach eine wahrhafte Generation, und das Evangelium bestätiget in unzähligen Aussprüchen die Identität des Offenbarungsprocesses mit dem Generationsprocesse. Dieses mimetische Gesetz ist in der Natur des Endlichen begründet, in welcher das Unendliche oder die Idee nur dadurch zum Ausdrucke gebracht werden kann, daß es getheilt wird und die Formen des Discreten empfängt, um sich wieder von Neuem zu einigen. Daher die Mimesis und die freie Methexis. Dem mimetischen Discretum geht das Continuum als anfängliche Methexis oder die Potenz voraus. Die Potenz ist das einzige Einheitliche und Continuirliche, welches unserer mimetischen Welt zu Grunde liegt. Auch die Offenbarung ist als eine potentielle ein Eines und Immanentes, und bietet sich als solches der Intuition dar. Die Intuition ist die Potenz der Offenbarung im Allgemeinen, und daher auch der positiven und christlichen Offenbarung. Die beiden Arten der Offenbarung, die natürliche und übernatürliche, sind sonach nicht bloß in ihrer Ursache, dem creativen Acte, sondern auch in sich selber in ihrer initialen Potenz sowie in ihrem Actus finalis geeiniget, und gehen nur in demjenigen auseinander, was zwischen der anfänglichen Potenz und dem Actus finalis liegt.

Die Coincidenz beider Arten von Offenbarung in ihrer potentiellen Anfänglichkeit erklärt sich daraus, daß beide sich mittelst des Wortes zu einem actuellen Erkennen vermitteln. Der Unterschied ist nur dieser,

Digitized by Google

daß für die Vermittelung der auf Grund der ursprünglichen Intuition durch reflexives Denken zu gewinnenden Erkenntnisse die sogenannte natürliche Sprache ausreicht, d. i. jene Sprache, deren Ausdrücken die im Bereiche der natürlichen Sensibilien sich darbietenden Objecte entsprechen. Diese Objecte erschöpfen jedoch nicht den Bereich des in der Intuition potentiell enthaltenen Intelligiblen und vermögen dasselbe auch nicht adäquat auszudrücken. Der durch die Sinnendinge nicht repräsentirte Theil der Intelligibilien muß dem schauenden Intellecte durch eine Sprache anderer Art verdeutlichet werden, in welcher die Ausdrücke der natürlichen Sprache zu analogischen Erläuterungen des Supraintelligiblen werden; nebstbei können im Geiste des Schauenden neue Sensibilien creirt werden, welchen neue vordem nicht vorhanden gewesene Sprachausdrücke entsprechen. Bei der Mittheilung der auf diesem Wege erlangten übernatürlichen Offenbarung wiederholt sich im Geiste der die Mittheilung Empfangenden dasselbe, was im Geiste des Mittheilenden unter göttlicher Einwirkung vor sich gieng; die Intuiton wird ihnen zu einem neuen Buche, in welchem sie Worte lesen, die sie früher in demselben nicht gefunden hatten. So verwandelt sich die äußere Offenbarung im Geiste derjenigen, welchen sie zugemittelt wird, in eine innere, das Übernatürliche wird zum Natürlichen. Auf diese Art transformirt sich das Christenthum in Rationalismus, der aber selbstverständlich nicht als vulgärer, sondern als transscendentaler Rationalismus zu verstehen ist. In Folge dessen wird eine Philosophie des Supraintelligiblen möglich, die freilich in Anbetracht der Unvollkommenheit der bloß analogischen Erkenntniß an Helligkeit des Erkennens stets hinter der Philosophie des Intelligiblen zurückbleiben wird. Auch setzt sie die Anerkenntniß der Thatsächlichkeit einer äußeren Offenbarung voraus, daher Mastrofini ganz richtig bemerkt, daß das Mysterium der Trinität praeunte fide als rationale Wahrheit erwiesen werden könne. Diese Art von Philosophie gestaltet sich zum Mittelgliede und dialektischen Bande zwischen der Theologie und der rein rationalen Philosophie. Da das Object der Anschauung, die Idee, für alle Menschen numerisch dasselbe ist, so ist auch die übernatürliche Offenbarung, soweit sie transscendenter Rationalismus ist und als solcher in der Potenz der Intuition wurzelt, objectiv Eine und allen Menschen gegenwärtig. Daraus folgt, daß das Christenthum und insgemein die positive Offenbarung potentiell allen Menschen angehört; daher auch Heiden und Ungläubige virtuell Christen sind. Darauf bezieht sich Tertullian's Wort von der

Digitized by Google

Anima naturaliter christiana, welches allerdings nach Tertullian's Erklärung nur von den Menschen guten Willens gilt.

Der ursprünglichen potentiellen Einheit der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung entspricht die palingenetische actuelle Einigung beider, in welcher innerhalb der Gränzen der menschlichen Endlichkeit, wie das Sensible mit dem Intelligiblen, so das Intelligible mit dem Supraintelligiblen sich identificiren und decken und ein lebendiges Ganzes bilden wird. Die von diesem speculativen Synthetismus abstrahirende und rein analytisch verfahrende Theologie ist der Ruin und Tod des ächten Verständnisses der katholischen Wahrheit.

Gioberti eifert gegen die geistlos anatomisirende Auffassung und Behandlung der Bibel sowol als auch der kirchlichen Glaubenslehre. Während die Bibel ein lebendiges Ganzes bildet, in welchem Idee und Wort, Lehre und Geschichte, Weissagung und Wunder unzertrennlich ineinander verwoben sind, zerreißen und zerstückeln geistlose Theologen dieses wundervoll einheitliche Ganze und halten sich an einzelne, aus ihrem lebendigen Zusammenhange gelöste Theile, Sprüche, Facta der Bibel mit Außerachtlassung des organischen Connexes derselben mit allen übrigen. Über den Inspirationscharakter der Bibel verlautbarten die beschränktesten und ungeistigsten Meinungen. Während die Einen die Inspiration auf die moralischen und dogmatischen Aussprüche der Bibel beschränken, sagen Andere, daß wol der Sachinhalt der Bibel: Ideen und Facta, nicht aber Wort und stilistische Fassung inspirirt seien. Dieses Vorgehen gleicht ganz jenem der Molinisten und Jansenisten auf dem Gebiete der Gnadenlehre; denn diese einander feindselig gegenüber stehenden theologischen Parteien sind darin einig, daß sie das göttliche Wirken und Schaffen zerstückeln und Gott hiebei nach Laune und Willkür handeln lassen. Wie mit dem Inspirationsbegriffe und der Gnadenlehre verfahren empiristisch-analytische Theologen mit den damit zusammenhängenden theologischen Begriffen des Natürlichen und Übernatürlichen im Wesen der Kirche. Die Bibel lassen sie von Gott inspirirt sein, sein Wirken in der Kirche beschränken sie auf eine bloße Assistenz; diese beziehe sich in den Concilien bloß auf die Abfassung der Canones, nicht auf die derselben vorausgehenden Discussion. Gott assistirt nach ihnen bloß den ökumenischen Synoden, nicht aber den übrigen; er assistirt dem Papste nur dann, wenn derselbe ex cathedra spricht, sonst nicht. Sie entkörpern insgemein Gnade und Offenbarung durch schroffe Ausscheidung alles Natürlichen aus der

Digitized by Google

Zumittelungsweise derselben und zerstören so die Einheit der universalen Metherxis, welche eine Ineinsbildung und ein Ineinandersein des Natürlichen und Übernatürlichen involvirt. Es gibt eben nur Ein Universum, Einen creativen Act, in dessen untheilbarer Einheit auch Gnade und Natur sich unificiren. Der weitaus größte Theil der Einwürfe der Deisten würde entfallen, wenn die Theologen die Idee der Metherxis sich gegenwärtig hielten.

Wir vermögen diese letztere Ansicht nicht zu theilen. Der Deist, der grundsätzlich auf dem Standpunkte des Naturalismus steht, würde wol, falls ihm die Seichtigkeit und Äußerlichkeit seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Göttlichem und Creatürlichem einleuchtend geworden wäre, sich zur Annahme der Immanenz des Göttlichen im Creatürlichen und Endlichen verstehen, um allem mundanen Geschehen die denknothwendige Beziehung auf das Göttliche und Absolute zu geben und es aus seinem tiefsten Grunde zu verstehen; das sogenannte Wunder aber würde er nach wie vor als etwas Undenkbares, als eine irrationale Störung der Ordnung des Weltganzen ansehen, gleichviel, ob diese in deistischer Weise als eine im Voraus für immer festgestellte und darum jeden nachfolgenden Eingriff Gottes in sie ausschließende oder mit den Bekennern der Immanenzlehre als eine in jedem Momente durch göttliche Causalität gewirkte angesehen werde. Gioberti's Behauptung, daß das Wunder selber etwas Natürliches sei,[1] indem in demselben nur die denknothwendige Metherxis anticipativ sich vernehmbar mache, würde er als eine unzureichende Beschwichtigung rein formeller Art, welche am Sachlichen nichts ändere, von sich weisen. Es ist allerdings richtig, daß das Wunderbare ein anticipatives Durchscheinen der ewigen vollendeten Wirklichkeit in der zeitlichen unvollendeten Wirklichkeit sei, und daß Wunder und Gnade, die in der unvollendeten Wirklichkeit als etwas Außerordentliches erscheinen, zur Ordnung der vollendeten gotterfüllten Wirklichkeit gehören. Andererseits scheidet sich aber die in Gottes Denken existente, und im Reiche seiner himmlischen Herrlichkeit bereits auch geschöpflich existente vollendete Wirklichkeit doch so bestimmt von der vollendeten zeitlich-irdischen Wirklichkeit ab, daß diese trotz ihres Hineingenommenseins in jene höhere Ordnung als eine von derselben unterschiedene Ordnung genommen werden muß, und daß sich aus diesem Grunde die Bezeichnung des

[1] O. c., p. 226.

Digitized by Google

Wunderbaren als eines Natürlichen verbietet; es ist und bleibt vielmehr sowol in der zeitlich unvollendeten, als auch in der absolut vollendeten Wirklichkeit etwas Göttliches, und dieß muß zur Wahrung der absoluten Transscendenz des göttlichen Seins als die Grundbestimmtheit des Wunders genommen werden. Wir verkennen nicht die Zusammengehörigkeit und solidarische Verschlungenheit des Göttlichen und Menschlichen, Natürlichen und Übernatürlichen in Religion und Offenbarung, Bibel und Kirche, halten es aber für verfehlt, diese Zusammengehörigkeit so weit zu forciren, daß das Natürliche selber supranaturalisirt, und in Folge dessen das Übernatürliche naturalisirt wird.

Diese Bemerkungen bestätigen sich bei näherer Betrachtung der Art und Weise, wie Gioberti die Realität der biblischen Wunder zu erhärten bemüht ist.[1] Das Wunder ist nach ihm nicht Gegenstand eines historischen Glaubens, sondern hat sich einfach durch seine innere Glaublichkeit zu rechtfertigen. Das Wunder als historisches Ereigniß auffassen und behandeln, heißt es den Regeln der Kritik unterwerfen, die ordnungsgemäß vorgehend keine anderen Facta zulassen kann, als jene, welche durch Induction begründet und durch die Erfahrung bestätiget sind. Christus selbst wollte die von ihm gewirkten Wunder nicht als historische Facta betrachtet wissen; darum entzog er sich nach seiner Auferstehung jedem profanen Blicke und jeder juridischen Untersuchung der Wahrheit des Auferstehungsfactums. Wundererzählungen sind nicht als Geschichte, sondern als Prophetien und palingenetische Präindicationen zu fassen; das Wunder selber ist eine palingenetische Anschauung, deren Berechtigung darin begründet ist, daß Anfang und Ende der irdischen Erfahrungswelt, in deren Mitte das Wunder fällt, etwas Wunderbares sind. Das empirische Bewußtsein des Menschen sträubt sich, zuzugeben, daß ein Verstorbener aus dem Grabe wieder hervorgehen könne; aber die Entstehung des ersten Menschen, der ersten Pflanze war ein weit größeres Wunder, dessen Realität nicht bestritten werden kann. Wir müssen diese letztere Behauptung aus mehr als einem Grunde bestreiten. In der Aufeinanderfolge der göttlichen Wirksamkeiten ist jede nachfolgende größer als die vorausgehende, Gott kann in der successiven Entfaltung seines Wirkens nur immer größer erscheinen; demzufolge ist die Wiedererweckung eines Todten eine größere Machtbethätigung Gottes als die an den Anfang der Zeit fallende

[1] O. c., p. 227.

Digitized by Google

erste Erschaffung; die Wirksamkeiten der Erlösungsthätigkeit zeigen uns Gott größer, als jene der ursprünglichen Schöpferthätigkeit. Gott ist groß in den Offenbarungen seiner Allmacht, er erscheint noch größer in den Offenbarungen seiner Gerechtigkeit, am größten in den Offenbarungen seiner heiligen Erbarmungen. Gott ist groß in den Werken der Erschaffung und Erhaltung, er zeigt sich noch größer in dem der Geschichte angehörigen Walten seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit, am größten in seiner weltvollendenden Thätigkeit, in welcher seine Größe soweit zu Tage tritt, als sie überhaupt von Menschen erfaßt werden kann. Auf Grund dessen müssen wir die in das Geschichtsdasein der Menschheit fallenden göttlichen Thätigkeiten einer Ordnung höheren Ranges zuweisen als jene der im Werke der Welterhaltung fortdauernden schöpferischen Anfangsthätigkeit. Damit ist die in Bibel und Kirchenlehre begründete Auseinanderhaltung zweier Ordnungen gerechtfertiget, welche sich nicht beseitigen läßt, ohne den Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem zu neutralisiren. Darin ist Gioberti im Rechte, daß sich beide Ordnungen nicht auseinander reißen lassen, und daß die reine Natürlichkeit als solche eine bloße Abstraction ist, deren Erfindung übrigens nicht, wie Gioberti dafürhält, der Theologie der Jesuiten zur Last fällt, indem dieselbe bereits in der mittelalterlichen Scholastik vorhanden war. Gleichwol räumt aber Gioberti in seinen Bemerkungen über die Unerweislichkeit der Wunder als empirisch-historischer Thatsachen der sogenannten reinen Natürlichkeit eine Berechtigung ein, die derselben nicht zukommt, da das physikalisch-empirische Erfahrungswissen, auf dessen Standpunkt nach Gioberti das Wunder als äußere Thatsache nicht erweisbar ist, den Begriff des rationalen menschlichen Wissens nicht erschöpft; das rationale menschliche Wissen schließt auch die Erkenntniß der ethischen Wahrheiten in sich, die ethische Wirklichkeit des Menschendaseins ist aber eben die historische Wirklichkeit, deren Bereiche das Wunder als Thatsache anheimfällt und anheimfallen muß, weil das historische Dasein der Menschheit das durch göttliche Thätigkeit über dem Boden der reinen Natürlichkeit emporgehobene Dasein ist, in dessen Entwickelung supranaturale und infranaturale (dämonische) Causalitäten hineinspielen. Dieß ist die rein biblische Auffassung des menschlichen Zeitdaseins, auf deren Grunde die kirchlich theologische Anschauung steht und von welcher nicht abgegangen werden kann, ohne den theologischen Lehrinhalt selber auf Kosten seiner Inalterabilität durch den Wandel der philosophischen Zeitmeinungen beeinflußt werden zu lassen.

Digitized by Google

Zunächst handelt es sich darum, die biblische Unterlage der kirchlichen Offenbarungstheologie selber intact zu erhalten. Wir hörten Gioberti über geistlose Auffassungen des Inspirationsbegriffes klagen, in welchen der göttliche Wahrheitsinhalt der Bibel nicht in den richtigen Einklang mit der menschlichen Einkleidung desselben gebracht würde; er hält dafür, daß durch eine richtige Auffassung des Verhältnisses von Göttlichem und Menschlichem in der Bibel viele Einwendungen der biblischen Rationalisten im Voraus abgewehrt wären. Er läßt indeß Göttliches und Menschliches in der Art sich durchdringen, daß darüber die Integrität des göttlichen Wahrheitsgehaltes der Bibel gefährdet erscheint.[1] Er greift, das Neue Testament betreffend, auf die sogenannte Accommodationshypothese zurück, die an sich rationalistischen Ursprunges ist und von ihm insoweit umgebildet wird, daß die Accommodation des jüdischen Volkslehrers Christi als eine Accommodation der göttlichen Weisheit an die Volks- und Weltzustände des Zeitalters Christi gefaßt wird. Soweit es sich um die successive und durch vermittelnde Übergänge eingeleitete Hinüberführung aus dem Gebiete der alttestamentlichen Offenbarung in die neutestamentliche Offenbarungszeit handelt, coincidirt diese Accommodation mit der Idee der göttlichen Heilsökonomie als eines im stufenweisen Fortschreiten sich entwickelnden Heilsplanes; auch dawider wird nichts einzuwenden sein, daß in die neutestamentlichen Schriften unbeschadet ihres Inspirationscharakters manche volksthümliche Zeitmeinungen eindrangen, rücksichtlich welcher es sich indeß darum handelt, daß in ihnen das ideelle, ewig wahre Moment von der den temporären Volksvorstellungen entsprechenden Einkleidung ausgesondert und als göttlicher Wahrheitsgehalt festgehalten werde. So verhält es sich mit der in den Thessalonicenserbriefen ausgesprochenen Ansicht von der Nähe des Tages des Herrn, von dem im Epheserbriefe erwähnten Aufenthalte der Dämonen im niederen bewölkten Luftraum, von dem im Briefe Judä erwähnten Streite zwischen dem Erzengel Michael und dem Satan um den Leichnam Mosis. Es wäre verfehlt, aus solchen Stellen der neutestamentlichen Briefe auf eine Trübung der göttlichen Wahrheit im menschlichen Denken in Folge des Ineinanderfließens von göttlicher Wahrheit und menschlicher Meinung zu schließen; das Richtige ist vielmehr, daß der inspirirte Charakter der Bibel auf das in derselben ausgesprochene göttliche

[1] O. c., pp. 174 sgg.

Digitized by Google

Wahre beschränkt werden müsse, dessen Sonderung von der menschlichen Auffassung und Einkleidung es als reine ungetrübte Wahrheit erscheinen läßt. Diese Sonderung ist keine gewaltsame Auseinanderreißung des wesentlich Zusammengehörigen, wie Gioberti in seiner Polemik gegen willkürliche Limitationen des Inspirationsbegriffes annimmt; vielmehr involvirt sein Dringen auf Inspirirtheit der Bibel bis auf den zufälligen Wortausdruck[1] eine Schädigung des Inspirationscharakters, indem damit die biblischen Bücher zu unvollkommenen Ausdrücken der in ihnen niedergelegten Offenbarungswahrheiten herabgedrückt würden. Dieß ist in der That auch Gioberti's Meinung und steht im Zusammenhange mit seiner Theorie von diversen Intensitätsgraden der Inspiration,[2] deren keiner absolut sei. Gegen eine Unterscheidung von Inspirationsgraden ist an sich nichts einzuwenden, wenn Göttliches und Menschliches in den biblischen Büchern unvermischt auseinandergehalten werden; im Sinne Gioberti's verstanden aber führt diese Unterscheidung dahin, die aus der Bibel und kirchlichen Theologie herausgewachsene philosophische Erkenntniß als die wahre und volle Immanenz des Göttlichen im menschlichen Denken für den letzten und höchsten Inspirationsgrad zu halten. So erscheint dann die kirchliche Theologie als eine zeitliche Vorstufe der Philosophie und letztere als die oben erwähnte Naturalisation des Übernatürlichen, bei welcher die entwickelte menschliche Civiltà zuletzt anzulangen hätte.

Gioberti glaubte mittelst der von ihm aufgestellten Inspirationstheorie die geschichtliche Realität und den göttlichen Charakter der neutestamentlichen Offenbarung gegen die rationalistische Bibelkritik sicherstellen zu können. Er überschaute offenbar den Entwickelungsstand der rationalistischen Bibelkritik höchst unvollkommen, wenn er alles das-

[1] L' inspirazione abbraccia tutte le parti delle scritture sino alla parola. O. c., p. 174.

[2] Alcuni dei teologi volgari (come l'Holden, il Less, l'Hamel) ricorsero alla teoria dell' ispirazione dimezzata e a salti. Dio ispirò i passi dogmatici e morali; non gli altri. Questo versetto fu dettato da Dio; quello non più. Tal dottrina è ridicola, arbitraria, illogica, e nuoce alla causa della religione più ancora dell' altra. E come distinguere esattamente ciò che è morale dogmatico da ciò che non è tale? Havvi tuttavia un concetto vero nella teorica dell' Holden; la quale si è che fuori di Cristo l' ispirazione (cioè l' atto creativo) non fu piena. Ma questi teologi errano nel circoscrivere la ispirazione dal lato dell' estensione, invece di limitarla da quello dell' intensione solamente. O. c., p. 173.

Digitized by Google

jenige, woraus dieselbe auf einen späteren nachapostolischen Ursprung der neutestamentlichen Schriften schloß, aus der mangelhaften und für die volle und ungetrübte Auffassung der Persönlichkeit Christi, seiner Lehre und Wirksamkeit unzureichenden menschlichen Begabung der unmittelbaren Schüler und Bekenner Christi erklären zu können meinte. Er machte der negativen Kritik ein mit der Integrität des christlichen Glaubensbewußtseins nicht vereinbares Zugeständniß, während er andererseits auf die Einwendungen gegen die Richtigkeit der vom kirchlich traditionellen Standpunkte behaupteten Authentie der neutestamentlichen Schriften gar nicht ernstlich eingieng.[1] Wir lassen in Erkenntniß dessen, daß ein gottmenschliches Leben und Wirken auf Erden durch keine menschliche Rede adäquat wiedergegeben, und durch kein menschliches Denken vollkommen und allseitig ergründet werden könne, gerne das von Gioberti angewendete Bild gelten, welchem gemäß die theophanische Erscheinung Christi mit dem Durchleuchten der Sonne durch einen Wolkenschleier verglichen wird. Wir möchten aber das Bild nicht so weit ausdehnen, daß damit gesagt wäre, es sei die dem menschlichen Auge durch die äußere menschliche Erscheinung verhüllte Gottheit des Menschensohnes nicht geistig als die in seinem Lehren und Wirken offenbar gewordene Gottheit erkannt und verstanden worden. Allerdings reflectirte sich diese Offenbarung in der gläubigen Gesinnung wie in einem prismatischen Medium, das in seiner reinen Centralität nicht anschaubare Licht der göttlichen Herrlichkeit Christi gieng in der geistigen Anschauung der glaubenden Jünger in eine Mehrheit von Farbenstrahlen auseinander, deren jeder das in seiner simultanen Totalität geistig nicht faßbare Göttliche auf eine besondere Weise zum Ausdrucke brachte. So entstand eine Multiformität der einander integrirenden Evangelien und eine Multiformität der einander integrirenden Lehrtypen, welche sich auf drei Haupttypen zurückführen lassen, auf den jüdisch-palästinensischen, auf den paulinischen und auf den johanneischen Lehrtypus, welche die grundhaften göttlich vertieften Ansätze der gesammten nachfolgenden Entwickelung des specifisch-christlichen Erkenntnißlebens darstellen, und in ihrer wechselseitigen Ergänzung in der That den durch kein zeitliches Erkennen je zu erschöpfenden Gesammtschatz der

[1] Er kannte wol das Leben Jesu von D. Strauß und dessen Widerlegungen durch Tholuk u. A., hatte aber augenscheinlich von den biblisch-kritischen Arbeiten eines F. Chr. Baur und Schwegler, die doch noch zu seinen Lebzeiten erschienen waren, keine Kenntniß.

Digitized by Google

uns Menschen geoffenbarten Gottesweisheit enthalten. Ebenso fügen sich die vier Evangelien in ihrer wechselseitigen Ergänzung zu einem harmonisch in sich geschlossenen Ganzen zusammen, dessen wundervolle Rhythmen zu entdecken wol die höchste Aufgabe der neutestamentlichen Bibelwissenschaft wäre, um sie wahrhaft innerhalb der Gränzen des zeitlichen menschlichen Erkennens zu einer Scientia vitae Christi zu gestalten. Was die biblische Kritik bisher geschaffen hat, besteht nur in Herbeischaffung der Materialien und in der Übung des formalen Geschickes zur Ausführung einer derartigen Wissenschaft; noch ist aber der Künstler nicht gekommen, welcher es verstanden hätte, die von der empiristischen Kritik gelieferten Materialien im Dienste der christlichen Idee zur Entwerfung und Ausführung eines leuchtenden geistigen Gegenbildes der zeitlichen Erscheinung Christi zu verwerthen; und ebenso fehlt es bislang an einer Philosophie der Bibel, in welcher der Gesammtinhalt der ideentiefen, alle göttlichen und menschlichen Dinge umfassenden Lehrweisheit der Bibel eine ausdrucksvolle Darstellung gefunden hätte.

Man würde Gioberti Unrecht thun, wenn man behaupten wollte, daß er diese Desiderien ignorirt hätte. Der Gedanke einer Evangelienharmonie und einer Philosophie der Bibel beschäftigte seinen Geist lebhaft; er fand aber nicht die nöthige Zeit, sich in diese Gegenstände mit voller Hingebung zu vertiefen, und gibt nur fragmentarische Andeutungen dessen, was er hierüber dachte; selbstverständlich finden darin seine uns bekannten kosmosophischen und historiosophischen Anschauungen Ausdruck. An den herkömmlichen Harmonisirungen des evangelischen Erzählungsinhaltes bemängelt er,[1] daß sie die moderne, natürliche und accidentalische Methode des geschichtlichen Verfahrens auf einen antikorientalischen übernatürlichen, in seiner Art einzigen Geschichtsinhalt anwenden wollen, daß sie dem synthetischen Verfahren das analytische substituiren, und durch das Mittel arbiträrer Aneinderreihung des in den einzelnen Evangelien enthaltenen Erzählungsstoffes zu Ende kommen wollen, während das Historicum tertium, nämlich ein vollständiges Protoevangelium fehle, an welchem die Richtigkeit der Aneinanderreihung zu erproben wäre. Die Harmonisirung der vier Evangelien ist unabweislich auf ein apriorisches Verfahren angewiesen; dieses läßt sich aber nur im Allgemeinen durchführen unter Verzicht auf die richtige Aneinanderfügung alles Einzelnen, auf welche die falsche Harmonistik sich einläßt. Aus

[1] O. c., p. 199.

Digitized by Google

der Unmöglichkeit, den richtigen Ort für alles Einzelne zu ermitteln, folgt keineswegs die Ungeschichtlichkeit der nicht unterzubringenden Thatsachen; als Ausdrücke wahrer Ideen müssen sie auch geschichtliche Realität haben. Wie sich gemeinhin die Wahrheit der christlichen Idee durch die geschichtliche Realität derselben erweist, muß auch das der Idee der göttlichen Persönlichkeit Christi entsprechende Handeln geschichtliche Wahrheit haben. Mythen können nur in unvollkommenen Religionen eine Stelle haben, weisen aber dann auf die wahre Religion hin, in welcher die Idee historische Wirklichkeit haben muß, weil sonst die Religion selber nicht die wahre und vollkommene Religion der Menschheit wäre. Die Unmöglichkeit, alle evangelischen Antinomien im Einzelnen mit Sicherheit auszugleichen, räumt der Imagination weiten Spielraum ein, und wendet der evangelischen Geschichte den Charakter des mit einer gewissen Bestimmtheit verbundenen Mysteriösen zu, regt aber damit zum Eindringen in die ideelle Tiefe des evangelischen Erzählungsinhaltes an. So verhält es sich z. B. mit der Verschiedenheit des Schauplatzes der Wirksamkeit Christi in den synoptischen Evangelien und im Johannisevangelium. Die örtliche Dualität von Galiläa und Judäa, Nazareth und Bethlehem, Kapharnaum und Jerusalem, Provinz und Hauptstadt, Peripherie und Centrum, Äußerem und Innerem, Norden und Süden, Israel und Juda stellt sich in den Evangelien in dreifacher Beziehung dar, nämlich in Hinsicht auf den Wohnort, auf die öffentliche Thätigkeit und auf das Wiedererscheinen des erstandenen Christus, d. i. mit Beziehung auf das private, öffentliche und supranaturale Leben Christi, und constituirt eine der mehreren dialektischen Antinomien, welche theils zwischen den Evangelien unter einander statthaben, theils jedem Evangelium für sich eigen sind. Die beiden verschiedenen Schauplätze sind nothwendig, um die Idee des Lebens und Wirkens Christi und seine Beziehungen zu dem Volke, unter welchem er wirkte, zum vollinhaltlichen geschichtlichen Ausdrucke zu bringen. Samaria bildet ein vermittelndes Zwischenglied, und trägt dazu bei, die Utopie und Pantopie Christi in seinem zeitlichen Erdenwirken vollkommen ersichtlich zu machen. Die Vierzahl der Evangelien stellt in der Aufeinanderfolge der einzelnen Evangelien den Übergang von der noch im Judenthum wurzelnden Anschauungsweise zur vollentwickelten christlichen Anschauungsweise dar. Der hebräisirende mimetische Matthäus macht den Anfang, im Johannisevangelium stellt sich die entwickelte evangelische Methexis dar. Der evangelische Gedanke hat einen

Digitized by Google

dreifachen Ausdruck in Sentenz, Parabel und Dialektik; die Sentenz ist die eingewickelte, die Dialektik die ausgewickelte Form des evangelischen Gedankens. Sentenzen und Parabeln sind vorzugsweise den ersten drei Evangelien, die Dialektik dem vierten Evangelium eigen. Sentenz und Parabel geben dem evangelischen Gedanken die Beziehung auf das Praktische, Endliche; die Dialektik hat zur specifischen Aufgabe die Evolution des Übersinnlichen, Speculativen, Unendlichen. Johannes beginnt mit der Erzeugung des ewigen Wortes in Gott, und endet mit der Palingenesie (Apokalypse). Die Johanneische Dialektik ist eine fortschreitende Vermittelung von Gegensätzen zu höheren Einheiten; ihre Bewegung ist jene der Spirale, soweit sie durch Gegensätze hindurchschreitet, eine hyperbolische und parabolische, sofern sie in der fortschreitenden Annäherung zum Unendlichen begriffen ist, eine kreisförmige, sofern sie jede Entwickelung in ihren Ausgangspunkt zurückkehren macht.

Gioberti kennt auch die Dreiheit der evangelischen Lehrtypen, den palästinensischen, paulinischen und johanneischen, deren Aufeinanderfolge und wechselseitiges Verhältniß er gemäß den sein Denken beherrschenden Gesichtspunkten bestimmt. Der paulinische Lehrtypus ist ihm im Gegensatze zu dem auf die judenchristliche Welt sich beschränkenden palästinensischen der kosmopolitische, der johanneische der kosmische. Der palästinensische Lehrtypus hat Bezug auf die räumlich begränzte Ausbreitung des Christenthums als Unterlage des europäischen Culturlebens; der kosmopolitische Paulinismus deutet die Verbreitung des Christenthums über ganz Asien und alle Länder der Erde an; der johanneische Lehrtypus die allgemeine Palingenesie, deren Vorstufe das Millennium als höchstentwickelte Civilität ist. Den palästinensischen Lehrtypus läßt Gioberti durch Matthäus und die beiden übrigen Synoptiker repräsentirt sein; daß das Lucas-Evangelium einen specifisch paulinischen Charakter an sich trage, scheint ihm entgangen zu sein. Auch unterließ er, die Gesammtheit der neutestamentlichen Schriften mit Bezug auf den palästinensischen Lehrtypus in's Auge zu fassen und den alle Modificationen des palästinensischen Lehrtypus in sich fassenden petrinischen Lehrtypus nach seiner ideellen Eigenart zu würdigen. Die speciellen Modificationen des palästinensischen Lehrtypus sind nämlich im Matthäus-Evangelium, im Jakobus-Briefe, in der Apokalypse und im Briefe Judä gegeben, in welchen vier Schriften sich die Beziehungen der neutestamentlichen Offenbarungslehre auf die

Digitized by Google

altteſtamentliche (meſſianiſch aufgefaßte) Geſchichte, Lehrweisheit und Prophetie des Alten Bundes, ſowie auf die altteſtamentlichen Apokryphen darſtellen; die petriniſche Lehrweisheit erkennt in dieſer vierfachen Beziehung die geſchichtliche Unterlage des in der neuteſtamentlichen Gottesoffenbarung vollkommen erſchloſſenen göttlichen Wahrheitswortes, welches in dem auf den Fels und Grundſtein Chriſtus gegründeten lebendigen Gottestempel der neuteſtamentlichen Kirche hinterlegt iſt (1. Petr. 2, 5; 1, 23). Gegenüber dem Petrinismus, der auf das in ſeiner reinen Objectivität und hiſtoriſchen Fundirung erfaßte göttliche Wahrheitswort geſtützt iſt, repräſentirt der pauliniſche Lehrtypus die Vermittelung desſelben in dem zwiſchen die Gegenſätze von Altem und Neuem, Sünde und Gnade, geiſtigem Tode und neuem Leben geſtellten ſubjectiven menſchlichen Selbſtdenken, welches durch tiefſte Verinnerlichung des in der neuteſtamentlichen Gottesoffenbarung objectiv gegebenen göttlichen Wahrheitswortes den chriſtlichen Heilsgedanken in ſeiner vollen Abſolutheit zu gewinnen beſtrebt iſt. Gioberti läßt dieſen ſpecifiſchen Charakter des pauliniſchen Lehrtypus bei Seite und verfolgt nur den ſchon oben angedeuteten hiſtorioſophiſchen Charakter des Paulinismus als Signatur einer nunmehr nach achtzehn Jahrhunderten eingetretenen Epoche, in welcher die europäiſche Cultur orientaliſch werden ſoll. Daraus erkläre ſich die gegenwärtige Abnahme und geiſtige Schwäche des abendländiſchen Katholicismus und ſpeciell Roms; es ſtehe eine neue Metamorphoſe bevor, ein neues Weltalter ſei im Anzuge, in welchem das Chriſtenthum zur allgemeinen Weltherrſchaft gelangen ſoll.[1] Dieß ſei das zweite Kommen Chriſti; auf das dritte, dem Ende der Zeiten vorbehaltene Kommen Chriſti beziehe ſich der johanneiſche Kosmismus.

Der Kosmismus, als welchen Gioberti die johanneiſche Lehrweisheit bezeichnet, hat im Sinne Gioberti's verſtanden einerſeits den humaniſtiſchen Univerſalismus des ächten und richtig verſtandenen

[1] Finora dominò il palestinismo di Matteo. Cristo era solo capo del regno che non è di questo mondo. Quindi solo religioso, umile, paziente. Ora comincia il regno divino di questo mondo col cosmopolitismo di questo mondo. Questa è la seconda venuta di Cristo a giudicare i vivi e i morti. Cristo ci apparisce come glorioso e trionfatore. Ciò vuol dire l'unione del Cristianismo colla vita politica, attiva, pelasgica. Terminarono i secoli di Grecia e di Roma cristianizzatti. Epaminonda, Socrate, Cesare, Catone saranno cristiani. Regno dei Chiliasti sulla terra. O. c., p. 204.

Digitized by Google

Christenthums, andererseits die palingenetische Immanenz des Natürlichen im Übernatürlichen und vollendete Naturalisirung des Letzteren zu bedeuten. Gioberti ist sich der Differenz dieser seiner Anschauungsweise von jener, welche er als die gegenwärtig herrschende kirchlich-theologische bezeichnet, vollkommen bewußt;[1] und die kirchliche Dogmatik ist ihrerseits in ihrem vollen Rechte, wenn sie, freilich unter Verzicht auf eine Entscheidung von Fragen, die von ihrem Standpunkte aus nicht lösbar sind, durch eine schärfere Unterscheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem ihre Existenzberechtigung wahrt. Allerdings ist jede tiefer dringende theologisch-speculative und religionsphilosophische Forschung auf eine relative Anticipation der zukünftigen Metheris gestützt, und gerne stimmen wir auch der humanitären Auffassung des Christenthums zu; es ist jedoch die Frage, ob der Gioberti'sche Auffassungsmodus nicht der erhabenen Strenge der kirchlich-theologischen Auffassung des christlichen Supranaturalismus Eintrag thut. Sehen wir uns in dieser Beziehung Gioberti's Lehre vom Malum, d. i. von Sünde und Strafe an. Die vulgäre Theologie, bemerkt Gioberti,[2] faßt den Infernus als Perpetuität des Malum; dieß sei mit der göttlichen Moralität nicht vereinbar; die anstößige vulgäre Vorstellung behebe sich in der Idee der palingenetischen Evolution, welche das Malum zu etwas Transeunten mache. Nach unserem Dafürhalten ist die biblische Idee des Infernus die absolute Sanction der sittlichen Idee und der unverbrüchlichen Heiligkeit des moralischen Gesetzes. An dieser darf nicht gerührt werden; dem pflichtgemäßen Geiste der christlichen Milde und Barmherzigkeit, welche vor dem Gedanken einer ewigen Verwerfung und Pein des Mitmenschen zurückschaudert, bietet sich in der Lehre von der Imputabilität der menschlichen Handlungen der Anhalt für die Möglichkeit eines gnädigen Gerichtes über Jene, welche im Bösen nicht absolut verhärtet sind. Das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer absoluten Verhärtung ist ein psychologisches Geheimniß, dessen Dunkel von uns Menschen nicht durchschaut wird.

---

[1] Nella scienza si deve rappiccare la palingenesia del paradiso (eletti, aristocrazia) colla palingenesia universale degli spiriti, cioè col crescere dell' intelligibile. Il medio evo non seppe alzarsi a questo concetto, tuttavia ne ebbe un presentimento; come si vede nel Limbo e nella dottrina sullo stato naturale degli scolastici, e similmente nella valletta dei principi immaginati dal Dante. O. c., p. 98.

[2] Protologia II, p. 464.

Digitized by Google

Jedenfalls involvirt aber die Möglichkeit eines Standes sittlicher Verstockung eine schärfere Scheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, als Gioberti zuzugeben geneigt ist; er erhärtet das Vorhandensein eines von der supranaturalen Gnade nicht bewältigten creatürlichen Seins. Nach seiner sittlichen Seite hat der Gedanke an die Möglichkeit einer ewigen Verwerfung die doppelte Wirkung und Bedeutung einer heilsamen Erschütterung jedes Einzelnen im Stande der sittlichen Gefahr oder Verschuldung, und der Weckung des christlichen Eifers für das sittliche Heil des Nächsten, des von ernstesten und dringlichsten Motiven eingegebenen Mitgefühles für die sittlichen Nöthen Anderer. Ganz will auch Gioberti die Ewigkeit des Strafleidens nicht in Abrede stellen;[1] er läßt es in steter Abnahme begriffen sein, ohne daß es je völlig aufhören könnte. Dieser Stand der Unseligen ist ein Correlat des Standes der Seligen, welche in steter Annäherung zu Gott, d. i. in steter Mehrung des Seligseins begriffen sind, ohne je absolut selig werden zu können. Denn absolute Seligkeit oder Paradies ohne allen Infernus ist einzig Gott; demzufolge ist jedem geschöpflichen Paradiese etwas vom Infernus beigemischt, während umgekehrt — dieß folgt aus dem Gesagten — auch der Infernus einer Zugabe des Paradiesischen nicht absolut entbehrt. Diese Anschauungsweise ist eine Consequenz des Gioberti eigenthümlichen Optimismus,[2] welchem zufolge die Welt aus ein im Werden begriffener, aber niemals an's Ende des Werdens gelangender Gott zwar nicht actuell, aber potentiell das Beste ist und immerfort zu Besserem fortschreiten muß. Ein permanenter Stand des Schlimmsten ist da nicht denkbar; eben so wenig aber eine absolute Actuirung des Besten.

Gioberti bringt seine Ansicht vom himmlischen Seligkeitsstande in Verbindung mit der Idee einer stetigen Thätigkeit der Seligen,[3] welche hinwegfallen würde, wenn die Seligen je an irgend einem Punkte ihres seligen Lebens absolut am Ziele ihrer Thätigkeit anlangen würden.

[1] Filos. d. rivelaz., pp. 342 sgg.

[2] Il mondo non è la migliore combinazione possibile, come vuole il Leibniz; ma il complesso successivo di tutte le combinazioni possibili. L'ottimità del mondo non è mai in atto, ma solo in potenza, perchè il mondo è in continuo e infinito progresso. Il mondo infinito e potenziale è ottimo; i mondi finiti e attuati sono solo buoni, come si dice nel Genesi. Il sistema dell'infinito numerico successivo è il solo che cansi gl'inconvenienti del mondo finito e dell'infinito simultaneo. Protologia II, p. 455.

[3] Filos. d. rivelaz., pp. 369 sg.

Digitized by Google

Das Wesen des Seligseins besteht lediglich darin, daß es ein Thätigsein ohne Schmerz, ein Schaffen ohne Anstrengung, ein Wirken ohne Ermüdung ist. Das Wahrnehmen der actuellen Begränzung ihres Strebens kann den Seligkeitsstand der mit Gott in Liebe Geeinigten nicht trüben; eine Betrübniß darüber oder ein Widerstreben gegen die Begränzung wäre ein widersinniges Widerstreben gegen die Quelle des Seligseins, gegen den das Seligsein verleihenden göttlichen Willen, während doch umgekehrt die im Geiste der Selbstopferung gipfelnde Charitas die allausfüllende Grundgesinnung der Seligen ist.

Wir begegnen in dieser Darlegung des Seligkeitsstandes mehreren Schiefheiten, welche ein charakteristisches Licht auf Gioberti's speculative Anschauungen im Allgemeinen werfen. Mit Recht erklärt er sich unter Berufung auf Maistre's Zustimmung gegen die passivistische oder wie er sie nennt, mystische Auffassung des Seligkeitsstandes; selbst Dante's Gedicht zeige in dieser Hinsicht Mattheiten, welche den dritten Theil der Commedia divina hinter den beiden ersten zurückstehen lassen. Erhebt sich aber Gioberti zur vollen Erfassung der Activität des seligen Seins? Das gerade Gegentheil ergibt sich aus seinen selbsteigenen Worten. Die Seligkeit ist nach Gioberti der Besitz des göttlichen creativen Actes mit Allem, was sich daran knüpft; der creative Act ist aber der freie prädestinirende Wille Gottes, der nach seinem Gefallen Belohnungen verleiht und die Quelle des Seligseins ist; der Genuß des Seligseins ist durch die absolute opferwillige Hingabe an den göttlichen Willen bedingt. Aus dieser Erklärung resultirt nicht das Selbstsein und Selbstwirken der Seligen, sondern vielmehr, daß die Seligen ganz und vollkommen an den allwirkenden Willen Gottes hingegeben sind, was an sich gewiß vollkommen richtig ist, aber nur unter der Voraussetzung des Selbstseins und Selbstwirkens der Seligen den Gedanken einer rein passiven Bestimmtheit durch göttliche Activität ausschließt. Nur unter dieser Voraussetzung entfällt weiter auch das von Gioberti selber aufgeworfene Bedenken, in dessen Beseitigung er sich vergeblich abmüht, das Bedenken nämlich, ob nicht die Unmöglichkeit, je das Ziel der Thätigkeiten des seligen Seins absolut zu erreichen, das Gefühl einer Nichtbefriedigung erzeugen müsse. Er übersieht eben, daß das moralische Strebeziel mit der Einrückung in den vollkommen actuirten Selbstbesitz der sittlichen Persönlichkeit absolut erreicht ist, und alle weiter folgende Thätigkeit nur Evolution der in ihren vollkommenen Selbstbesitz eingerückten Persönlichkeit sein könne;

Digitized by Google

der unerschöpfliche Inhalt dieser Evolution ergibt sich aus der vollkommen actuirten Einigung des Menschenwesens mit Gott, welche die absolute Bedingung der Einrückung der creatürlichen Persönlichkeit in ihren vollkommenen Selbstbesitz ist. Mit dieser Einrückung ist allerdings die Möglichkeit einer endlosen Evolution gegeben, die aber als fortschreitende geistige Vertiefung in den absolut unerschöpflichen Seinsinhalt Gottes nicht als kosmische Evolution bezeichnet werden kann; Gioberti macht sich in seiner Idee einer unendlichen kosmischen Evolution augenscheinlich einer Verwechslung der aus der absoluten göttlichen Fülle schöpfenden Entwickelung des in Gott vollendeten geistigen Selbstlebens mit der einer bestimmten Seinszuständlichkeit zustrebenden Entwickelung des zeitlich-räumlichen Universums schuldig, welches bei seinem Entwickelungsziele angelangt allerdings unbegränzt vieler Modificationen seiner vollendeten Seinszuständlichkeit fähig ist, ohne daß man jedoch diese nach Außen fallenden Reflexe des vollendeten Selbstlebens seliger Geister neue Evolutionen des kosmischen Seins im Anstreben eines noch nicht erreichten Zieles nennen könnte. Wir müßten endlich auch noch fragen, ob Gioberti den von ihm adoptirten und energisch betonten Begriff der vollkommen freien Prädestination des göttlichen Willens nicht umdeute und alterire, wenn er ihn in das ungehemmte Wirken Gottes in den Seligen umsetzt, so daß diese strenggenommen nur passive Organe des göttlichen Willens sind? Gesetzt, es hätten Theologen einer bestimmten Richtung den Begriff der Prädestination zu strenge gefaßt und zu engherzig gedeutet,[1] so lag die Schuld nicht daran, daß sie den Begriff selber, wie Gioberti dafürhält, mißverstanden hätten, sondern daß sie denselben zu exclusiv auffaßten, und ihm dadurch eine Härte gaben, die nothgedrungen eine Reaction hervorrufen mußte. Gioberti that nicht wohl daran, die von den Jesuiten versuchte Beseitigung theologischer Härten so unfreundlich und wegwerfend zu beurtheilen;[2] sollte ihren hierauf gerichteten Bemühungen die rechte theologische Tiefe gefehlt haben, so darf die geistige Signatur

[1] Che cos' è un paradiso in cui in eterno non vi saranno altro che i patriarchi, i profeti, gli apostoli ecc., e da cui tutti gli uomini virtuosi e grandi delle altre religioni sono esclusi? La Chiesa ridotta a questo tenore diventa una confraternità di battuti. O. c., p. 343.

[2] I Gesuiti vollero corregere la falsa dogmatica introdotta circa il peccato originale e l' eternità delle pene; ma lo fecero superficialmente, inettamente, senza dottrina, senza ingegno, perchè mossi non dall'amor del vero,

Digitized by Google

des Zeitalters nicht übersehen werden, in welchem sie die Strenge der theologischen Anschauung mit den Forderungen des unmittelbaren menschlichen Gefühles zu vermitteln suchten; es darf ferner nicht übersehen werden, daß wir in Ansehung der Probleme der Vorherbestimmung und Gnade vor Geheimnissen stehen, die für alle irdische Zeit dem menschlichen Blicke undurchdringbar bleiben, und schon aus diesem Grunde der controversen Discussion das größte Maß von Zurückhaltung und Selbstbescheidung auferlegen.

Gioberti glaubt allerdings mit Hilfe seiner speculativen Principien dieses geheimnißvolle Dunkel in etwas gelichtet zu haben. Er bricht mit der biblisch-christlichen Anschauung vom diesseitigen irdischen Leben als dem einzigen und ausschließlichen Stadium des Verdienens und der Erprobung zwar nicht absolut,[1] aber doch in so weit, als es ihm nöthig erscheint, um auch demjenigen Theile der Menschheit, welcher außer dem Bereiche der christlichen Sittigung steht, die Möglichkeit einer geistig-sittlichen Entwickelung und Erziehung zu retten; es müsse außer dem irdischen Zeitleben noch andere zukünftige Entwickelungsperioden der Menschheit geben, und das Sühnwerk Christi müsse auch in diesen jenseitigen überirdischen Perioden an Jenen, welchen es im irdischen Zeitleben nicht applicirt werden konnte, in Anwendung kommen können.[2] Wir halten diese Ausdehnung der Erlösungsthätigkeit Christi auf zukünftige jenseitige Entwickelungsstadien für überflüssig, weil im Sühntode Christi die Erlösung objectiv für Alle schon vollzogen ist, und daher gewiß auch Jenen zu Gute kommt, welche ohne ihre persönliche Schuld nicht dazu kamen, sich die Segnungen der Erlösung im irdischen

---

ma da un fine fazioso, cioè quello di combattere i loro nemici, rendersi autorevoli e populani, e procacciarsi il monopolio della religione. Non che levare i vecchi assurdi, ne introdussero dei nuovi. Tal è la loro opinione sulla possibilità dello stato di natura pura, che fa della grazia un accessorio, e conduce a rigore di logica al Manicheismo. Tal è pure il loro concetto rispondente sulla felicità naturale dell' altra vita, sul limbo dei bambini ecc. Queste sono pannicelli caldi, avviliscono la religione, la rendono ridicola. Come l' uomo è uno, così la felicità oltremondana dee essere sostanzialmente una. O. c., p. 357. — Vgl oben S. 212, Anm. 1.

[1] O. c., pp. 274 sgg.

[2] Il N. T. dice che Dio vuol salvar tutti, e che non vi ha salute se non per Cristo (l' atto creativo) e che Cristo chiama molti e elegge pochi. Queste sentenze contraddittorie in apparenza si accordano, distinguendo tra il periodo della vita presente e i periodi futuri. O. c., p. 275.

Digitized by Google

Zeitdasein selbstthätig anzueignen. Allen Menschen steht nach dem zeitlichen Tode ein Gericht bevor, und alle werden nach dem Gesetze gerichtet, dessen Verkündigung sie vernommen haben, sei es das Gesetz der Offenbarung, welches durch kirchliche Lehrverkündigung promulgirt wird, oder das Gesetz des Gewissens, durch welches der göttliche Logos zu allen Menschen spricht. Lossprechung und Verurtheilung erfolgen nach den Gesetzen der mit Erbarmung gepaarten ewigen Gerechtigkeit; von einem weiteren sittlichen Verdienen nach Art des zeitlich-irdischen Verdienens kann keine Rede sein, weil für die vom irdischen Leibe getrennte menschliche Seele der das Wesen eines sittlichen Daseins und Wirkens bedingende Existenzmodus wegfällt. Es bleibt sonach nur ein Läuterungsstadium für Jene übrig, in welchen, ohne daß sie zur Heiligkeit sich vollendet hätten, doch wenigstens der Kern ihres Wesens incorrupt erhalten blieb. Auch Gioberti[1] anerkennt in der kirchlichen Lehre vom Purgatorium eine denknothwendige Wahrheit, durch deren Verwerfung die Protestanten hinter Plato zurückgegangen seien, und meint nur, daß der kirchlich-theologische Begriff des Purgatoriums einer Erweiterung bedürftig sein möchte, um auch auf die nicht Getauften und der Kirche nicht äußerlich Angehörigen eine Beziehung zuzulassen. Wir glauben, daß die gemeinhin adoptirten Erklärungen des Satzes: Extra ecclesiam non est salus, ausreichen, die kirchliche Theologie von dem Vorwurfe der Engherzigkeit zu entlasten; wenn die kirchliche Theologie auf verborgene, außerordentliche Wege verweist, auf welchen Gott die der Kirche nicht äußerlich angehörigen Menschen zu Heile gelangen zu lassen in seiner Macht hat, so handelt sie ihrer Aufgabe gemäß, welche darin besteht, sich auf die Auseinandersetzung der in den Offenbarungsurkunden enthaltenen Aufschlüsse über das jenseitige Los der Seelen zu beschränken, und das in denselben nicht Enthaltene einer mit der christlichen Gotteslehre harmonirenden philosophischen Forschung anheimzugeben. Daß diese sich nicht auf die Annahme neuer sittlicher Entwickelungsstadien nach dem Tode einlassen könne, leuchtet aus mehr als einem Grunde ein; es würde damit die sittliche Bedeutung des zeitlichen Erdenlebens der Menschen abgeschwächt, und falls auch keinem der nachfolgenden Entwickelungsstadien eine absolut entscheidende Bedeutung zukommen sollte, die Möglichkeit einer endlosen Reihe solcher Stadien nahegerückt; endlich steht die Annahme zukünftiger sittlicher

[1] O. c., pp. 338 sgg.

Digitized by Google

Entwickelungsstadien mit der Lehre von der Metempsychose in einem so nahen Zusammenhange, daß sie schon aus diesem Grunde als philosophisch nicht zulässig abgelehnt werden müßte.

Kehren wir zu Gioberti's Prädestinationslehre zurück. Es steht ihm vor Allem fest, daß der Begriff der Prädestination in antimolinistischem Sinne als eine göttliche Willensaction ante prævisa merita verstanden werden müsse.[1] Sachlich fällt sie mit dem creativen Acte zusammen, dessen prädestinatives Wesen darin besteht, aus unendlich vielen Möglichkeiten eine bestimmte auszuwählen, und dieser gemäß das Geschöpf des göttlichen Willens zu begaben. Sie ist sonach etwas vom göttlichen Creationsacte Unabtrennliches, schließt aber keinen uncessitirenden Determinismus in sich, weder für Gott, der durch das von ihm abhängige Contingente nicht necessitirt werden kann, noch für das Geschöpf, da ja der geschöpfliche freie Wille eben der creativen Thätigkeit sein Dasein verdankt, und die den freien Willen bestimmende Gnade nicht dem Bereiche der Causæ secundae, sondern der Causa prima, d. i. dem Creationsacte angehört. Die Prädestination hat nicht bloß in Bezug auf das ewige Sein des Menschen statt, sie ordnet auch das gesammte menschliche Zeitleben und ist als ein allgemeines kosmisches Princip zu postuliren. Sie resultirt aus der Idee der Ordnung des Universums, die ohne Varietät nicht bestehen kann, aus der Dialektik des allgemeinen Weltdaseins, welche Gegensatz und Diversität des Daseienden involvirt. Bloß in Kraft der Prädestination kann im Endlichen und Geschaffenen sich das Ungeschaffene und Unendliche abgestalten. Aus der Idee der Prädestination erklärt sich, daß die gereifte vollentwickelte Civilisation ein bevorzugendes Privilegium der christlichen Nationen ist und das kleine Europa vor den übrigen großen Continenten des Erdballs den Vorrang hat. Im seligen Sein überträgt sich die Bevorzugung auf die palingenetische Vollentwickelung (civiltà palingenetica) der christlichen Heiligen im Unterschiede von den zur Seligkeit gelangten Nichtchristen; wie auf Erden neben der vollkommenen christlichen Civilisation eine Mannigfaltigkeit minder vollkommener Civilisationen nichtchristlicher Völker besteht, so wird im jenseitigen Leben neben der supraturalen Seligkeit der Christen eine mannigfach diversificirte natürliche Seligkeit und ein überweltliches den individuellen Anlagen entsprechendes beständiges Fortschreiten der zum

[1] O. c., p. 275.

Digitized by Google

seligen Sein gelangten Nichtchristen statthaben. Die hier den Nichtchristen zuerkannte natürliche Seligkeit scheint nicht im vollen Einklange mit dem zu stehen, was wir Gioberti oben über die Ausdehnung des soterischen Wirkens Christi auf die Ungläubigen und auf die jenseitige Welt sagen hörten. Die Unfertigkeit der nachgelassenen Werke Gioberti's mag als theilweiser Erklärungsgrund der bemerklich gemachten Incohärenz dienen.

Die eigenthümliche Ausgestaltung, welche Gioberti seinen katholischen Anschauungen gibt, ist allenthalben durch seine Ideen über Völkercivilisation, kosmische Ordnung und Palingenesie bedingt. Er trägt diese seine Ideen in die Auslegung hinein, welche er den Worten Christi in der Lehre von den acht Seligkeiten gibt. Christus nehme unter die Seligkeiten des Himmelreiches auch den Besitz des Erdreiches auf;[1] daraus erhelle, daß das Himmelreich nicht bloß den palingenetischen, sondern auch den kosmischen Daseinsstand betreffe und beide Reiche das Eine Reich des Fortschrittes constituiren; der Besitz des Erdreiches bedeute den höchstentwickelten Stand der Civiltà. Daß die Erde der Anfang des Himmels und das tausendjährige Reich die Vorbereitung des himmlischen Reiches sei, ist bereits durch das biblische Eden angedeutet; dieses ist wie das Iran der Parsen eben nur das potentielle, sensible Paradies und Symbol der beiden anderen Paradiese. Man stritt sich vergeblich um die Lage des biblischen Paradieses; denn dieses bedeutet nicht einen Ort, sondern ist utopisch und pantopisch. Ihm entspricht das von den alttestamentlichen Propheten geschilderte Zukunftsparadies; beide aber weisen auf die dereinstige Palingenesie hin. Das Evangelium stellt das Reich Gottes oder Reich der Himmel als einen Königshof hin, in welchem die auserlesene Aristokratie der Seligen mit Christus herrscht. Das Paradies ist in der That eine Welt, eine methektische und palingenetische Centralität, zu welcher sich unsere Sonnensysteme als Abbilder und Nachahmungen verhalten. Das Centrum dieser überweltlichen Wirklichkeit ist der Gottmensch Christus, dessen beide hypostatisch geeinigte Naturen den beiden Componenten jenes Reiches entsprechen, welches als innigste und vollkommenste Einigung des Unendlichen und Endlichen, Seienden und Existenten, Schöpfer und Geschöpf die vollentwickelte Realität des creativen Actes darstellen wird.

---

[1] O. c., pp. 367 sg.

Digitized by Google

Da in dieser Darstellung der vollentwickelten Realität des creativen Actes das Menschliche vom Göttlichen ganz durchdrungen ist, so könnte man den pantheistischen Rationalisten zugestehen, daß die vollendete Welt eine Incarnation Gottes im menschlichen Geschlechte darstelle, wenn sie nicht die specifische Darstellung derselben in der Person läugneten, womit der Incarnationsidee selber die Basis entzogen wird.[1] Da nämlich jede Species Varietät und Ungleichheit in sich schließt, so muß in jeder Species ein Höchstes vorhanden sein, in welchem die specifische Eigenthümlichkeit zu ihrem vollendeten Ausdrucke kommt. Demzufolge involvirt auch die methektische Vollendung der Menschheit einen vollendeten Ausdruck derselben in einem besonderen Individuum, welches den höchsten Grad derselben darstellt. Dieser höchste Grad coincidirt mit dem allervollkommensten Theilhaben des Endlichen am Unendlichen, und dieses Theilhaben stellt sich in der hypostatischen Union des Menschlichen mit dem Göttlichen dar. Der Mensch ist seinem Wesen nach ein Bild Gottes und in seinem geistig-sittlichen Sein ein Deus inchoatus; die methektische Gottwerdung läßt eine unendliche Gradation zu, kann darum an sich nie zum Abschlusse gelangen, wenn nicht eine bestimmte menschliche Individualität unmittelbar von Gott zu eigen genommen wird. Das Unendliche allein hat die Macht, die Gegensätze auszugleichen und vollkommen zu vermitteln; demzufolge kann auch der höchste aller Gegensätze, jener zwischen Endlichem und Unendlichem, nur durch das Unendliche selber zur vollkommenen Harmonie vermittelt werden; die Darstellung dieser Harmonie ist der Gottmensch. Diese Harmonie schließt die absolute Harmonisirung aller anderen Gegensätze des Endlichen in sich, die außer der Persönlichkeit Christi nicht gegeben ist, sondern nur in ihm selber besteht, daher der Gottmensch Christus als der Gipfel der Weltvollendung gefordert ist. Christus ist das einzige Individuum, in welchem die Actuation des Typus zum vollendeten Ausdrucke kommt; er ist daher der Idealmensch, die personificirte Idee, die wahrhafte polykletische Regula. Sofern er alle positiven Gegensätze in sich faßt und ihre absolute Ausgleichung darstellt, ist er das Nachwort (epilogo) des Unendlichen.

Incarnation und Trinität verhalten sich zu einander als dialektische Abschlüsse; die Incarnation ist der höchste Abschluß der Dialektik des

[1] O. c., pp. 297 sgg.

Digitized by Google

Creatürlichen, die Trinität die Darstellung der Einen, untergeordnete Abschlüsse ausschließenden Dialektik des Absoluten. Gioberti wählt hiefür die Ausdrücke: Capolavoro della dialettica creata, Unilavoro della dialettica increata.[1] Die erste verwirklichet sich successiv in der Aufeinanderfolge der Stände Christi als Erdenwanderer und himmlisch verklärter Menschensohn, die zweite ist immanent und die denknothwendige Voraussetzung und Umbildung der ersteren, und insgemein der gesammten Weltentwickelung. Was im immanenten Sein Gottes Proceß ist, entfaltet sich in der Schöpfung als Progreß,[2] der niemals zu Ende kommen kann, weil sein Ende eben nur in Gott selbst ist.

Die Trinität ist die Essenz des Seienden, die Essenz das Mysterium der Mysterien, wie das Seiende das Axiom der Axiome ist. Die Trinität ist die Interiorität und Concretheit Gottes, der innere Organismus der Gottheit. Diese beiden letzteren Bestimmungen sind richtig. Unrichtig ist dagegen die vorausgehende, daß die Trinität die Essenz des Seienden sei; sie ist vielmehr die absolute lebendige Form des absolut Seienden, und drückt sich als solche auch in allem endlichen Sein und Seienden in dem Grade ab, als dasselbe wirklich ist. Gioberti stellt die Wirklichkeit des geschöpflichen Seins in Abrede, wenn er die Essenz mit dem göttlichen Seienden confundirt, und verlegt andererseits das göttliche Sein wenigstens relativ in's creatürliche Dasein, soweit er eine unendliche kosmische Evolution annimmt, die als unendliche doch nur eine Evolution Gottes selber sein kann. Sie ist allerdings nicht eine Evolution des selbstigen Lebens Gottes, das er nur in sich selber lebt, aber eine vom göttlichen Selbstleben nicht abtrennbare Evolution des göttlichen Thuns, ohne welches Gott nicht gedacht werden kann, wenn er überhaupt gedacht werden soll. Gott ist in seiner die Weltentwickelung vorbildenden immanenten Lebensentfaltung das Mysterium der Dinge als die absolute Activität in denselben; und da die Dinge nach ihrem inneren inintelligiblen Wesen selber mysteriös sind, so ist er das Mysterium der Mysterien. Nach unserem Dafürhalten ist die Bezeichnung: Mysterium der Mysterien, auf Christus anzuwenden als denjenigen, in dessen dereinst am Ende der Weltentwickelung sich vollkommen enthüllenden Wesen und Wirken die auf die Weltentwickeluug und Weltvollendung gerichteten verborgenen Rathschlüsse Gottes gleich-

[1] O. c., p. 299.
[2] O. c., p. 280.

Digitized by Google

sam verkörpert sind. Christus ist, wie er nach der göttlichen Seite seines Wesens als des Vaters ewiges Wort die Idee der Ideen ist, so als menschgewordener Gottessohn das Wunder aller Wunder, seine heilige Menschheit als Gefäß und Vermittelungsorgan alles Heiles und Gnadenlebens das Sacrament der Sacramente, sein himmlisch verklärtes gottmenschliches Sein und Wesen als Organ und Vehikel der Immanenz Gottes im restaurirten und vollendeten Weltdasein das Mysterium der Mysterien. Die Begriffe von Wunder, Gnade, Mysterium sind nach ihrem eigentlichen Sinne zur Wahrung der absoluten Transscendenz des göttlichen Seins und Wesens nicht auf Gott an sich, sondern auf sein Wirken in der Schöpfung anzuwenden; die denknothwendige trinare Form des absolut in sich abgeschlossenen göttlichen Seins und Wesens ist, soweit sie als denknothwendig erkannt wird, kein Mysterium, obschon das in sie sich fassende Sein und Wesen in seiner absoluten Tiefe und Fülle über alles Wunder und Mysterium erhaben, also mehr als bloßes Wunder und Mysterium ist. Nach Gioberti gibt es wol eine Philosophie der Trinität, jedoch nur eine analogische und negative; nach unserem Dafürhalten hört sie schon als analogische Erkenntniß auf, eine bloß negative Erkenntniß zu sein. Die Idee der absoluten Urform alles Seienden ist eine positive Idee, auf welche zuhöchst der Gesammtinhalt einer christlich philosophischen Erkenntniß zurückzuführen ist.

Das Bestehen auf dem bloß negativen Charakter der menschlichen Gotteserkenntniß ist bei Gioberti darin gegründet, daß er das göttliche Wesen ausschließlich nur von Seite seiner Unendlichkeit faßt; daher sich ihm die Idee einer göttlichen Transscendenz einzig und ausschließlich im Unendlichkeitsgedanken vermittelt. Nach seinem Dafürhalten hat auch die orthodox rationale Auffassung des Mysteriums sich im Mittel des Unendlichkeitsgedankens zu erhärten.[1] Der menschliche Geist ist endlich, und darum muß jede menschliche Erkenntniß einen mysteriösen Inhalt haben; der Vorzug des Christenthums und der christlichen Philosophie besteht darin, die wenigsten Mysterien zu haben, sofern nämlich das Christenthum ein Theilhaben am Unendlichen und eine Immanenz des Unendlichen im Endlichen involvirt. Das mysteriöse Dunkel bleibt auch in der christlichen Erkenntniß; aber alle Mysterien sind auf zwei Grundmysterien, auf jenes der Incarnation und Trinität reducirt, aus welchen sich alles andere Mysteriöse rational erklärt und damit relativ aufhört,

[1] O. c., pp. 205 sgg.

Digitized by Google

Mysterium zu sein. Die orthodoxe Rationalität steht in der Mitte zwischen dem heterodoxen Rationalismus, der alles Supraintelligible auf ein rein Intelligibles reduciren will, und zwischen der Scholastik, welche die Mysterien in ihrer Vielheit und wissenschaftlichen Isolirtheit von einander beläßt. Nach unserem Dafürhalten hatte die Scholastik als positive Theologie bei der Vielheit der Mysterien stehen zu bleiben, und wird die kirchliche Theologie als positive Wissenschaft immerfort der Umbildung in eine rein philosophische Lehre, die doch immer nur ein bestimmtes philosophisches System mit Ausschluß anderer Systeme repräsentiren würde, widerstreben. Die rationale Verständigung über den speculativen Sinn und Gehalt der christlichen Dogmen fällt der Religionsphilosophie zu, die als Philosophie trotz ihrer nächsten Verwandtschaft und durchgängigen Berührung mit der positiven Theologie etwas von dieser specifisch Verschiedenes ist und bleibt. Die Aufgabe der Religionsphilosophie wird sein, die innere Rationalität der christlichen Dogmen und Mysterien aufzuweisen; diese Aufgabe coincidirt mit der Aufdeckung des Idealgehaltes derselben. Die ideale Apprehension ist Wesensapprehension, die ideale Conception geistige Umschließung des ideal Erfaßten im Lichte des geistigen Gedankens; der menschliche Geist ist zufolge seines gottesbildlichen Wesens befähiget, die Wesensgedanken der Dinge zu apprehendiren und deren gottgedachte Verknüpfung in sich nachbildlich zu reproduciren; soweit er dieß vermag, hört das Mysterium für ihn auf, ein Mysterium zu sein. Daher handelt es sich für ihn nicht darum, die Zahl der Mysterien durch Zurückführung derselben auf bestimmte Grundmysterien möglichst zu reduciren, sondern alles seinem Lichtblicke erreichbare Verborgene in die Region einer ideell durchgeisteten Erkenntniß zu erheben. Darin besteht eben das Unzulängliche des Gioberti'schen Philosophirens, daß in demselben Grund und Wesen der Dinge als etwas dem Geiste äußerlich Gegenüberstehendes beharren, und sofern Gioberti Grund und Wesen der Dinge ausschließlich in das unendliche Wesen Gottes verlegt, dem Geiste permanent als Äußerliches gegenüber stehen müssen; von einer innerlichen geistigen Bewältigung der Dinge kann da keine Rede sein, sondern wie das Übernatürliche, wird ihm auch selber das Natürliche zum Mysterium, und das rationale Erkennen reducirt sich ihm auf eine geistige Anschauung des mysteriösen Waltens Gottes in seiner creativen Thätigkeit.

Gioberti sieht freilich darin die wahrhafte und vollendete Geistigkeit der christlichen Auffassung und findet in der durchgängigen Überein-

Digitized by Google

stimmung derselben mit sich selber das absolute Kriterium ihrer Wahrheit.[1] Es handelt sich um geistige Selbstversetzung in den creativen göttlichen Act; die geoffenbarte christliche Wahrheit ist das Mittel dieser geistigen Selbstversetzung, mittelst welcher das Göttliche in der Menschen möglichen Weise real erfaßt wird. Gott ist Gedanke des Gedankens: das Christenthum ist das Wort des absoluten Gedankens, der absolute Gedanke in seiner Veräußerung (estrinsecazione). Die Natur ist die verendlichte Veräußerung desselben, die reine Geistigkeit in ihrer Überwindung der verendlichten Veräußerung die Essenz Gottes, des Christenthums, der Natur. Man hat vom esoterischen Geistgehalte des Christenthums die exoterische populäre Einkleidung seiner Wahrheiten zu unterscheiden. Die exoterische Darstellung symbolisirt das Unendliche des Raumes und der Zeit durch die Bilder von Himmel und Weltende. Das himmlische Paradies ist nach populärer Vorstellung die letzte und unendliche Gränze des Weltraumes; das Weltende und die Vollendung der Zeiten erscheinen da als letzter, unendlicher Terminus und Actus der kosmischen Zeit. Nach rein geistiger Auffassung aber sind Himmel und Palingenesie nicht ein Discretum ultimum, nicht ein determinirter Raum und eine determinirte Zeit, sondern ein Continuum und Unendliches. Raum und Zeit sind als Discretum in einer unendlichen Erweiterung und Zusammenziehung begriffen, und nähern sich damit der actualen Unendlichkeit des Continuum an. In dieser Erweiterung und Beschleunigung besteht die successive Infinitisirung des Cronotopo. Himmel und Palingenesie sind einzig nur diese Infinitisirung in ihrer Gesammtzusammenfassung. Sie wird aber nie ganz actuell werden, daher Paradies und Weltende niemals in Wirklichkeit, sondern nur potentiell complete Dinge sein werden. Das Weltende hat schon begonnen, wird aber nie zur vollen Wirklichkeit werden. Es gibt nur relative Weltenden als successive Transformationen, aber kein absolutes Weltende. Das Christenthum in seiner Gesammtheit ist nichts Anderes als eine initiale Anticipation der zukünftigen Palingenesie; der Gottmensch ist der Typus des zukünftigen palingenetischen Menschen. Die Palingenesie ist theils Gegensatz, theils Ergänzung der Natur, Gegensatz im Verhältniß zur Mimesis, Complement in Bezug auf die Metheris.

Gioberti stützt sein System auf die Lehrformel des kirchlichen Bekenntnisses, welche er intact aufrecht erhalten wissen will. Durch

[1] O. c., pp. 63 sgg.

Digitized by Google

sein Einstehen für den kirchlichen Trinitätsbegriff und die orthodoxe christologische Lehrformel unterscheidet sich seine philosophische Speculation von jener eines Hegel, welcher an die Lehrformeln der christlichen Dreieinigkeitslehre und Christologie nur darum sich anschließt, um sie pantheistisch umzudeuten. Dafür alterirt aber Gioberti den eigentlichen Sinn der nach ihrer buchstäblichen Fixirung von ihm adoptirten kirchlichen Lehrformel insoweit, als er sie mit seiner Ansicht von der Unendlichkeit der kosmischen Entwickelung in Verbindung bringt; und sein Dringen auf die vollendete Geistigkeit der christlichen Auffassung hat nur zur Folge, daß sich ihm der christliche Religionsgedanke in einen speculativen Kosmismus, die Religion in Philosophie, die christliche Gotteslehre in Weltweisheit umsetzt.

Ein Anhänger Gioberti's, G. M. Bertini, welchem wir im Verlaufe dieses Buches wiederholt begegnen werden, gieng in dieser Richtung ungleich weiter als Gioberti, und sagte sich in einer seiner späteren Schriften[1] vom kirchlichen Orthodoxismus förmlich und entschieden los. Er hält zwar an der Religion Christi fest; dieselbe sei unvergänglich und werde auf Erden so lange dauern, als noch in irgend welchen Menschenherzen der Geist der Wahrhaftigkeit und der Liebe lebendig ist. Dieser sei jedoch im christlichen Orthodoxismus abhanden gekommen, und letzterer sonach eine Entstellung des ursprünglichen Christenthums. Die durch die Kirche festgestellten und definirten Glaubenssätze haben nicht jenen Grad von Gewißheit, wie jene allgemeinen christlichen Wahrheiten, aus welchen sie durch Vermittelung der Kirche abgeleitet worden sind. Als solche allgemeine Wahrheiten bezeichnet Bertini, daß die Liebe zur Wahrheit Princip und Bedingung des Heiles sei; daß Gott ein überweltliches, sich selbst absolut genügendes und in sich vollkommen seliges Wesen sei und daher die Schöpfung ohne irgendwelche Wesensnöthigung mit voller Freiheit im reinen Übermaß seiner Liebe in's Dasein gerufen habe; daß Gott um den Menschen Sorge trägt und das Heil des Menschen unter das providentielle Walten Gottes gestellt sei; daß der Mensch einen freien Willen habe und ein unendlicher Unterschied zwischen Tugend und Laster bestehe; daß die moralische Ordnung absolut sei und im Universum über die rohe Kraft und über das böse Wollen prävalire u. s. w. Wer an diesen Wahrheiten treu festhalte, sei geborgen, und umfasse

[1] La questione religiosa. Dialoghi raccolti. Turin, 1861.

Digitized by Google

fide implicita auch alle anderen Wahrheiten, welche in denselben enthalten seien, und rücksichtlich welcher es zweifelhaft ist, ob sie von der orthodoxen Kirche in der richtigen Weise aus den Grundwahrheiten des christlichen Heiles abgeleitet worden seien. Der von Bertini eingenommene Standpunkt ist jener des strengen Moralismus; er tritt für die ewige Strafe des ungebesserten und unverbesserlichen Bösen ein, und hält es für eine Blasphemie gegen den heiligen Geist der Wahrheit, einem Philosophen zuzumuthen, daß er irgend eines der von der Kirche aus den allgemeinen christlichen Wahrheiten abgeleiteten Dogmen ohne die volle Herzensüberzeugung von der Wahrheit derselben mit absoluter Hingebung gläubig annehme. Er spricht von einer angebornen Religion des Herzens und betrachtet die historisch gegebenen Religionen als Mittel der Verständigung über den Sinn und Gehalt der angebornen Religion. Sobald eine historisch gegebene Religion durch die Menschen, welche sie als Lehrende vertreten, entstellt und verderbt worden sei, mache die angeborne Religion des Herzens ihre Rechte geltend und reagire gegen die religiöse Corruption. Zwischen der lehrenden Kirche und dem religiösen Individuum müsse in Bezug auf jene kirchlichen Lehren, deren Termini sich nicht in der gemeinverständlichen Sprache des Volkes ausdrücken lassen, ein Interpret als Mittler eintreten, und dieser könne kein anderer als die individuelle Vernunft sein. Bertini glaubt sich hiefür auf Gioberti berufen zu können;[1] diese Berufung hält indeß nicht Stich, sofern bei Gioberti die Negativität des menschlichen Gottesbegriffes und die Nothwendigkeit der Kirche als Bewahrerin und authentischer Interpretin des geoffenbarten göttlichen Lehrwortes einander wechselseitig involviren, und sein historiosophischer Positivismus auch den kirchlichen Positivismus zur Consequenz

[1] Er citirt aus Gioberti's Riforma cattolica (p. 47) folgende Stelle: La parola non può comandare se non in quanto è intesa. Or che cosa è intendere la parola, se non esaminarla, appicarle un senso? Dunque se la Chiesa interpreta la parola scritta della Bibbia, cioè il pensiero della rivelazione, lo spirito cristiano dee di necessità interpretare la parola della Chiesa. Ciò è inevitabile. Poichè l'invocare una seconda parola, trasloca la difficoltà, non la toglie, salvochè si ammetta una successione infinita di parole; il che è assurdo. Ecco l'esame cattolico che risulta dall'essenza stessa del cattolicismo, cioè dall'autorità della parola. Così l'autorità della parola importa la libertà del pensiero, e questa inchiude quella. Le due cose, non che escludersi e contraddirsi, s'importano a vicenda nessariamente. Dunque il razionalismo conduce al cattolicismo, ed il cattolicismo al razionalismo.

Digitized by Google

hat, während Bertini mit Entschiedenheit die Positivität des Gottesbegriffes der angebornen Religion vertritt, und diesen positiven Begriff als das absolute Kriterium des individuellen Urtheiles über die Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit eines bestimmten dogmatischen Begriffes hinstellt.[1] Gioberti war von der ihm in voraus feststehenden Überzeugung von der vollkommenen Übereinstimmung der kirchlichen Glaubenslehre mit der menschlichen Vernunft ausgegangen, und hielt an dieser Überzeugung auch noch in seiner letzten Lebensperiode fest, in welcher er die Reform der sogenannten vulgären Theologie verlangte. Bertini hingegen identificirte dasjenige, was Gioberti vulgäre Theologie nannte, mit der Kirchenlehre selber, und substituirte der kirchlichen Lehrauctorität das absolute Recht der angebornen Herzensreligion. Nicht als ob er den im kirchlichen Bekenntniß ausgedrückten Ideen seine Zustimmung hätte verweigern wollen; seine Opposition richtet sich nur gegen die Formeln, in welchen die Kirche die specifischen Ideen der christlichen Lebensanschauung ausprägte, und gegen die Zumuthung einer blinden Unterwerfung unter die kirchliche Lehrformel. Wie er die Lehre von der ewigen Bestrafung des ungebesserten Bösen als moralisch nothwendige Wahrheit vertritt, so gibt er auch die rationale Faßbarkeit der Lehren von der Dreieinigkeit und Erlösung zu; zu einem absoluten Glaubensgesetze könnten aber derlei Lehren nur dann gemacht werden, wenn sie auf eine die Zustimmung der Denkenden unabweislich nach sich ziehende Art dargelegt würden. Diese wunderliche Forderung verkennt das specifische Wesen der Glaubenstugend und fixirt eine Scheidung zwischen einfach gläubigen und philosophisch gläubigen Gliedern der Kirche; sie involvirt eine Kirche der reinen Vernunft, die sich in Begriffe aufhebt, da die historischen Offenbarungsfacta sich nicht in reine Vernunftideen auflösen lassen, ohne das reale Fundament der gläubigen Überzeugung zu zerstören; sie verkennt oder ignorirt endlich vollkommen die Bedeutung des dogmengeschichtlichen Processes und der dogmatischen Definitionen, welche einzig nur die Sicherstellung des christlichen Heilsgedankens

[1] Criterio supremo è il concetto di Dio. E questo concetto non è egli positivo? non concepiamo noi Dio come sapienza ed amore infinito?... Ciò che è conforme a sapienza ed amore, ciò solo è degno di Dio, è divino: solo una religione, che sia conforme a sapienza ed amore, e sia da noi riconosciuta come tale, può fare sull' animo nostro quell' impressione unica, infallibile, ineluttabile, ed essere da noi accettata come santa e divina. Quest. relig., p. 119.

Digitized by Google

gegen jede Art von unmittelbarer oder mittelbarer Negation und Alteration desſelben bezwecken. Wie Gioberti ſich auf den Platonismus ſtützte, ſo deckte auch Bertini ſeine Unterſcheidung zwiſchen angeborner Herzensreligion und dogmatiſcher Satzung durch die Auctorität Plato's, indem er ſeiner dialogiſch gehaltenen Schrift eine Überſetzung des platoniſchen Dialogs Euthyphron beifügte, in welchem der platoniſche Sokrates den reinen unverderbten Vernunftbegriff des Heiligen gegen die auf Grund poſitiver Satzungen in Impietät verkehrte Auffaſſung desſelben als den wahren, richtigen Begriff erweist.

Eilfter Abſchnitt.

Die literariſche Vertretung der Gioberti'ſchen Doctrin in der italieniſchen Philoſophie; philoſophiſche Beſtreitung und theologiſche Cenſurirung derſelben.

Die innerhalb der Einheit des italieniſchen Geiſtes und Volkscharakters beſtehenden Unterſchiede treten auf eine merkwürdige Weiſe in der Aufnahme und Nachwirkung der Rosmini'ſchen und Gioberti'ſchen Doctrin zu Tage. Während Rosmini's Doctrin in Norditalien Anhänger und literariſche Vertreter fand, faßte jene Gioberti's vornehmlich im ſüdlichen Italien Wurzel, und hat ſich nach ihrer urſprünglichen Intention als Vertretung einer katholiſchen Philoſophie auf Grund der wiedererneuerten altitaliſchen Tradition, nur im ſüdlichen Italien bis auf den heutigen Tag behauptet. Obſchon Gioberti in Norditalien viele Freunde und Anhänger zählte, iſt doch daſelbſt die Zahl der literariſchen Vertreter ſeiner Doctrin eine geringe geblieben; außer Bertini, welcher, wie wir im vorigen Abſchnitte ſahen, von Gioberti's philoſophiſchem Katholicismus mehr und mehr abkam, iſt kaum ein namhafter norditalieniſcher Schriftſteller als philoſophiſcher Vertreter der Gioberti'ſchen Doctrin zu nennen. Tiefer griffen ſeine Ideen bereits in Mittelitalien ein; unter den Gelehrten Toscanas waren es vornehmlich zwei Männer, der Profeſſor der Geſchichte der

Digitized by Google

Philosophie S. Centofanti an der Universität Pisa,[1] und der an derselben Universität lehrende Fr. Puccinotti,[2] der Verfasser einer ausführlichen Geschichte der Medicin, welche sich mit Gioberti's Ideen näher vertraut gemacht hatten. Mit lauter Begeisterung wurde Gioberti's Lehre im Geburtslande Vico's aufgenommen;[3] die erste Anempfehlung derselben durch ein italienisches literarisches Organ war jene der Neapler Zeitschrift Il progresso (1841). Allerdings wurde eine literarische Vertretung derselben durch eine Reihe von Jahren niedergehalten; aber bereits vor 1860 waren Vito Fornari und Raffaello Masi mit Schriften hervorgetreten, die in Gioberti's Geiste gedacht waren, und von 1860 an wurde Gioberti's Lehre auch an der Universität Neapel öffentlich vertreten. Felice Toscano, Annibale Chiarolanza, Carlo Cucca, Francesco Pepere traten theils mit Lehrschriften, theils mit anderen freier gehaltenen literarischen Arbeiten der bezeichneten Richtung hervor; Fr. Fiorentino, welcher seine literarische Laufbahn mit einer Schrift über den Pantheismus des Giordano Bruno begann (1861), war dazumal ein erklärter Anhänger Gioberti's. Daß in Neapel, der Lehrstätte Vico's, an eine Verwerthung der Gioberti'schen Lehre für den Betrieb der Rechtsphilosophie gedacht wurde, wie dieß von Seite Toscano's und Pepere's geschah, ist sehr erklärlich. In Sicilien war ein neunzehnjähriger Jüngling Nicolò Garzillo, ein Schüler Acquisto's der Erste, der sich in einem von ihm veröffentlichten Saggio filosofico (1847) zum Ontologismus Gioberti's bekannte;[4] der in Palermo lehrende Jesuit Giuseppe Romano[5] war durch seinen Ordensgenossen Luigi Taparelli d'Azeglio auf Gioberti's Schriften schon bei deren ersten Erscheinen aufmerksam gemacht worden, und vertrat, ohne ein förmlicher Anhänger Gioberti's zu sein, seit 1840 die Grundanschauungen des

---

[1] Vgl. über Centofanti: Ferri, hist. d. l. philos. en Italie I, p. 456, und II., p. 374; C. Pompa, l'Italia filosofica contemporanea (Salerno, 1879), I, pp. 16—32. — Siehe auch meine Abhandlung: „E. Amari in seinem Verhältniß zu Vico" (Wien, 1880), SS. 22 ff.

[2] Vgl. über ihn Ferri I, p. 456, und II, p. 374.

[3] Vgl. Ricordi III, pp. 614 sgg.

[4] Über das Schicksal dieses jungen Mannes und über seine Schrift vgl.: Di Giovanni, Stor. d. filos. in Sicil. II, pp. 200 sgg.

[5] Vgl. über ihn: Di Giovanni, Il P. Giuseppe Romano e l' ontologismo in Sicilia sulla metà del sec. XIX. Discorso letto alla r. accademia di scienze, lettere ed arti di Palermo nella tornata del 19 gennajo 1879. Palermo, 1879.

Digitized by Google

Ontologismus.[1] Der anſehnlichſte heutige Vertreter der Gioberti'ſchen Lehre in Sicilien iſt Vincenzo di Giovanni, deſſen weiter unten zu beſprechende Arbeiten uns Anlaß geben werden, über die philoſophiſchen Zuſtände Siciliens in dieſem wie im vorigen Jahrhunderte Näheres beizubringen, ſoweit dieß mit der Geſchichte des philoſophiſchen Ontologismus zuſammenhängt.

Der Turiner Profeſſor G. M. Bertini hatte ſeine philoſophiſche Laufbahn mit dem Verſuche einer „Philoſophie des Lebens"[2] begonnen, worunter er eine auf die concrete Erfaſſung des Menſchenweſens geſtützte Entwickelung der weſentlichen Beziehungen des Menſchen zu Gott und Welt verſtand. Er bezeichnet den in dieſer Schrift eingenommenen Standpunkt als jenen der Poſitivität, welchen er als den allein zuläſſigen Standpunkt eines geſunden philoſophiſchen Denkens zu erweiſen bemüht iſt im Gegenſatze zur ſkeptiſchen Negation, welche durch die Wahrheit des unverfälſchten Denkens und Empfindens ihrer Illuſionen überführt werde, ſowie im Unterſchiede vom Kriticismus, welcher der Philoſophie eine Kritik des menſchlichen Erkenntnißvermögens vorausgehen laſſen wolle, die doch ſelber Philoſophie ſei und ſomit eine indirecte Anerkennung der methodiſch angezweifelten philoſophiſchen Vermöglichkeit des menſchlichen Geiſtes in ſich ſchließe.[3] Der Poſitivismus, zu welchem ſich Bertini in ſeiner Filosofia della vita bekennt, entſpricht ganz und vollkommen den Intentionen und Zielen, welche Gioberti in der erſten Epoche ſeiner philoſophiſchen Thätigkeit verfolgte, und iſt zugleich auch mit einem ſehr entſchiedenen offenbarungsgläubigen Poſitivismus verbunden.[4] Er unterzieht von dieſem Standpunkte aus ſogar Gioberti's ſpeculative Anſchauungen einigen Einſchränkungen.[5] Dieſe

[1] Über Romano's Hauptwerk: Scienza dell' uomo interiore nei suoi rapporti con la natura e con Dio (Neapel 1845—49), 4 Voll., vgl. Di Giovanni O. c., pp. 16 sgg.

[2] Idea di una filosofia della vita coll'aggiunta di un saggio storico sui primordi della filosofia greca. Turin, 1850; 2 Voll.

[3] Zu den Vertretern der kritiſchen Philoſophie rechnet Bertini auch Galluppi und Rosmini. Über Rosmini's Verhältniß zu Bertini ſiehe Bd. I, S. 174.

[4] Il bene nella sua essenza, il male nella sua origine, la morte nelle sue conseguenze sono tre misteri, per cui la filosofia umana mette capo alla rivelazione. Filos. d. vita I, p. 233.

[5] A me sembra che, se si deve ammettere come necessaria una rassomiglianza del finito coll' infinito, non si possa però determinare a priori il grado di questa rassomiglianza, nè molto meno asserire che debba essere la massima possibile. Una tale asserzione sarebbe l' ottimismo assoluto, quello

Digitized by Google

strenggläubige Haltung schlug freilich später in ihr Gegentheil um; wir sahen im vorigen Abschnitte, wie Bertini, der in seiner ersten philosophischen Schrift nach seiner eigenen ausdrücklichen Erklärung für die Heilighaltung des dogmatisch formulirten positiven Christenglaubens in die Schranken treten wollte,[1] später auf ein sogenanntes Vernunftchristenthum sich zurückzog, und in dem weiteren Verfolge seiner philosophischen Denkbestrebungen sogar von den Wahrheiten des natürlichen Religionsglaubens mehr und mehr abkam. Er wollte[2] dem sogenannten mystischen Theismus den philosophischen Theismus substituirt sehen; unter dem mystischen Theismus versteht er jenen, welchem zufolge Essenz und Leben Gottes in einer Erkenntniß und Liebe besteht, deren Object Gott selber sein soll, während Gott als Erkennender und Liebender doch nur Subject sein könne, also das Object seiner Thätigkeiten außer sich haben müsse. Der Umschlag, der sich in Bertini's Denken vollzog, schließt eine scharfe Kritik der Gioberti'schen Doctrin in sich, welche zum Theile von Bertini ausdrücklich geübt wird; so in Bezug auf den Gioberti'schen Creationsgedanken, auf welchen als Object geistiger Anschauung die Gioberti'sche Speculation gestützt sei, während im Gegensatze hiezu ungleich richtiger Malebranche gestand, daß der an sich unerkennbare Act des Schaffens uns nur durch eine übernatürliche Offenbarung bekannt werden könne. Für Bertini ist eine solche Offenbarung überflüssig und undenkbar; der concrete Begriff des Unendlichen, als welches Gott von Gioberti gedacht werde, involvire eine unendliche Vielheit monadischer Existenzen, deren metaphysische Denknothwendigkeit eine Entstehung durch Creation ausschließe. In der That war es ein Fehler Gioberti's, der auf concrete Erfassung des Seienden drang, das Wesen des göttlichen Seins in die unfaßbare Unendlichkeit zu setzen, und so die aus der Idee des göttlichen Wesens sich ergebenden speculativen Gründe der Denknothwendigkeit eines vorweltlichen göttlichen Seins und eines absoluten Sichgenügens Gottes in seinem Selbstleben völlig bei Seite zu lassen. Bertini zog in seinem Abgehen

---

cioè che pone il mondo reale l'ottimo fra i possibili; mentre noi abbiamo mostrato più sopra non potersi ammettere se non l'ottimismo relativo, secondo il quale il mondo reale è il migliore che si potesse costruire sopra le basi poste liberamente da Dio. O. c. I, p. 189.

[1] O. c. I, Prefaz. pp. VI et VII.

[2] Vgl. Atti della r. Accademia delle scienze di Torino (dell' anno 1866), pp. 654 sgg.

Digitized by Google

von Gioberti's Doctrin nur die Conſequenzen derſelben in Bezug auf die Unzureichendheit derſelben zur ſpeculativen Erweiſung des chriſtlichen Welt- und Gottesgedankens.[1]

Auch im ſüdlichen Italien konnte ſich das philoſophiſche Anſehen Gioberti's nur in geiſtlichen Kreiſen auf die Länge behaupten. Anhänger Gioberti's aus dem Laienſtande, welche ſich nicht durch die Glaubensregel der Kirche unlöslich gebunden erachteten, konnten theils durch das Überwiegen des politiſch-nationalen Standpunktes über den kirchlichen Gedanken, theils durch nähere Befreundung mit der fremdländiſchen Philoſophie, der deutſchen namentlich, dahin gebracht werden, ſich von der anfänglich mit begeiſtertem Intereſſe umfaßten Gioberti'ſchen Doctrin loszuſagen. So verhielt es ſich bei Fiorentini, welcher bekennt, Gioberti vom Anfange her anders aufgefaßt zu haben als ein Fornari oder deſſen Schüler, der Bologneſer Profeſſor Fr. Acri und andere geiſtliche Anhänger der Gioberti'ſchen Doctrin; er habe dieſer Überzeugung durch ſeine Schrift über Bruno Ausdruck gegeben, und ſei ſpäter durch die Bekanntſchaft mit Hegel's Lehre auf den Unterſchied zwiſchen phantaſievoller philoſophiſcher Rhetorik und ſtrengem nüchternem Denken aufmerkſam geworden. Da nun ſeit der ſucceſſiven Ausdehnung der piemonteſiſchen Herrſchaft über ganz Italien auch Anhänger der Hegel'ſchen Lehre, ſo zunächſt Spaventa in Neapel, Fiorentino in Bologna, als Lehrer der Philoſophie beſtellt wurden, ſo konnte es nicht fehlen, daß es auch zu kritiſchen Auseinanderſetzungen zwiſchen Giobertianern und Hegelianern kam, wovon eine Probe in dem oben citirten Buche Fiorentini's vorliegt; früher ſchon hatte Spaventa ein Buch über die Philoſophie Gioberti's veröffentlichet.[2]

Vito Fornari legte ſeine aus Gioberti's Schriften empfangenen geiſtigen Anregungen zuerſt in einer Jugendſchrift Della armonia universale[3] nieder; einige Jahre ſpäter begann er (ſeit a. 1857)

---

[1] Über die von Bertini 1869 veröffentlichte Geſchichte der vorſokratiſchen griechiſchen Philoſophie (von welcher er bereits im zweiten Theile ſeiner Filosofia della vita einen Abriß gegeben hatte) vgl. Fiorentino, la filosofia contemporanea in Italia (Neapel, 1876), pp. 66 rg. — Aus ſeinem Nachlaſſe wurde ein erſter Band der Geſchichte der neueren Philoſophie publicirt; vgl. die Anzeige desſelben in der Zeitſchrift Scuole italiane Vol. XXIII, pp. 192 sgg.

[2] La filosofia del Gioberti. Neapel 1863.

[3] Neapel, 1850. — Dritte Aufl., 1878. Vgl. über dieſe Schrift Pompa I, pp. 23—33.

Digitized by Google

eine Arte di dire zu veröffentlichen, welche zu vier Theilen anwuchs,[1] in welchen von geschichtlicher, didascalischer, oratorischer und poetischer Vortrags- und Darstellungsweise gehandelt wird; eine letzte größere Arbeit war sein auf drei Abtheilungen angelegtes Werk Della vita di Gesù Cristo,[2] welches die Präsenz Christi im weltgeschichtlichen Leben der Menschheit zu seinem Inhalte hat und zwar so, daß in der ersten Abtheilung die vorchristliche Geschichte der Menschheit aus der Idee Christi erklärt, in der zweiten Abtheilung die zeitliche geschichtliche Erscheinung Christi auf Grund der evangelischen Berichte beleuchtet wird, während die dritte Abtheilung die Continuation der zeitlichen Präsenz Christi auf Erden in der Kirche vorführen soll. Die meiste Anerkennung erwarb sich Fornari durch seine Arte di dire; er gilt als einer der besseren Stilisten seiner neapolitanischen Heimath, und befand sich in der Ausarbeitung der Arte di dire ganz auf seinem eigensten Gebiete. Nur treten in der vierten Abtheilung derselben, in welcher er auf die Erklärung des Wesens des Schönen zu sprechen kommt, die Mängel und Unzureichendheiten seiner philosophischen Bildung und Anschauungsweise significant zu Tage.[3] Der Enthusiasmus muß die geistige Tiefe ersetzen, das Theologische drängt sich unvermittelt in die philosophische Anschauung ein, die Unmittelbarkeit der religiös-christlichen Gedankenapperception macht sich auf Kosten der reflectirten rationalen Erkenntniß geltend. Dem Werke Della vita di Gesù Cristo fehlt die Größe der geschichtsphilosophischen Conception, sowie auch jene reiche historisch-kritische Erudition, welche hätte aufgeboten werden müssen, um dem Objecte zu der seiner Größe und Tiefe wenigstens relativ entsprechenden Darstellung zu verhelfen. Ein schematischer Überblick des Inhaltes der beiden ersten Abtheilungen des Werkes möge die Anlage des Werkes verdeutlichen. Die erste Abtheilung handelt in sechs Abschnitten von der Erschaffung des Universums, von Paradies, Sünden-

[1] Neapel, 1866 ff., 4. Aufl. — Der vierte Theil kam 1868 in erster Auflage zur vierten Auflage der vorausgegangenen drei Theile hinzu.

[2] Erste Abtheilung Florenz, 1869; zweite Abtheilung Florenz, 1877.

[3] La bellezza, la vera bellezza, la bellezza ch' è bellezza per sè e non per altro, la bellezza per cui le altre cose sono belle, la perfetta bellezza, la bellezza unica è la Luce di Dio, il Candore di eterna luce, lo Splendore di Dio, l' Immagine e la Similitudine di Dio, la Figura della sostanza divina, la Parola di Dio, la seconda persona dell'augusta Triade, l'unigenito Figliuolo, che assunse nel verginal seno di Maria la natura umana, ed è Gesù Cristo Signor nostro.... La divina parvenza è la bellezza. Arte di dire IV, pp. 51 sg.

Digitized by Google

fall, Patriarchenthum, vorchristlicher Civilisationsentwickelung, Priesterthum (d. i. alttestamentliche Offenbarung und Heilsökonomie). Die zweite Abtheilung, welche in 22 Capiteln den evangelischen Erzählungsinhalt von Geburt, Leben, Wirken, Leiden und Tod, Auferstehung Christi behandelt, bietet kaum mehr, als eine mit allerlei theologischen, philosophischen und erbaulichen Reflexionen begleitete und durchzogene Darlegung der evangelischen Geschichte. Was in der ersten Abtheilung geboten wird, ist eine abgeschwächte Wiedergabe dessen, was in Gioberti's Büchern sich findet; die Behandlungsweise der zweiten Abtheilung zeigt, daß Fornari die, wenn auch schiefen, doch immerhin geistvollen Winke Gioberti's über die Auffassung der neutestamentlichen Erzählung nicht zu verwerthen wußte oder vielleicht absichtlich ignorirte. Als philosophische Leistung dürfte Fornari's dialogisch gehaltene Erstlingsarbeit, welche in drei Abtheilungen von der dreifachen Harmonie: armonia ideale, armonia dello spirito, armonia della natura handelt, immerhin den Vorrang vor seinen später folgenden Arbeiten behaupten. Sein Anschluß an Gioberti war damals noch ein ganz unbefangener, während in seinen nachfolgenden speculativen Versuchen die Mengung von Giobertismus und kirchlichem Dogmatismus, philosophischem und erbaulichem Tone nur dem verfehlten Versuche einer Theologisirung der Gioberti'schen Philosophie gleichkommt, als ob damit die inneren Mängel und Incongruenzen der auf verfehlter erkenntnißtheoretischer Grundanschauung ruhenden Gioberti'schen Speculation beseitiget wären.[1]

In ein richtigeres Verhältniß als Fornari wußte sich der Sicilianer Vincenzo di Giovanni zu Gioberti zu setzen. Nicht als ob er Gioberti's Lehre weiter geführt oder in ihren elementaren Unterlagen berichtiget hätte, was zu einer vollständigen Umbildung der Gioberti'schen Doctrin hätte führen müssen; er beschränkte sich vielmehr auf eine treue Wiedergabe der Gioberti'schen Lehre unter directer Ablehnung oder stillschweigender Berichtigung jener aggressiven Auslassungen, zu welchen sich Gioberti in seiner zunehmenden Verstimmung gegen Rom und die herrschende Theologie hatte fortdrängen lassen. Di Giovanni ist unstreitig der bedeutendste der gegenwärtig lebenden Vertreter der Gioberti'schen Doctrin; er trat in der Mitte der Fünfziger-Jahre zum ersten Male

[1] Vgl. Fiorentini's Kritik der Leistungen Fornari's: Filosofia contemporanea, pp. 79 sgg.; 414 sgg.

Digitized by Google

in die literarische Öffentlichkeit,[1] und publicirte seither in unermüdlicher schriftstellerischer Thätigkeit eine Reihe von Arbeiten, welche theils selbstständige philosophische Gedankenentwickelungen enthalten,[2] theils die Geschichte der Philosophie,[3] der sicilianischen vornehmlich,[4] betreffen, neben welcher er auch sein engeres Vaterland betreffende sprachliche, literargeschichtliche und politisch-historische Studien betrieb. Mit dem philosophischen Interesse verbindet sich bei di Giovanni ein christlich apologetisches, welchem eine ganze Reihe von Abhandlungen größeren und geringeren Umfanges ihre Entstehung verdankt.[5] Als den von ihm in der Philosophie eingenommenen Standpunkt bezeichnet er gemeinhin den italienisch nationalen, wie er bereits in der altitalischen Philosophie vertreten, im Mittelater auf Grund der Anschauungen eines Augustinus und Boethius durch Anselmus, Bonaventura, Thomas Aq. in christlichem Sinne wiedererneuert und von Dante und Petrarca festgehalten worden

---

[1] Sullo stato attuale e sui bisogni degli studii filosofici in Sicilia (Palermo, 1854). — Elogi e scritti varii (Palermo, 1856).

[2] Principj logici estratti dall' Organo di Aristotele e annotati (Palermo, 1871). — Principj di filosofia prima esposti ai giovani italiani (Palermo, 1878; 2 ed.), 3 Voll. — Sofismi e buon senso. Serate campestri (Palermo, 1873; 2 ed.).

[3] Severino Boezio e i suoi imitatori (Palermo, 1880). — Pico della Mirandola, filosofo platonico (Florenz, 1882).

[4] Das hierauf bezügliche Hauptwerk ist: Storia della filosofia in Sicilia da' tempi antichi al sec. XIX (Palermo, 1873), 2 Voll. — Aus seinen speciellen Arbeiten über sicilische Philosophie heben wir hervor: Il Miceli ovvero dell' Ente uno e reale (Palermo, 1864). — Il Miceli ovvero l' apologia del sistema (Palermo, 1865). — Hartmann e Miceli (Palermo, 1877). — Rosario Gregorio e le sue opere (Palermo, 1871).

[5] Sie findet sich gesammelt in Di Giovanni's Scritti apologetici (Palermo, 1875). Die Reihe derselben wird eröffnet durch die kritischen Begutachtungen der posthumen Schriften Gioberti's: Della riforma cattolica della chiesa di V. Gioberti (O. c., pp. 1—24). — Della filosofia della rivelazione di V. Gioberti (pp. 25—82). — Sopra le osservazioni di G. Pierini sull' opuscolo del libro della riforma cattolica di V. Gioberti (pp. 93—114). Im inneren Zusammenhange mit diesen Urtheilsäußerungen über die kirchlich-theologische Seite des Nachlasses Gioberti's steht die Abhandlung Sulla apologetica cattolica (pp. 139—158). Aus den weiter folgenden Aufsätzen vermischten Inhaltes heben wir speciell jene über Evangelienkritik, über D. F. Strauß und E. Renan, so wie über die Religionswissenschaft in der heutigen englischen Philosophie (Stuart Mill, Herbert Spencer, Max Müller) hervor. — Den Scritti apologetici folgte später noch: La religione dell' avvenire. Lettere critiche a C. Cantù e ad Augusto Conti. Florenz, 1877 (mit Bezug auf Strauß, Laurent und E. de Laveleye).

Digitized by Google

ſei; vom 15. Jahrhundert angefangen bis in's neunzehnte herab ſei er durch Ficinus und die beiden Pico und beiden Piccolomini, durch Contarini, Ceſalpino, Patrizzi, Bruno, Campanella, Vico, Miceli, Rosmini und Gioberti vertreten. Auf dieſem Standpunkte fußend, hält er Umſchau über die geſammte neuere europäiſche Philoſophie, und widmet insbeſondere den in den letzten Jahrzehnten in Frankreich, England, Deutſchland hervorgetretenen abweichenden Richtungen eine fortlaufende Beachtung. Er hebt als ſolche irrige Richtungen der gegenwärtigen Zeitphiloſophie ſpeciell den Poſitivismus, den neukritiſchen Skepticismus und pantheiſtiſchen Naturalismus hervor, welchen er den traditionellen ontologiſchen Idealismus der italiſchen Schule als den einzig richtigen Standpunkt einer mit Moral, Religion uud Chriſtenthum in Einklang ſtehenden Philoſophie gegenüberſtellt. Auf Grund dieſes Ontologismus iſt die Philoſophie als eine Scienza prima möglich, welche alle anderen Wiſſenſchaften umſchließend die Grundbegriffe und letzten Gründe derſelben in ſich faßt und ſich ſelber wieder in einer Reihe beſonderer Disciplinen entfaltet, als welche von di Giovanni Logik, Ontologie (mit ihren Untergliedern: rationale Theologie, Kosmologie, Pſychologie), Erkenntnißlehre (Noologie und Logologie), Ethik angegeben werden; die Geſammtheit dieſer Disciplinen läßt er ſchließlich mit Gioberti in eine univerſale Teleologie auslaufen. Das von di Giovanni entworfene Schema der philoſophiſchen Disciplinen weicht von jenem Gioberti's[1] inſoweit ab, als es den Zwecken des Unterrichtes angepaßt iſt, und aus dieſem Grunde theils Verkürzungen theils Umſtellungen erfährt.[2] Die Logik gehört nicht ſelber der Scienza prima an, ſondern iſt nur Vorſchule derſelben; demzufolge bleiben als integrirende Theile der Scienza prima: Wiſſenſchaft des Seins (Ontologie), Wiſſenſchaft des Erkennens, Wiſſenſchaft des Handelns. Im Allgemeinen erklärt aber Di Giovanni Gioberti's Gliederung und

[1] Siehe oben S. 143 ff.

[2] Tutta intera la materia della Scienza ci parve da doversi dividere in filosofia primaria e in filosofia secondaria, e le speciali partizioni essere queste; cioè: la prima andar composta della Ontologia, Teologia, Cosmologia, Psicologia, Noologia, Etica; la seconda della Filosofia estetica, Filosofia dei sistemi, Filosofia sociale, Filosofia della storia. La Logica non sarebbe stata che una propedeutica alla Scienza.... Nella quale nostra partizione della filosofia v'ha contenuta l'antica partizione riferita da S. Agostino e sostenuta da San Bonaventura; e vi troviamo eziandio la partizione del Tesoro di Brunetto Latini e del Convito di Dante e la recentissima del Gioberti. Principj I, p. 27.

Digitized by Google

Schematisirung der philosophischen Disciplinen für die vollkommenste und richtigste, in deren Synthetismus die Mängel und Einseitigkeiten anderer bekannter Eintheilungen vermieden seien; so die subjectivistische Einseitigkeit der Eintheilungen deutscher Philosophen trotz ihrer scheinbar ontologistischen Haltung, die den inneren Zusammenhang alles menschlichen Wissens ignorirenden Eintheilungen vom Standpunkte eines empiristischen Realismus,[1] welchen in neuester Zeit jene eines geistleugnenden Positivismus nachfolgten. Auch Rosmini's Eintheilung der philosophischen Disciplinen ist zu bemängeln, da sie augenscheinlich nur die Unterschiede des subjectiven Erkenntnißmodi unter völligem Hinwegsehen von den Objecten der philosophischen Erkenntniß in's Auge faßt.[2]

Das ontologische Problem ist zuerst von Parmenides in's Auge gefaßt, aber freilich ganz unrichtig in idealistisch-pantheistischem Sinne gelöst werden;[3] Hegel streifte an Parmenides mit seiner absoluten und reinen Idee, welche er unter Einem als letzte, höchste Abstraction und

---

[1] A' nostri tempi, dopo la classificazione di Bacone in storia, filosofia, poesia, corrispondenti alle facoltà principali dell'uomo, la memoria, la ragione, l'immaginazione; seguita dal D'Alembert nella famosa Enciclopedia del secolo passato; il capo della scuola Positiva, Augusto Comte, ha data una nuova classificazione delle scienze fondata ne' suoi principi di un mistico materialismo ed ateismo; corretta ora da Herberto Spencer colla sua nuova Classificazione delle scienze, fondata sull' astratto e sul concreto, e sull' astratto-concreto; si che ci sarebbero tre categorie di scienze, le astratte, le astratte concrete, e le concrete: astratte sarebbero ad es. la logica e la matematica; astratte-concrete la meccanica, la fisica, la chimica; concrete l'astronomia, la geologia, la biologia, la psicologia, la sociologia ecc. La quale classificazione nè manco è stata approvata dal Bain, pel quale migliore di tutte le classificazioni è quella, che ha distinto sempre le scienze in fondamentali e derivate. O. c. I, p. 26.

[2] Il Rosmini dà la partizione delle scienze filosofiche in scienze d' intuizione, scienze di percezione e scienze di ragionamento, in modo che la filosofia intera si può anche distribuire in tre gruppi di scienze ideologiche, scienze metafisiche, scienze deontologiche. La qual divisione si scorge chiaramente procedere dalle facoltà subbjettive che operino nella conoscenza, non dal termine conosciuto, da cui anzi ha voluto muovere il Gioberti, tutto inteso al metodo ontologico, e a una ristorazione della Scienza che fosse fondata sul reale, e se mostrasse capace di tanta universalità, che senza nulla confondersi abbracciasse tutto; l'ideale e il reale, i principj e i fatti, la speculazione e l'azione, l'intuito e la riflessione. O. c. I, p. 21.

[3] Principj II, pp. 6 sgg.

Digitized by Google

als erſte Realität anſah. Er verwechſelte die Seinsmöglichkeit mit dem Sein, das potentielle Unendliche mit dem actuellen Unendlichen oder dem Actus purus der Scholaſtiker. Auch Spinoza, Bruno und Miceli faßten die Sache falſch an. Die Eine Subſtanz Spinoza's iſt nur gedachte, mentale Einheit des realen Vielen, und ſchließt als die Identität ihrer contradictoriſchen Attribute einen Widerſpruch in ſich, welchem Xenophanes und Parmenides auswichen, wenn ſie ſtatt der Einheit die Vielheit als das rein Mentale nahmen. Bruno nnd Miceli irrten darin, daß ſie, nachdem ſie ein einziges reales Seiendes aufgeſtellt hatten, Contingenz und Limitation als Attributionen desſelben anſahen; ſie nahmen die endlichen Dinge und Erſcheinungen als endliche Zuſtände der unendlichen Activität, ſofern ſie unendlich actuabel iſt, wie Bruno dafürhielt, oder ſofern ſie in unendlicher perpetuirlicher Weiſe ſich neu darſtellt, wie Miceli lehrte. In richtiger Weiſe wurde das Eine Seiende nur von den auf dem Grunde der verchriſtlichten italiſchen Tradition ſtehenden Denkern aufgefaßt, im Mittelalter von einem Thomas Aq., Bonaventura, Dante, in neuerer Zeit von Vico, Rosmini, Gioberti. Bei Rosmini hat es wol im erſten Theile ſeiner Theoſophie den Anſchein, als ob er im Sinne der Hegel'ſchen Logik das Essere possibile als die gemeinſame Unterlage und Materie alles Seienden anſehen wolle; ſowie er aber dem ontologiſchen Probleme näher tritt, gelangt er zur richtigen Vermittelung zwiſchen dem Einen und Vielen, ſofern er zwiſchen eigentlichen und uneigentlichen Terminis unterſcheidend den Creationsact als Mittleres zwiſchen dem unendlichen und endlichen Sein faßt.

Was in der Ordnung des Seins gilt, muß auch in jener des Denkens gelten; dem Ontologicum primum muß ein Logicum primum entſprechen gemäß dem Ausſpruche Vico's, daß dem Vorgehen in der Ordnung der Dinge das Vorgehen in der Ordnung der Ideen zu entſprechen habe. Alle Philoſophen ſind darin einig, daß der erſte aller Gedanken jener des Seins ſei, und alles Andere, was gedacht wird, jenen des Seins in ſich ſchließe und zur Vorausſetzung habe.[1] Das Seiende iſt ſomit, wie Rosmini richtig bemerkt, das Erſte, was der menſchliche Intellect ſchaut, und was ihn zu einem actuell erkennenden macht; nur kann dieß nicht das bloße möglich Seiende ſein, welches einzig nur die Denkbarkeit des Seins bedeutet; ſomit iſt

[1] Principj I, pp. 112 sgg.

Digitized by Google

es das reale Sein, und zwar ohne alle Beschränkung, also das Sein schlechthin oder das absolut Seiende, ohne welches sich nichts real affirmiren läßt. Wie das Contingente oder Relative nur unter Voraussetzung des Absoluten bestehen kann, so kann auch die erste logische Affirmation unseres denkenden Geistes nur das absolute und nothwendige Sein betreffen, oder das Seiende als solches, dessen Glanz nach der Sprechweise Augustins und der Scholastik das Licht ist, in welchem alle Dinge geschaut werden, und welches sich in Gott auflöst, durch den alle Dinge geschaffen sind.

Die Aufgabe der Logik ist, die Gleichung zwischen dem natürlichen intuitiven und scientifischen reflexiven Erkennen, und so zwischen der subjectiven Form des Gedankens und dem realen Sein der Dinge zu ermitteln.[1] Der menschliche Gedanke ist ein Mittleres zwischen dem Denkenden und Gedachten, eine Thatsächlichkeit, welche das Denkende zum Princip und das Gedachte zum Terminus hat. Er ist daher etwas Relatives und Begränztes, nicht eine reine Möglichkeit, sondern eine Determination der Erkenntnißkraft. Er unterscheidet sich formal und real von seinem Objecte, indem er dasselbe zu etwas Idealem und Subjectivem macht, während das Object an sich in seiner Realität verharrt; daher man diese Umwandlung des Realen in's Ideale nicht ein Schaffen nennen kann. Der Gedanke trägt im reflexiven und abstractiven Erkennen die kategorischen Formen der Erkenntniß an sich, und ist bisweilen auf die reinen Intelligibilien gerichtet; in beiden Fällen sind keine angeborenen Formen vorhanden, sondern es werden die durch die Intuition gelieferten Daten im reflexiven Denken als von der objectiven Realität losgelöste in ihrem Ansichsein gedacht. Die zehn Kategorien des Aristoteles sind durch Abstraction gewonnen, die vier Kategorien sind angeborene, eben so die Eine Kategorie Rosmini's, das ideale mögliche Sein; nach Gioberti sind die Kategorien nicht angeboren und entsprechen dem Sein als natürliche Objecte des Denkens; sie sind darum zuerst in Gott als Ideen, sodann in den Dingen als Formen, letztlich im menschlichen Intellecte als Concepte. Es gibt im Sinne der Gioberti'schen Philosophie dreierlei Arten von Kategorien, jene des Absoluten, des Relativen und der Relation zwischen Beiden.[2] Das Schema derselben ist folgendes:

---

[1] Principj I, p. 61.

[2] O. c. I, p. 295.

Digitized by Google

Assoluto.	Relativo.	Relazione.
l' Ente	l' esistente	l' azione
l' Uno	il multiplo	la passione
il Necessario	il contingente	il tempo
l' Immanente	il transitorio	lo spazio
l' Eterno	il temporaneo	l' attuale
l' Infinito	il finito	la quantità
il Perfetto	l' imperfetto	la qualità
la Causa	l' effetto	la condizione
la Sostanza	l' attributo	il proprio
il Primo	il secondo	il diverso
l' Ideale	il reale	il possibile.

Die einzelnen Begriffe dieſer drei Hauptkategorien werden durch reflexive Analyſe des intuitiven und ſynthetiſchen Gedankens gewonnen. Die Kategorien des Abſoluten ſchließen ſich gegenſeitig ein und ſind in einander verſchlungen, ſo daß eine in der anderen enthalten iſt in Anſehung des Einen Subjectes, deſſen Strahlen ſie gleichſam ſind. Die Kategorien des Relativen ſind auf ähnliche Art mit einander verkettet durch die Einheit des Subjectes und Terminus; nur in der Kategorie der Relation finden ſich gegenſätzliche Glieder, welche jedoch zufolge ihrer dialektiſchen Aufeinanderbeziehung ſich gegenſeitig involviren, wie Thun und Leiden, Zeit und Raum, Proprium und Diversum, Quantität und Qualität.

Mit Gioberti's Anſicht über die Kategorien hängt ſeine Verwerfung der in Kant's Sinne verſtandenen Apriorität der ſynthetiſchen Urtheile zuſammen.[1] Nach Gioberti ſind alle ſynthetiſchen Urtheile geiſtige Reflexe der im Realen gegebenen Syntheſe. Er unterſcheidet zweierlei Arten ſynthetiſcher Urtheile a priori: ſolche, welche ſich einzig auf das Seiende beziehen und aus lauter abſoluten Concepten beſtehen; zweitens ſolche, welche die Exiſtenz in ihrer Beziehung zum Seienden betreffen und ſich aus abſoluten und relativen Ideen zuſammenſetzen. So ſind die Sätze: „Das Seiende iſt Eines", „das Seiende iſt ewig", abſolute ſynthetiſche Urtheile; die Sätze: „Das Exiſtente iſt im Seienden", „das Exiſtente iſt vom Seienden", relative ſynthetiſche Urtheile. Das Prädicat iſt in keiner dieſer beiden Arten von Urtheilen mit dem Subjecte identiſch, wol aber wird in ihnen das Prädicat vom Subjecte hervorgebracht, und

[1] O. c. I, pp. 137 sgg.

Digitized by Google

zwar im relativen synthetischen Urtheile gerade so creirt, wie das Seiende das Existente creirt. Die aprioriſchen ſynthetiſchen Urtheile ſind durchaus objectiver Natur, und vertragen keine andere Art der Erklärung; die Kant'ſche Erklärung, welche nach Rosmini's Bemerkung nur die entwickelte Reid'ſche Theorie iſt, läßt ſich, wie Rosmini darthut, nicht halten, ohne entweder in unberechtigtem Dogmatismus angeborne Formen anzunehmen, oder zu einer idealiſtiſchen Anſchauung ſich zu bekennen, deren extreme Conſequenzen in Fichte's Lehre vorliegen. Rosmini ſteht indeß trotz ſeiner Polemik gegen Kant dem Subjectivismus desſelben viel näher, als er ſelber glaubt; der Unterſchied zwiſchen Beiden iſt nur dieſer, daß Kant viele ſubjective Faſſungsformen unſeres Erfahrungswiſſens annimmt, während Rosmini dieſe ſubjectiven Faſſungsformen auf die Eine aprioriſche Idee des möglichen Seins reducirt. Allerdings iſt Rosmini's Subjectivismus anderer Art als jener Kant's; während bei Kant die Verſtandeskategorien die ſubjectiven Formen der ſinnlichen Objecte ſind, iſt die Seinsidee Rosmini's bloß die Form des dem Objecte entſprechenden Conceptes.

Die Logik hat einen dialektiſchen Charakter und fällt mit der Dialektik zuſammen,[1] ſofern die logiſche Darlegung einzig nur die geordnete Entwickelung einer dialektiſchen Affirmation in der Aufeinanderfolge von Theſis, Antitheſis, Syntheſis iſt, was gleichbedeutend iſt mit der Aufeinanderfolge von erſter Syntheſis, Analyſis, zweiter Syntheſis. Die logiſche Entwickelung iſt nicht möglich ohne geiſtigen Zuſammenſchluß des Denkens mit den objectiven Daten, die mit dem außer dem Denken exiſtirenden Objecte gegeben ſind; die innige Beziehung zwiſchen logiſchem Discurſe und objectiven Daten darf jedoch nicht mit der deutſchen Speculation im Sinne pantheiſtiſcher Identität aufgefaßt werden, weil hiemit die Dialektik in Sophiſtik verwandelt würde. Dem deutſchen Pantheismus nähert ſich Rosmini an, allerdings ſehr gegen ſeinen Willen, wenn er ſein Essere universale zum Mittler zwiſchen dem Terminus major und Terminus minor des Syllogismus macht. Er ſieht z. B. in dem Satze: „dieſer Stein iſt" das Subject Stein als einen aller jener Termini an, welche im Essere virtuale enthalten ſind und macht ſich dadurch einer Conſundirung der objectiven und realen Ordnung der Dinge mit der ſubjectiven und idealen ſchuldig. Denn wenn das Essere virtuale, wie er erklärt,

[1] O. c. I, pp. 173 sgg.

Digitized by Google

eine Abſtraction iſt, und als ſolche als etwas vom Concreten und Realen Losgelöstes betrachtet werden ſoll, ſo verwandelt ſich die ganze Dialektik in ein ſubjectives Gedankenſpiel; im entgegengeſetzten Falle aber wird der logiſche Proceß mit dem ontologiſchen identificirt und das göttliche Sein in denſelben hineingezogen.

Die richtige Abwickelung des ontologiſchen Proceſſes oder der objectiven Dialektik iſt in Gioberti's ontologiſcher Grundformel gegeben,[1] die nur aus Mißverſtand pantheiſtiſch gedeutet worden iſt. Gioberti will in derſelben den Creaturen nicht das Sein abſprechen, ſondern das Sein derſelben metaphyſiſch richtig beſtimmen. Unter dem Ente verſteht er dasjenige Sein, welches durch ſich ſelber iſt, d. h. das Abſolute; Exiſtenz nennt er das relativ Seiende, deſſen Sein vom abſolut Seienden abhängt. Durch dieſe Unterſcheidung iſt der Pantheismus der Hegel'ſchen Weltdialektik ausgeſchloſſen. Rosmini glaubte denſelben durch ſein Syſtem der identiſchen Dialektik zu überwinden, welche darauf hinausläuft, alle Weltdinge im virtuellen und inizialen Sein als ihrer gemeinſamen formalen Beſtimmtheit convergiren zu laſſen. Dieſe Einigung der Dinge im Sein ſoll keine pantheiſtiſche ſein, weil das Einigende nicht ein Seiendes, ſondern bloß eine mentale Entität oder Element eines Seienden ſei. Er argumentirt aber nicht glücklich, wenn er das Essere virtuale, welches zwar nicht ſelber Entität, aber in aller Entität iſt, mit der räumlichen Ausdehnung vergleicht, welche eine allen Körpern gemeinſame elementare Qualität ſei, ſo zwar, daß die Körper im Ausgedehntſein identiſch ſind, obſchon ſie in Bezug auf das Quantum der Ausdehnung differiren, und wenn er weiter hinzufügt, daß die Ausdehnung oder andere gemeinſame Qualitäten nicht primäre Entitäten ſeien, indem alle das Sein als primäre Entität vorausſetzen. Wie will Rosmini da noch die Unterſchiedenheit der Dinge aufrecht halten? Dieſe iſt nur dadurch geborgen, daß das Seiende als ſolches, deſſen denknothwendiges Attribut die Einheit iſt, über die Dinge hinausgerückt wird; und auch nur dadurch iſt Hegel's Lehre von der unterſchiedlos allem Sein anhaftenden Negativität überwunden.

Neben dem logiſchen und ontologiſchen Problem iſt das von beiden unterſchiedene noologiſche Problem in's Auge zu faſſen,[2] welches ſich in die Frage faßt, wie der erkennende Geiſt vom potentiell vorhandenen Gedanken zum actuellen Gedanken, vom Stande der Intuition zu

[1] O. c. II, pp. 74 sgg.

[2] O. c. III, pp. 237 sgg.

Digitized by Google

jenem der Reflexion, von der anfänglichen Erkenntniß zur vollendeten Erkenntniß vorschreite. Halb ist dieses Problem bereits durch die Lösung des logischen Problems gelöst. Der subjectiven intellectiven Potenz entspricht die Intelligibilität des Objectes, welche es möglich macht, daß die intellective Potenz in die Actualität übergeht; die Entwickelungsstadien der durch die Apprehension geweckten Thätigkeit sind das Cogitare und Pensare; in der cogitativen Thätigkeit wird das Mannigfaltige, was im apprehendirten Objecte sich vorweist, gesammelt und zusammengefaßt; das Pensare ist Wägen (Pesare) des Objectes und Festigung des reflectirten Gedankens von demselben in bestimmten Erkenntnißformen, in welchen das Sensible und Intelligible, das physische Factische und der psychische Act sich in einander verschlingen, gerade so wie im Wesen des Menschen selber Sinnliches und Psychisches, Geistiges und Körperliches ineinsgebildet sind. Sinn und Intelligenz sind im Menschen zur Erzeugung der Erkenntniß aufeinander angewiesen, Anschauung und Reflexion bedürfen einander wechselseitig zur Erzeugung der Erkenntniß; die Reflexion erhält ihre Form vom Sinnlichen, namentlich vom Worte. Mit dem noologischen Problem ist das logologische verknüpft, indem die Noologie nur ein Wörterbuch und eine Symbolik ist. Es handelt sich da zu ermitteln, wie der Gedanke zum Worte wird, und das Wort in den Gedanken sich wandelt. Dieser doppelte Werde- und Wandlungsproceß ist in der engen Verschlungenheit des Sensiblen und Intelligiblen im Menschen begründet, vermöge welcher das Sensible Instrument und Gelegenheitsursache des intellectiven Erkennens ist und mit der sensiblen Affection sich die intelligible Affirmation verbindet, indem das Princip des Empfindens und Denkens sachlich Eines ist. Tiefer in das Geheimniß der Sprache einzudringen ist nicht möglich; weder die experimentale Psychologie der Positivisten, noch der Monismus eines Bain oder Hartmann's Philosophie des Unbewußten vermochten es zu lösen.

E. Hartmann hat für Di Giovanni ein näheres Interesse wegen der Ähnlichkeiten, welche sich ihm in der Vergleichung der Philosophie des Unbewußten mit dem Denksysteme des Sicilianers Miceli aufwiesen.[1] Hartmann faßt das Unbewußte als das All-Eine unter den beiden Bestimmtheiten des Willens und der Idee, der Potenz und der Vorstellung, ohne indeß diese beiden Bestimmtheiten nach der Weise

[1] Vgl. über Miceli oben S. 80. — Di Giovanni's Schriften in Bezug auf Miceli S. 235, Anm. 4.

Digitized by Google

der beiden Attribute der spinozistischen Substanz verstanden wissen zu wollen. Vielmehr hat es den Anschein, als ob in seiner Lehre von der Activität und von dem durch die Activität bestimmten Bewußtsein, welches aus dem reinen Wollen den actualen Willen des All-Einen macht, sich genau Miceli's Lehre von der unendlichen Kraft oder dem physischen Willen wiederhole. Dieser wirkt nach Miceli in Kraft der äußeren Erkenntniß die beständige Selbsterneuerung der sichtbaren Welt und die menschliche Seele, welche beide von der göttlichen Allmacht als Äußeres angeschaut werden, und Materie und Form der universalen Existenz constituiren, die nicht Gott, sondern das äußere Angesicht des lebendigen Seins sind. Die außergöttliche Welt wird sonach existent in Folge der äußeren Erkenntniß oder der Vorstellung, welche sich der physische Wille über die Termini seiner Action bildet; und diese Termini sind die beständige Neuheit, die in den Dingen hervorgebracht wird. In zwei Punkten weicht indeß Hartmanns System von jenem Miceli's ab. Hartmann wollte Hegel und Schopenhauer mit einander vermitteln, und adoptirte von Ersterem das im Werden bestehende reine Sein, von letzterem den von der Idee unabhängigen Willen, den er als die eigentliche Realität ansah, so daß das Unbewußte als das eigentliche Wesen der Dinge erschien; Bewußtsein ist ihm später entstandene, wieder verschwindende Phänomenalität, daher individuelle Unsterblichkeit ihm als reine Illusion erscheinen, und beständiges Auftauchen und Wiederzurücksinken der Dinge in den dunklen Grund des Unbewußtseins die Summe alles Weltlebens sein muß. Miceli hingegen gibt nicht zu, daß das Seiende oder der physische Wille vor dem Entstehen der Welt nicht ein thätiger, lebendiger Wille gewesen sei; derselbe bethätige sich vielmehr allzeit in unendlicher Weise, und habe von allen seinen Actionen in jedem Momente eine Erkenntniß in Kraft der immanenten Weisheit oder des ewigen Wortes; es können Welten verschwinden, aber nicht die Welt, welche eine beständige Erneuerung der Allmacht ist. Hartmann geht also darum und insoweit hinter Miceli zurück, als er von Miceli's christlichen Anschauungen abweicht. Miceli läßt Gott wohl durch seine Allmacht der Welt immanent, aber in seiner Weisheit und Charität transscendent sein; nach Miceli hat Gott zwar als physischer Wille keine Erkenntniß, aber als Seiender hat er alle Realität und Vollkommenheit und darum eine unendliche Intelligenz und einen freiesten Willen, d. h. die höchste Persönlichkeit, während nach Hartmann der transscendente und persönliche Gott ein Erzeugniß des anthropomorphen christlichen Denkens ist.

Digitized by Google

Di Giovanni's Interesse an Miceli war darin gegründet, daß derselbe zusammt seiner Schule den Ontologismus, in welchem Di Giovanni die wahrhaft nationale Philosophie der Italiener erkennt, zu einer Zeit vertrat, in welcher Italien bereits allwärts von Locke's Empirismus und vom französischen Sensualismus überfluthet war; er verkennt übrigens nicht die Gebrechen des von Miceli aufgestellten Systems, welches nach der Form seiner Darstellung an Spinoza, nach seinem Ideeninhalte an Giordano Bruno erinnere.[1] Aus dem bereits oben Angeführten erhellt, daß es Miceli um eine specifisch christliche Philosophie zu thun war; er hatte seinen Geist an den Schriften eines Plato, Dionysius Areopagita, Plotinus, Augustinus, Thomas Aq., Carteſius, Spinoza, Leibniz, Wolff genährt, und glaubte mit Hilfe der aus denselben geschöpften Ideen und Anregungen die wahrhafte Rationalität der christlichen Erkenntniß erweisen zu können. Auch den Geist des Xenophanes fühlt Di Giovanni in Miceli's Philosophie wehen; und damit fügt sich das Lehrsystem Miceli's den Leistungen der specifisch sicilischen Philosophie ein, deren Geschichte Di Giovanni als begeisterter Patriot in einem eigenen Werke von den ältesten Zeiten angefangen bis auf die Gegenwart herab darstellte. Miceli starb 1781 und hinterließ eine Schule,[2] als deren Vertreter Di Giovanni Niccolò Spedalieri, Gasparo Rivarola, Zerbo, Guardì, Paolo Bruno, sämmtlich Lehrer im erzbischöflichen Seminar in Monreale, vorführt. Spedalieri wurde von dem Benedictinerabte Di Blasi des Spinozismus beschuldiget, fand aber freundliche Aufnahme in Rom und erfreute sich der Gunst des Papstes Pius VI; auch Cardinal Gerdil schätzte ihn und schenkte seinen christlich-apologetischen Werken Beifall. Miceli's Schule setzte sich auch noch in diesem Jahrhundert in Sicilien fort, obschon wiederholt die Anklage auf Pantheismus gegen sie verlautete; ein Anhänger Miceli's, der Minorit Salvatore Scilla, drang darauf, daß man zwischen falschem heidnischem und katholischem Pantheismus unterscheide. Rosario Castro († 1851) ist Verfasser einer philosophischen Kosmologie,[3] in welcher die Leibniz'sche Monadologie zur Erläuterung der Lehre Miceli's herbeigezogen wird.[4] Neben ihm wirkte in Palermo,

[1] Kurzer Abriß desselben in Di Giovanni's Stor. d. filos. in Sicil. I, pp. 390 sgg. Näheres über dasselbe in den mehrerwähnten Schriften Di Giovanni's über Miceli.

[2] Vgl. über dieselbe Stor. d. filos. in Sicil. II, pp. 10—56.

[3] Schizzo di Cosmografia filosofica. Palermo, 1854.

[4] Vgl. Di Giovanni Stor. d. filos. in Sicil. II, pp. 180 sgg.

Digitized by Google

gleichfalls aus Monreale gebürtig und dem Minoritenorden angehörig, der bereits wiederholt erwähnte Benedetto d'Acquiſto,[1] der unmittelbare Vorläufer Gioberti's in Sicilien und Lehrer Di Giovanni's, des bedeutendſten unter den der älteren Generation angehörigen Anhängern Gioberti's.[2]

Die Gioberti'ſche Doctrin hat vornehmlich in Süditalien Wurzel gefaßt, woſelbſt ihr, nach mancherlei Anzeichen zu ſchließen, ein neues Wiederaufleben unter einem nachwachſenden jüngeren Geſchlechte als Reaction gegen den in Neapel zur zeitweiligen Herrſchaft gelangten Hegelianismus in Ausſicht ſteht. Dieſer letztere ſuchte ſeine Exiſtenzberechtigung auf italiſchem Boden dadurch zu erweiſen, daß er ſich als Fortbildung und Vervollkommnung der Gioberti'ſchen Doctrin ausgab. Bertrando Spaventa, welcher ſeit Beginn der Sechziger Jahre an der Univerſität zu Neapel Philoſophie lehrte, gab ſofort beim Beginne ſeiner Vorleſungen die Erklärung ab,[3] daß Gioberti's Idealismus nicht der ganze und volle Idealismus ſei, obſchon die Anſätze zu demſelben in ſeinen Schriften allenthalben ſich vorweiſen. Der eigentliche Grundgedanke der Gioberti'ſchen Philoſophie ſei die im Weltproceſſe ſich verwirklichende abſolute Idee; er habe aber dieſen Grundgedanken in der erſten Epoche ſeines Philoſophirens in höchſt ungenügender Form zum Ausdrucke gebracht; er habe unerklärt gelaſſen, wie und warum die Idee, die er unmittelbar als Subſtanz und Urſache faßte, zum ſchöpferiſchen Principe werde, und allen Fragen und Bedenken gegenüber ſich damit begnügt, auf die geiſtige Intuition des unter der Form der Idee angeſchauten Seienden als pſychologiſche Grundthatſache hinzuweiſen, auf deren unabweisliche Realität ſeine dialektiſche Grundformel und das in ihr potentiell enthaltene Geſammtſyſtem ſeiner Philoſophie geſtützt ſei. Dieſe unphiloſophiſche Baſirung ſeines Syſtems

[1] O. c. II, pp. 214 sgg.

[2] Neben Di Giovanni iſt der Sicilianer Ant. Maugeri (O. Fr. Min.) als Vertreter einer Unification Gioberti'ſcher und Rosmini'ſcher Anſchauungen hervorzuheben: Corso di lezioni di Filosofia razionale, sistema psicho-ontologico (Catania, 1865). — Elementi di filosofia ad uso del Seminario Arcivescovile di Catania (Catania, 1869). Vgl. die Anzeige beider Schriften in Mamiani's philoſophiſcher Zeitſchrift Scuole italiane IV, pp. 109 sgg. — Über zwei andere ſiciliſche Ontologiſten Catara Lettieri und Gaetano Milone (Barnabit) vgl. Pompa, pp. 49 sgg. u. 68 sgg.

[3] Prolusione ed introduzione alle lezioni di filosofia (Neapel, 1862). — La filosofia del Gioberti (Neapel, 1863).

Digitized by Google

sei von seinen Schülern und Anhängern als die absolute Fundirung des ächt philosophischen Standpunktes, als der wahre und volle Ontologismus angesehen werden, während er selber in der zweiten, durch seine nachgelassenen Schriften repräsentirten Epoche seines Forschens jenen Standpunkt aufgegeben und der Intuition das dialektische Verfahren als Vehikel der Erweisung seiner philosophischen Grundidee substituirt habe, ohne freilich sich zu einer vollkommen durchgearbeiteten Gestaltung seines von Neuem wieder aufgenommenen Denkunternehmens hindurchringen zu können. Daran habe ihn der vorzeitige Abschluß seiner Lebensthätigkeit gehindert; er hätte bei ungehemmter Fortsetzung seiner philosophischen Denkthätigkeit bei Hegel's Lehre vom absoluten Geiste anlangen müssen. Gioberti habe Hegel nicht erreicht, und die Ursache dessen sei darin zu suchen, daß er, freilich ohne es zu wollen und zu gestehen, viel zu sehr in den unvermittelten Substanzialismus der spinozistischen Philosophie versenkt sei. Sein Abgehen von Spinoza mache seinem guten Willen Ehre, setze ihn aber in Widerspruch mit sich selbst, während Spinoza als Philosoph den Eindruck einer harmonisch in sich abgeschlossenen Persönlichkeit mache. Gioberti spreche vom creativen Acte nicht als Philosoph, sondern als Gläubiger. In Spinoza seien Philosoph und Gläubiger vollkommen Eins; er glaubt, weil er weiß, und hat keinen anderen Glauben, als sein Wissen. Er glaubt, daß Gott nichts Anderes als Substanz und Ursache sei, und glaubt dieß, weil er es weiß. Gioberti begnügt sich nicht mit dem, was er weiß; in seinem Glauben ist etwas enthalten, was über sein Wissen hinausreicht und nach seiner Intention von der Philosophie ausgeschlossen bleiben soll. Dieses ist somit für die Philosophie nicht vorhanden und läßt sich für dieselbe nur gewinnen, wenn es in Hegel'scher Weise in die Form eines rationalen Gedankens umgesetzt wird. Das Sichselberdenken Gottes und sein dreieiniges Sein und Leben hört auf, ein philosophisch nicht faßbares Mysterium zu sein, wenn das Sichselberdenken Gottes als ein mit dem Weltdenken Gottes sachlich Identisches erkannt wird. Gioberti lehrt in seiner Protologia, daß Sein und Thun in Gott identisch seien; dieses Sein und Thun ist nach Innen ein nothwendiges (Trinität), nach Außen ein zufälliges (Welt); die Eine göttliche Idealität findet sich auf doppelte Art verwirklichet und mit zwei Realitäten (innere und äußere Production Gottes) verknüpft, deren eine der Idealität als solcher vollkommen gleich, die andere aber derselben ungleich ist. Das Merkwürdige ist,

Digitized by Google

daß uns nur die Disparität sich offenbart, während die Parität sich unserem Blicke entzieht; ferner stellt das der göttlichen Idealität Ungleiche in einer Menge von Unvollkommenheiten sich dar, deren Hinzutritt zu dem derselben Gleichen keinen Fortschritt, sondern einen Rückgang der göttlichen Productionsthätigkeit bezeichnet, so daß die creative Thätigkeit nicht bloß als etwas Überflüssiges, sodern als etwas Gottes nicht Würdiges erscheint. Demnach begründet Gioberti's Annahme einer doppelten göttlichen Production, deren eine mit der göttlichen Idealität sich deckt, die andere nicht, eine Disharmonie und Incongruenz, welche bei Spinoza vermieden ist, indem dieser genau so viel im Gedanken als in der Realität enthalten sein läßt. Der Fehler liegt übrigens bei Gioberti nicht darin, daß er Gott innerlicher faßt als Spinoza, sondern daß er diese innerlichere Fassung nicht in's Licht der reinen Rationalität erhoben werden lassen will.

Gioberti fand einen Vertheidiger in Francesco Acri,[1] welcher gegen die Zusammenstellung Gioberti's mit Spinoza Verwahrung einlegte und die zwischen dem Seienden Gioberti's und der Substanz Spinoza's bestehenden Unterschiede an's Licht zu stellen sich bemühte. Fiorentini ergriff das Wort für seinen Freund Spaventa zur Beantwortung der Apologie Acri's.[2] Acri hatte als einen ersten charakteristischen Unterschied zwischen Gioberti und Spinoza dieß geltend gemacht, daß Gioberti das Seiende inductiv und deductiv erhärte, während Spinoza seine Substanz ohne Induction oder Deduction einfach setze. Fiorentini weist im Gegentheile darauf hin, daß Gioberti in seiner Polemik gegen Rosmini eine inductive und deductive Erweisung des Seienden als einen in der Zeit und in einer Succession von Momenten sich vollführenden Proceß förmlich ablehne, indem die erste Synthesis, auf welche alle weitere Erkenntniß gestützt sei, im Momente sich vollziehe. Die spinozistische Substanz ist als Einheit genommen — bemerkt Acri — etwas Leeres, Abstractes, Indeterminirtes, während das Seiende Gioberti's unendliche absolute Determination und Fülle sei, und dieß an sich und nicht erst in Folge ihrer beziehungsweisen Attributionen. Fiorentini will nicht in Abrede stellen, daß Gioberti das Seiende in diesem Sinne gefaßt habe; eben so gewiß sei aber, daß Gioberti in

[1] Una nuova esposizione del sistema dello spinozismo. Florenz, 1877. Vgl. über diese Schrift Pompa, pp. 43 sgg.; über Acri im Allgemeinen mit Beziehung auf dessen Abbozzo d'una teoria delle idee (1876) ebendas. pp. 35 sgg.

[2] Vgl. Fiorentini, filos. contemp. pp. 257 sgg.

Digitized by Google

dieser Auffassung des Seienden keine rationale Befriedigung fand und oft genug andeutete, daß das Seiende, ohne creativen Act gedacht, etwas rein Abstractes wäre, somit Dasjenige, was nach Acri die spinozistische Substanz ist. Mit der angeblichen absoluten Transscendenz des Seienden Gioberti's verträgt sich auch nicht, daß er die Idee als Genus faßt; es ist ferner unrichtig, daß er keine sprachliche Bezeichnung Gottes für adäquat gehalten habe; der von ihm constant festgehaltene Terminus: L'Ente, in welchem seine gesammte Anschauung von Gott enthalten liegt, darf als Beweis des Gegentheils gelten. Acri vermag die Einfachheit der spinozistischen Substanz mit der Vielheit der Modi und Attribute derselben nicht zu vereinbaren; Fiorentini findet die gleiche Schwierigkeit in der Gioberti'schen Idee des creativen Seienden, welches als creatives Princip wesentlich auf eine unermeßliche Vielheit bezogen sei. Acri hebt hervor, daß die unendlich vielen Determinationen der spinozistischen Substanz eben so viele Negationen seien, und hält dafür, daß das unendliche Seiende Gioberti's mit keinem derartigen Widerspruche behaftet sei. Dieß ist unrichtig; das Schaffen des Gioberti'schen Seienden ist gleichfalls eine Circumscription der Unendlichkeit desselben; der creative Act ist nach Gioberti's ausdrücklicher Bemerkung unendlich in seiner Wurzel, endlich in seinem Terminus; er ist sonach gleich dem spinozistischen Attribut ein Unendliches in endlicher Weise. Acri gibt zu, daß Gioberti durch seine Idee des creativen Actes das Existente mit dem Seienden in eine unlösliche Verbindung bringe; diese sei aber, da sie aus der Vollkomenheit des Seienden resultire, nicht in Parallele zu stellen mit der aus der Unvollkommenheit der spinozistischen Substanz resultirenden Unablösbarkeit derselben von ihren Modis. Fiorentini will die relative Differenz bezüglich dieses Punktes zwischen Gioberti und Spinoza nicht in Abrede stellen, ohne ihr denselben Werth wie Acri beizulegen; Gioberti selber sage, das Seiende ohne ein Existentes sei ein Abstractum. Acri liebe es, Gioberti dasjenige sagen zu lassen zu lassen, was er nach Acri's Wunsche und Dafürhalten hätte sagen sollen; er überhebe sich eines genauen Eingehens in die von Spaventa aus sämmtlichen Schriften Gioberti's reichlich beigebrachten Stellenbelege. Spaventa's Absicht, die von Acri nicht verstanden worden, sei gewesen, zu zeigen, daß die Widersprüche der Lehre Spinoza's in jener Gioberti's wieder aufleben, ja noch offener zu Tage treten. Während nämlich bei Spinoza beide uns Menschen erkennbare Attribute der unendlichen Substanz: Denken

Digitized by Google

und Ausdehnung, das Vorhandensein von Geistern und Körper ausreichend zu erklären scheinen konnten, verschwindet im creativen Acte Gioberti's das Geistige als solches aus dem Gesichtskreise des philosophischen Denkens, und bleibt nur eine passive Intuition des göttlichen Producirens übrig. Er sah sich vor die Alternative gestellt, entweder den Geist völlig zu läugnen, oder dem Schöpfungscyklus einen Cyklus der Rückkehr folgen zu lassen. Diese Position Gioberti's wollte Spaventa bemerklich machen, um daraus seine Schlüsse auf die völlige Unhaltbarkeit des gesammten Denkstandpunktes Gioberti's abzuleiten. Es handelt sich um den Begriff der Methexis, mittelst welcher eine geistige Realität im Weltdasein sichergestellt werden sollte.[1] Was ist die Methexis? Nach Gioberti kann sie keine Substanz, am wenigsten erste Substanz sein; sie ist ihm die substanziale Relation der geschaffenen sensiblen Dinge, das substanzielle und intelligible Universum. Dieses relative Intelligible erklärt er das eine Mal als eine Copie des absoluten Intelligiblen, das andere Mal als Potenz, die mehr als bloße Copie ist, so daß im ersteren Falle ein qualitativer Unterschied, im letzteren Falle ein gradueller Unterschied zwischen dem relativen und absoluten Intelligibile zu Tage trat. Das Sensible ist ihm Coelement des Intelligiblen und zugleich das Element, mittelst dessen das absolute Intelligible zum relativen Intelligiblen wird; nebenbei sagt er, daß das Sensible selber schon das Intelligible, aber nur in potentieller impliciter Weise sei, wonach es mehr als bloßes Coelement des Intelligiblen sein muß. Und doch kann es nur als Coelement zum Mittler zwischen dem absoluten und relativen Intelligiblen werden. Es gelingt ihm also nicht, eine wahrhafte Ausgleichung zwischen dem Seienden und dem Existenten zu gewinnen; es kann ihm nicht gelingen, weil sein Begriff des Existenten einen Widerspruch in sich schließt. Das Existente als solches kann keine Realität haben, weil es dann ein Seiendes wäre; das Seiende ist aber eben nur Gott selber. Spaventa reducirt die für Gioberti bestehende Unmöglichkeit einer wahren Ausgleichung zwischen dem Seienden und Existenten auf die Unvereinbarkeit des Seienden als Substanz mit dem Seienden als Ursache; als Substanz faßt es von vorneherein alle Realität in sich, als Ursache soll es eine neue Realität hervorbringen.

Diese Kritik gilt Gioberti, soweit derselbe durch seinen Creatianismus den pantheistischen Substanzialismus Spinoza's überwunden zu haben

[1] O. c., pp. 275 sgg.

Digitized by Google

glaubte. In einem anderen Lichte erscheint er, sofern er an Nicolaus von Cusa anknüpfte,[1] der im kosmischen Sein die denknothwendige Alterität Gottes sah, und das innere und äußere göttliche Produciren auf eine gemeinsame Wurzel zurückführte. Wenn Gioberti erklärt, daß der äußere Terminus der Creation als möglicher eben so nothwendig sei als der göttliche Actus und die Idee, so zeigt dieß von dem Bestreben, der Realität des Kosmos gerecht zu werden; Spaventa glaubt, daß sich da Gioberti mit sich selbst in Übereinstimmung bringen lasse. Man müsse nämlich zwischen einem doppelten Terminus extrinsecus der creativen Thätigkeit unterscheiden, zwischen der Welt als Ganzem, die nothwendig hervorgebracht werden muß, und zwischen den einzelnen Dingen, deren zufällige Beschaffenheit der göttlichen Wahl anheimgegeben ist. Freilich ist damit noch nicht der Standpunkt der reinen Rationalität errungen, aber doch jener des Mittelalters überschritten, auf welchem die reine Arbitrarietät des göttlichen Willens, und die Nichtigkeit der durch denselben in's Dasein gerufenen Welt behauptet wurde. Gioberti, dessen Deus inchoatus unverkennbar an den Deus creatus des Nicolaus von Cusa mahnt, verbesserte den Weltbegriff seines Vorgängers in einigen Einzelheiten, deren richtigere Auffassung er Bruno verdankte; er unterscheidet sich aber vom Cusaner wesentlich durch die der kirchlichen Orthodoxie gemachte Concession, vermöge welcher er übernatürliche und natürliche Wahrheiten des philosophischen Erkenntnißgebietes unterschied, während bei Nicolaus Cusanus die beiden Processe der göttlichen Thätigkeit, der innere und äußere, unter einen und denselben Gesichtspunkt fallen, und demzufolge gleich sehr entweder den Charakter des Hypothetischen oder jenen des rational Begründeten an sich tragen. Seine geistige Physiognomie ist somit von jener seines berühmten Vorgängers wesentlich verschieden; und dieser hat seine wirkliche Verbesserung nicht durch Gioberti, sondern durch Bruno erfahren, welcher das nach Gioberti's eigenem Geständniß der Vernunft nicht erreichbare immanente Selbstleben Gottes aus dem Bereiche der philosophischen Betrachtung einfach ausschied.

Die katholischen Anhänger Gioberti's sahen in der Subordination desselben unter Hegel, zu dessen unklar denkendem und mit sich selbst nicht einigem Vorläufer er von Spaventa und Fiorentini gemacht wurde, ein bedauernswerthes Abgehen vom Geiste der heimischen philosophischen

[1] O. c., pp. 281 sgg.

Digitized by Google

Tradition und eine ungebührliche Bevorzugung fremdländiſcher Anſchauungen, deren Eindringen in's italieniſche Bildungsleben dieſes ſelber nur im tiefſten Grunde ſchädigen könne. Spaventa bezeichnete es als eine Engherzigkeit, den allgemeinen europäiſchen Entwickelungsgang der Philoſophie in das engbegränzte Gebiet der italieniſchen Heimath verweiſen zu wollen; die mittelalterliche Entwickelung der auf das chriſtliche Glaubensbewußtſein geſtützten Philoſophie ſei eine allgemein europäiſche geweſen, und eben ſo ſei die Erörterung der Probleme, welche ſpecifiſch der neueren Philoſophie angehören, eine allgemeine europäiſche Culturangelegenheit. Es iſt richtig, daß die Entwickelung der neueren europäiſchen Philoſophie durch die Beſtrebungen der italieniſchen Renaiſſance-Epoche vorbereitet worden ſei, und Italien eine nicht geringe Zahl hochbegabter Männer vorzuweiſen habe, welche an der Entwickelung der modernen europäiſchen Philoſophie ruhmreichen Antheil ſich erworben haben; aber ſeit den Martyrien eines Campanella und Bruno ſei Italien in zwei Lager geſpalten, und die Verfolger des freien Gedankens lieben es, ſich für die ächten Förderer der wahrhaft nationalen Philoſophie auszugeben. Der geiſtige Druck, der ſeither auf den ächt philoſophiſchen Beſtrebungen gelaſtet habe, ſei Urſache geworden, daß ſo ausgezeichnete Männer, wie Vico und Gioberti, im eigenen Vaterlande nicht verſtanden wurden, und überdieß nicht das geworden ſeien, was ſie unter günſtigeren Umſtänden hätten werden können. Man weiſe auf den Aufſchwung hin, welchen die italieniſche Philoſophie in der erſten Hälfte dieſes Jahrhunderts genommen, überſehe jedoch, daß derſelbe weſentlich fremdländiſchen Anregungen zu verdanken ſei; ohne Kant wäre weder ein Galluppi und noch viel weniger ein Rosmini möglich geweſen;[1] ohne Spinoza und Hegel kein Gioberti, ſo ſehr auch letzterer ſelber des Scheines einer derartigen Beeinfluſſung ſich zu erwehren geſucht habe. Wenn man behaupte, daß die Beſtrebungen eines Spinoza durch Bruno, jene eines Carteſius durch Campanella, die eines Baco und Locke durch Teleſius, die neudeutſche Speculation durch Vico anticipirt worden ſei, ſo ſei dem italieniſchen Geiſte ſein Prioritätsrecht gewahrt, aber freilich auch eine Unvollkommenheit desſelben zugeſtanden, die nach dem Zeugniß der Geſchichte darin beſteht, daß das auf italiſchem Boden in ahnungsvoller Genialität Anticipirte bei den übrigen euro-

[1] Die von Spaventa hervorgehobene Beeinfluſſung Galluppi's und Rosmini's durch Kant wird gegen Acri umſtändlich von Fiorentini (O. c., pp. 181—257) erörtert und vertheidiget.

Digitized by Google

päischen Culturnationen unter den eine freiere, ungehemmtere, geistige Selbstentfaltung zulassenden Bedingungen seine volle Entwickelung gefunden habe.

Mit Spaventa's Behauptung, daß der idealistische Ontologismus eines Rosmini und Gioberti fremdländischer Anregung seine Entstehung verdanke, berührt sich in merkwürdiger Weise das Urtheil eines Mitarbeiters der Civiltà cattolica,[1] welcher als Ursprungsquelle des Ontologismus den Cartesianismus bezeichnet; dieß bestätige sich unmittelbar dadurch, daß Malebranche, der Vater des Ontologismus, gleich Spinoza ein Schüler des Cartesius war. Cartesius sah sich in Folge dessen, daß er den Zweifel zum allgemeinen Principe erhoben hatte, darauf angewiesen, das Wissen um das eigene Denken zur Basis seiner Reconstruction des menschlichen Wissens zu machen. Das Denken (Cogitare) bezeichnete ihm unterschiedlos jeden Act cognoscitiver Thätigkeit, also nicht bloß das Verstehen, sondern auch das Empfinden; daraus erklärt sich, daß gleich sehr der Sensist Locke und der Rationalist Malebranche an Cartesius anknüpfen konnten. Malebranche mußte, da er gleich Cartesius das Erfahrungswissen nicht als Erkenntnißquelle der Philosophie gelten lassen wollte, das sogenannte reine Denken durch ein Schauen der Dinge in Gott zur intellectiven Apprehension der Dinge gelangen lassen. Auch hierin war ihm durch Cartesius vorgearbeitet worden, welcher Gott als das erste für den denkenden Menschen Gewisse und als Bürgen aller menschlichen Denkgewißheit bezeichnet hatte. Der Ontologismus Malebranche's ist nur eine Weiterentwickelung dieser cartesischen Idee; Gioberti wußte das ganz wol, daher man die von ihm über Cartesius ausgegossenen Schmähungen nur als eine absichtliche Verdeckung des eigentlichen Ursprunges seiner Doctrin ansehen kann.[2]

In dieser Urtheilsäußerung wird der Ontologismus als diejenige philosophische Denkrichtung genommen, welche sich der Wahrheit des Gedachten durch eine unmittelbare Beziehung der menschlichen Intellection auf die in Gott angeschaute Idee des gedachten Objectes zu

[1] Ser. III, Vol. V, pp. 529 sgg.

[2] Wenn Gioberti den cartesischen Psychologismus als specifisch protestantischen Standpunkt der philosophischen Forschung bezeichnet, so wird in der Civiltà cattolica (Ser. III, Vol. V, pp. 290 sgg.) der auf die Urheberschaft des Cartesius zurückgeführte Ontologismus als die specifisch protestantische Methode des Philosophirens dargestellt.

Digitized by Google

vergewissern trachtet. Der in diesem Sinne verstandene Ontologismus ist indeß nur eine specielle Modification des nach seinem allgemeinsten Sinne verstandenen Ontologismus, dessen Wesen darin besteht, daß der in metaphysisch realem Sinne aufgefaßte Seinsgedanke zur Unterlage aller metaphysischen Erkenntniß gemacht wird. In diesem Sinne kann man auch von einem scholastischen Ontologismus sprechen, und Gioberti berief sich nicht ganz ohne Grund auf bestimmte mittelalterliche Gestaltungen desselben, in welchen er Unterlagen und Anticipationen des von ihm vertretenen speculativen Ontologismus zu erkennen glaubte; man darf also nicht so weit gehen, daß man die allerdings höchst einseitigen Auslassungen Gioberti's als eine absichtliche Täuschung über die wahren Intentionen seines Philosophirens nimmt. Sein Protest gegen den falschen Subjectivismus aller neueren, von der katholischen Tradition abgeirrten Philosophie, und des Cartesianismus im Besonderen war ganz ernstlich gemeint; es war ihm um eine streng objective Fundirung aller menschlichen Erkenntniß zu thun. Da aber die absolute Objectivität eben nur in Gott selber gegeben ist, so kam er unausweichlich dahin, alles Erkennen auf unmittelbare Manifestationen des in seiner eigenen Wesenheit unerfaßbaren Göttlichen zurückzuführen, und dieß bildet die charakteristische Signatur seines Philosophirens vom ersten Beginne seiner schriftstellerischen Thätigkeit bis zum letzten Abschlusse derselben. Der von Gioberti angestrebte strenge Objectivismus der philosophischen Erkenntniß hat allerdings etwas mit dem Denkstandpunkte der Scholastik Verwandtes; der Unterschied zwischen der scholastischen und der von Gioberti angestrebten Objectivität des Denkens ist nur dieser, daß in der Scholastik die Übereinstimmung von Denken und Sein als selbstverständliche Voraussetzung galt und demzufolge die noologischen Lehren ganz und vollkommen durch die ontologischen Anschauungen bestimmt waren, während sich Gioberti um eine von seinen ontologischen Grundanschauungen unabhängige erkenntnißtheoretische Begründung derselben bemühte. Dieses Bemühen war freilich ein vergebliches, und man darf hinzufügen, ein geradezu widersinniges, weil der strenge ausschließliche Objectivismus, zu welchem Gioberti sich bekannte, eine Selbstvermittelung des denkenden Subjectes mit der objectiv gegebenen Wahrheit principiell ausschloß. Ihm bewahrheitete sich das in Natur und Geschichte, in Religion und Offenbarung objectiv Gegebene nicht aus bestimmten denknothwendigen Ideen des menschlichen Geistes, die im Contacte mit dem objectiv Gegebenen in der

Digitized by Google

menschlichen Innerlichkeit aufleuchtend den geistigen Zusammenschluß des denkenden Subjectes mit dem gegebenen Objecte vermitteln — er gab ja die Möglichkeit einer ideellen Apprehension des Wesens der Dinge gar nicht zu — sondern er glaubte umgekehrt das unläugbare Factum der geistigen Selbstgewißheit aus einem anderen Factum erklären zu sollen, welches er, ohne es als psychologische Thatsache aufweisen zu können, als denknothwendige Voraussetzung des zu erklärenden Factums festhielt. Die von Gioberti als Erklärungsursache aller cognoscitiven Functionen postulirte ursprüngliche Anschauung der Idee ist eine Hypothese, und sofern es sich um eine dem unmittelbaren Bewußtsein sich entziehende Anschauung handelt, ein philosophisches Paradoxon, welches eine Contradictio in adjecto in sich schließt. Er hatte damit allerdings eine seinem Ontologismus conforme erkenntnißtheoretische Unterlage erlangt; aber die Unterlage war, wie der Kritiker in der Civiltà cattolica bemerkt,[1] durch eine Petitio principii erschlichen, und das unrichtig bestimmte Verhältniß der subjectiven Denkkraft zu der sie beeinflussenden göttlichen Causalität kann nur als Reflex der unrichtigen Verhältnißbestimmung der objectiven kosmischen Wirklichkeit zu ihrer göttlichen Ursache erscheinen. Ist letzteres der Fall, so ist Gioberti trotz seiner umständlichen Selbstauseinandersetzung mit der gesammten neueren Philosophie im Wesentlichen nicht über die mittelalterliche scholastische Speculation hinausgekommen, da bei ihm eben so, wie in dieser, die Noologie im Voraus schon durch die Ontologie determinirt und derselben angepaßt ist. Allerdings strebte er vom Anfange her über die Anschauungsweise der speculativen Scholastik insoweit hinaus, als er dieselbe zu verlebendigen bestrebt war; dieses Streben nach Verlebendigung und Concretisirung des überlieferten speculativen Gedankenerbes zeigt allerdings ein Berührtsein vom Geiste der neudeutschen Speculation; soweit er indeß den der scholastischen Erkenntnißlehre angehörigen Denkapparat beibehielt und mit den Begriffen: Genus, Species, Individuum operirte, gab er einfach nur seiner Abkunft aus der kirchlich-theologischen Schule Zeugniß.

Dieser von seiner ersten geistigen Schulung ihm anhaftende Denkhabitus war denn auch Ursache, daß sein Bemühen um Verlebendigung des in den kirchlichen Schulen überlieferten speculativen Lehrinhaltes zu schiefen und excessiven Auffassungen führte. Er behauptet allerdings

[1] O. c., p. 534.

Digitized by Google

in ſeiner Protologie,[1] mit ſeiner ſpeculativen Grundformel, in deren Entwickelung die intuitive Methode Schelling's mit der ſpeculativen Methode Hegel's ſich vereinige, auf dem Standpunkte des neuzeitlichen Denkens zu ſtehen; allein ſein ganzes Denkverfahren iſt ein Beleg dafür, daß es ihm nicht gelang, das intuitive und reflexive Element, aus deren Ineinsbildung die philoſophiſche Dialektik reſultirt, harmoniſch mit einander zu verſchmelzen. Er kennt keine andere Denkbewegung, als jene des reflexiven Denkens und die Vehikel derſelben ſind ihm Syllogismus und Induction, die für ihn nur inſofern eine neue, der alten Logik unbekannte Bedeutung erhalten, als ſie die Aufeinanderbeziehung des Entgegengeſetzten vermitteln ſollen, der Syllogismus als Vehikel der Syntheſe, die Induction als Vehikel der Analyſe. Die primitive Syntheſe erſcheint ihm in der ontologiſchen Grundformel ſeines Syſtems vollzogen; nach einer anderen Seite betrachtet, muß freilich wieder die ontologiſche Grundformel als explicative Analyſe der geiſtig erfaßten Idee des Seienden als creativen Principes erſcheinen, wodurch der Sinn der Formel nicht unweſentlich modificirt wird. Während ſie nämlich als Ausſprache eines primitiven ſynthetiſchen Urtheiles nichts Anderes zu beſagen ſcheint, als dieß, daß das Abſolute die denknothwendige Vorausſetzung und Urſache der geſchöpflichen Exiſtenzen ſei, deutet ſie als analytiſches Urtheil verſtanden an, daß das abſolute Seiende in den geſchöpflichen Exiſtenzen ſich ſelber explicire, und dieſe Selbſtexplication ein von dem aus ſeiner Idee verſtandenen Abſoluten unabtrennbarer Act desſelben ſei. Dieſer Act iſt der Grundact der geſammten Weltdialektik, und das Seiende erſcheint ſonach in einen Proceß hineingezogen, welchem es nicht entzogen gedacht werden kann, ohne daß man aufhören würde, es als ein lebendiges Seiendes zu denken. Sofern alſo Gioberti auf die Intentionen des neuzeitlichen Denkens wirklich eingehen will, ſetzt ſich ihm der aus der ſcholaſtiſchen Ontologie herübergenommene Begriff des Seins und des Seienden in eine pantheiſirende Anſchauungsweiſe um. Damit bekundet er aber zugleich auch, daß er die durch das kirchliche Dogma inſinuirte Dialektik des abſoluten Seins, welches ſich als lebendiges Sein in ſeiner unendlichen Tiefe vor ſich ſelbſt abſolut aufſchließt, um ſich in ſich ſelber abſolut abzuſchließen, nicht erfaßt, und ſomit auch das normirende Grundgeſetz der kosmiſchen Dialektik, welche abſolut durch ihre Beziehung

[1] Protologia I, p. 215.

Digitized by Google

auf den immanenten dialektischen Proceß des göttlichen Seins bestimmt und determinirt ist, nicht erfassen konnte. Das Grundgesetz der kosmischen Dialektik ist, daß das kosmische Sein in seiner Entfaltung und Entwickelung sich durchgängig als das relative antithetische Correlat des absoluten Seins affirmiren und bethätigen müsse, so daß es nichts Anderes zum Ausdrucke bringen kann, als was es in Folge seiner antithetischen Correlation zum absoluten göttlichen Sein zum Ausdrucke bringen muß. Sowol die Grundglieder des dialektischen Weltprocesses als auch deren Thätigkeitsmodi sind durch das antithetische Correlationsverhältniß der kosmischen Wirklichkeit zum absoluten Sein bestimmt, so daß in dieser Beziehung nichts der Willkür des Zufalles anheimgegeben ist, sondern in Allem und Jedem sich die durch das Correlationsverhältniß der endlichen Wirklichkeit znm göttlichen Sein normirte Ordnung der ersteren actuiren muß. Nach Gioberti hat es den Anschein als ob die dialektische Gesetzmäßigkeit des Weltlaufes und mundanen Geschehens von der freigewollten Übereinstimmung der geschöpflichen Potenzen mit der göttlichen Ordnung des mundanen Geschehens abhängig wäre;[1] er spricht dieß in dem etwas paradox lautenden Satze aus, daß die Religion die universale Dialektik sei. Daraus würde folgen, daß auch den vernunftlosen Creaturen Religion eigne und die Flüche der Verdammten Gebete seien. Eigentlich versteht Gioberti unter der mit der Religion identificirten universalen Dialektik die durch göttliches Thun vermittelte richtige Beziehung zwischen dem Seienden und den Existenzen und zwischen diesen selber, somit die Actuirung der vollkommenen Harmonie zwischen dem Scienden und den Existenzen und zwischen diesen selber. Aber die actuirte Harmonie kann ja doch nur das Resultat des dialektischen Weltprocesses sein, und dieser muß zu einem absoluten, vom freithätigen Verhalten der Creaturen unabhängigen Ergebnisse führen, was bei Gioberti nicht der Fall ist, da er eben in Folge seines Festhaltens an der christlich-kirchlichen Tradition den Gedanken einer unterschiedslosen Beseligung aller Creaturen ohne Rücksicht auf ihr freithätiges Verhalten verwirft.[2] Er hat somit im

[1] Protologia I, p. 618.

[2] La virtù, la beatitudine dell' esistente è l' armonia e l' unione coll' Ente; il vizio e l' infelicità sono l' armonia e la disunione. Virtù e vizio sono armonia e discordia iniziale approssimative; beatitudine e damnazione sono armonia e discordia complete e assolute. Paradiso è somma dialettica. Inferno è somma sofistica. L. c.

Digitized by Google

geistreichen Spiele seiner Gedanken einen falschen Begriff der Weltdialektik aufgestellt. Es ist zwar vollkommen richtig, daß der dialektische Gang der Weltentwickelung unter Obmacht einer continuirlichen Action Gottes auf die Weltdinge sich vollzieht; an sich aber ist der Gang der Entwickelung eine dem Kosmos zufolge seiner gottgesetzten Grundbeschaffenheit immanente Nothwendigkeit, welche zuhöchst aus dem Correlationsverhältniß der endlichen relativen Wirklichkeit zur absoluten Wirklichkeit des göttlichen Seins sich erklärt. Es gibt sonach eine dem kosmischen Entwickelungsleben immanente Dialektik, welche als geschöpflicher Reflex der dem göttlichen Sein immanenten Dialektik zu fassen, und zuhöchst aus dieser zu verstehen ist. Wie die Dreieinheit des göttlichen Seins in der Dreigliederung des Universums unter der Form von Thesis, Antithesis, Synthesis (Geisterreich, sichtbare Naturwelt, Mensch) sich vollzieht, so wiederkehrt das Gesetz der Dreigliederung abermals innerhalb des synthetischen Schlußgliedes der Schöpfung (ursprüngliche göttliche Setzung des Menschen, gefallenes Geschlecht, Christus), sowie im soterischen Wirken Gottes innerhalb des gefallenen Geschlechtes (Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Heiligkeit), welches Wirken zuletzt und zuhöchst auf den absoluten Sieg der dem geschöpflichen Dasein immanenten göttlichen Wirkungsmächte oder Ideen abzielt, und eine letzte endgiltige Scheidung von Licht und Finsterniß, heilsfähigem und gottwidrigem Sein zum abschließenden Ergebniß hat. Dieser Reflex der im immanenten Selbstleben sich affirmirenden Absolutheit des göttlichen Seins in der Dialektik des Weltdaseins ist nun dasjenige, woran sich Gioberti stößt, und was ihn mit der traditionellen kirchlichen Theologie zerfallen machte. Er gerieth damit in eine unhaltbare Mittelstellung zwischen dem katholischen Bekenntnisse, von welchem er nicht lassen wollte, und zwischen einer der Absolutheit der katholischen Idee widerstrebenden Auffassung der Weltdinge, welche er unter bestimmten, von ihm als unwahr erkannten Formen bekämpfte, und andererseits doch wieder in ungehöriger Weise auf sich wirken ließ. Er glaubte dem von ihm unter der Form des Emanatianismus bekämpften Pantheismus dadurch zu entgehen, daß er zu einem speculativen Kosmismus sich bekannte; dieser aber involvirte, wie wir in einem vorausgehenden Abschnitte sahen, soweit das Existente in seinem Unterschiede vom Seienden festgehalten werden sollte, die ewige Unvollendbarkeit der Welt als einer ihr Ziel niemals absolut erreichenden Realität.

Digitized by Google

Gioberti gefiel sich darin, Dialektik und Sophistik als die wahre und falsche Form des reflexiven Denkverfahrens einander gegenüberzustellen.[1] Unter der Sophistik verstand er das an unvermittelten Gegensätzen haftende empiristisch-intellectualistische Denken, unter Dialektik das die Gegensätze in einer höheren Einheit harmonisch vermittelnde Denken. Er bezieht sich hiebei ausdrücklich auf Hegel, dem er nur zur Last legt, in Folge seines Pantheismus die Natur der mit einander zu vermittelnden dialektischen Gegensätze verkannte zu haben; Hegel sah das Wesen der dialektischen Denkbewegung in der fortschreitenden Vermittelung von contradictorischen Gegensätzen, während es in der Vermittelung von conträren Gegensätzen besteht.[2] Damit ist gesagt, daß das Absolute nicht erst in der durchgeführten Vermittelung aller denkbaren Gegensätze actuell wird, sondern die denknothwendige Voraussetzung und im Voraus schon vorhandene absolute Einigung der in der kosmischen Wirklichkeit auseinandertretenden und sich wechselseitig involvirenden Gegensätze ist. Was Gott an sich ist, fällt nach Gioberti natürlich ganz außer den Gesichtskreis des menschlichen Denkens; es handelt sich nur darum, ihn im Verhältniß zur Welt als die absolute Voraussetzung des interminablen Fortschreitens der Weltentwickelung zu erfassen. Diese Entwickelung reflectirt sich in der geistigen Selbstentwickelung der Menschheit, als deren Philosophie man Gioberti's Doctrin zu nehmen hat. Die geistige Selbstentwickelung der Menschheit beginnt mit Religion, und endet in Wissenschaft als vollentwickelter Ausgestaltung des ursprünglichen religiösen Denkinhaltes. Dieser ist durch eine ursprüngliche Offenbarung gegeben, die daraus entwickelte Wissenschaft ist Erzeugniß der menschlichen Culturentwickelung. In der ursprünglichen Epoche der religiösen und gemeinmenschlichen Überlieferungen war potentiell schon die gesammte nachfolgende Entwickelung enthalten, welche durch analytische Scheidung und Zergliederung des im ursprünglichen Religionsbewußtsein und gemeinmenschlichen Bewußtsein enthaltenen Denkinhaltes eingeleitet wurde, und in der vermittelnden synthetischen Einigung des Geschiedenen zum Abschlusse kommt.

Religion und Weltbildung (civiltà) sind die beiden Grundideen, um welche sich Gioberti's Philosophie der Menschheit bewegt. In der

[1] Protologia I, pp. 662 sgg.

[2] La ragione si è che il tipo delle dualità opposte è l'unità ideale e infinita; ora tale unità importandosi nel finito fa si che dei vari membri del moltiplice l'uno dee implicar l'altro. O. c. I, p. 666.

Digitized by Google

erſten älteren Epoche ſtellt er theologiſirend das religiös-auctoritative Princip als Norm der geiſtigen Menſchheitsentwickelung in den Vordergrund, in ſeiner ſpäteren Epoche, welche durch ſeinen philoſophiſchen Nachlaß repräſentirt iſt, unterſtellt er das theologiſch-auctoritative Element der kritiſchen Sichtung des entwickelten Weltdenkens. Wir kennen die geſchichtlichen Urſachen dieſer Wandelung, und haben nur noch hinzuzufügen, daß durch dieſelbe auch eine Alteration ſeiner urſprünglichen theologiſch-anthropologiſchen Anſchauungen herbeigeführt wurde. Der urſprüngliche Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit, welchen er in ſeinen früheren Schriften als theologiſcher Supranaturaliſt und Anhänger der auguſtiniſchen Gnadenlehre entſchiedenſt betont hatte, wich in ſeinen ſpäteren Schriften einer philoſophiſchen Unification von Vernunft und Sinnlichkeit, ſofern er die Senſibilität als die eingewickelte Intelligibilität, die Intellection als entwickelte Senſibilität erklärte. Allerdings hatte dieſe Wandelung nicht ſo ſehr eine philoſophiſche, als vielmehr eine theologiſche Bedeutung; denn in philoſophiſcher Beziehung ſtand es ja Gioberti vom Anfang her feſt, daß die Seele eine weſentlich ſenſible Potenz ſei; er ſtand hierin auf gleichem Standpunkte mit Rosmini, und die Controverſe zwiſchen Beiden bezog ſich nur darauf, ob die Anſchauung der unbeſtimmten Seinsidee, wie Rosmini wollte, oder die Anſchauung der abſoluten Idee die Seele intelligent und intellectionsfähig mache.[1] Gioberti geht indeß noch weiter; er ſetzt das Weſen der Seele in's Denken, und drückt den Willen zu einem ſecundären Organe des cogitativen Weſens der Seele herab. Das Grunddenken der Seele iſt auf das Seiende, auf das Abſolute bezogen, und kann natürlich nur durch das Abſolute ſelber gewirkt ſein, oder iſt vielmehr die der Seele immanent gewordene Idee ſelber.[2]

Mit der Annahme einer Immanenz der Idee des Abſoluten im menſchlichen Geiſte wird nun allerdings die Perſpective in eine uner-

[1] L' Idea crea l' animo sensibile come mimesi; innalza la sensibilità a ragione e la trasforma in metessi. Protologia II, p. 9.

[2] Bisogna distinguere un doppio esercizio del pensiero. L' uno e primitivo, immediato, diretto, continuo, invariabile, necessario, perenne in se stesso, ed infinito quanto al suo oggetto. Esso è l'intuito incessante dell' ente necessario e infinito, cioè Dio. L' altro è secondario, mediato, indiretto, successivo, variabile, libero, interrotto, e suscettivo di mille modificazioni ecc. Il secondo è un vero atto della volontà; o vogliamo dire un' applicazione, un' attuazione speciale determinata del primo pensiero fatta per opera della volontà. O. c. I, p. 173.

Digitized by Google

meßliche geistige Entwickelung des Einzelnen und der Gesammtmenschheit eröffnet; solche Anweisungen auf die Zukunft entschädigen aber nicht für den Mangel an speculativen Einblicken in das Wesen der Dinge, welches einer auf die Mittel des reflexiven Denkens beschränkten Philosophie verborgen bleiben muß, sofern nicht etwa in spinozistischer Weise die Eine göttliche Substanz selber dafür ausgegeben werden will. Dawider verwahrt sich nun Gioberti wol auf das Entschiedenste, läßt sich aber auf die bedenklichsten Transactionen mit pantheistischen Anschauungen ein und weiß nur auf diesem Wege philosophische Gedanken zu gewinnen, welche, ohne wirklichen speculativen Gehalt zu haben, durch den Schein meditativen Tiefsinnes täuschen sollen. Gott ist als Seiender auch die Möglichkeit des Existenten;[1] denn das Existente ist als Mögliches das Seiende selber. Demzufolge ist die Welt als mögliche Gott selber; daraus erklärt sich nach Gioberti die Möglichkeit einer unendlichen Theilung und Vervielfältigung der Materie, der Geister, des Raumes und der Zeit. Dieß heißt mit anderen Worten die göttliche Unendlichkeit in die Welt hineintragen, und der Idee der Schöpfung jene einer interminablen Selbstevolution des Göttlichen im kosmischen Dasein substituiren. Es zeigt sich hier genau, daß ein speculatives Denken als geistige Reproduction der göttlichen Schaffensthätigkeit die vollkommene und rückhaltlose Anerkennung der Absolutheit der göttlichen Schaffensthätigkeit zu ihrer Voraussetzung hat, und die Imminution und Abschwächung des christlichen Schöpfungsbegriffes auch eine Imminution und Abschwächung der Idee des speculativen Denkens zur nothwendigen Folge hat. Zur Energie eines wahrhaft productiven philosophischen Denkens kann nur die vollkommene und rückhaltlose Anerkennung der Energie des göttlichen Schaffens und Wirkens sollicitiren; nur aus der unbedingten geistigen Hingebung an die Wahrheit des christlichen Gedankens kann auch ein wahrhaft tiefes Verständniß desselben resultiren, welches aber freilich der rechten Tiefe entbehren würde, wenn es nicht das Durchdrungensein von der unergründlichen Tiefe des göttlichen Seins und Wirkens in sich trüge. Es handelt sich auch in einer ächt christlichen Philosophie nicht um eine Ergründung der Tiefen des göttlichen Seins und Wirkens, sondern um eine fortschreitend explicitere Erkenntniß unseres eigenen Selbst in dessen Beziehungen zu Gott und dessen Offenbarungen in den Werken der Natur und Gnade, oder zu

[1] Protologia I, p. 360.

Digitized by Google

den in Natur und Geſchichte ſich offenbarenden ewigen Ideen, aus deren Apprehenſionen wir uns ſelbſt im Lichte der ewigen Wahrheit verſtehen lernen ſollen. Um aber dieſes Verſtändniß als philoſophiſche Erkenntniß zu gewinnen, müſſen wir geiſtig auf uns ſelbſt ſtehen; die paſſiviſtiſche Hingabe an die Idee eines hiſtoriſchen und kosmiſchen Evolutionismus involvirt eine Ablenkung des menſchlichen Selbſt von der Advertenz auf ſich ſelber und von der auf dieſe Advertenz geſtützten Wahrnehmung der ewigen unwandelbaren Beziehungen des Menſchen zum Einen Höchſten, aus welchen alles übrige darauf Gegründete verſtanden und begriffen werden ſoll.

Gioberti klagt die moderne Orthodoxie an, kein Mittleres zwiſchen dem abſoluten Unendlichen und dem Endlichen zuzulaſſen.[1] Es gibt in der That kein Mittleres zwiſchen Beiden, ſondern nur eine Rückvermittelung der geſchöpflichen Endlichkeit in ihren abſoluten göttlichen Urgrund. Zur Poſtulirung eines Mittleren zwiſchen Gott und Welt konnte ſich Gioberti nur in Folge deſſen angetrieben fühlen, daß er Gottes Sein und Weſen unter der rein negativen Beſtimmung des Unendlichſeins faßt; dieſe ſchlägt aber unter der Hand wieder in jene der abſoluten Allmöglichkeit um, in welcher er ſodann das denknothwendige Mittelglied zwiſchen Gott und der endlichen Creatur gefunden zu haben glaubt. Das potentielle Unendliche, welches er als Mittleres zwiſchen das abſolute Unendliche und das Endliche einſchiebt, iſt eine methaphyſiſche Dichtung, ein rein imaginativer Begriff, deſſen er darum bedarf, weil er den Begriff der göttlichen Abſolutheit nicht in ſeiner reinen Geiſtigkeit zu erfaſſen weiß; denn ſonſt hätte er die ſachliche Coincidenz der abſoluten activen Potenzialität mit der Abſolutheit des göttlichen Seins bemerken, und erkennen müſſen, daß das abſolut Seiende für ſich ſelbſt der abſolut zureichende Grund der geſchöpflichen Realitäten ſei. Zwiſchen Gott und den Creaturen kann es kein anderes Mittleres als die rein gedankenhafte Relation zwiſchen Beiden geben, die in der durchgängigen Bezogenheit des geſchöpflichen Seins als relativen Seins auf das abſolut Seiende beſteht. Allerdings geht das geſchöpfliche Sein als ein von Gott unterſchiedenes Sein in ſeiner Bezogenheit auf Gott nicht ſchlechthin auf, weil es ſich ſonſt nicht als ein vom götttichen Sein unterſchiedenes Sein behaupten könnte, obſchon es ſich als ſolches nur in Kraft einer continuirlichen Action Gottes behauptet, und als gott-

[1] Protologia I, p. 427.

Digitized by Google

gewirktes Sein auch eine bestimmte formelle Ähnlichkeit mit dem göttlichen Sein als Signatur an sich tragen muß. Daraus ergibt sich für das geschöpfliche Sein in dessen Verhältniß zum göttlichen Sein der Charakter der Gegenbildlichkeit, welcher ein relatives Theilhaben an der Absolutheit des göttlichen Seins involvirt, jedoch so, daß damit der Charakter der durchgängigen und absoluten Bezogenheit auf Gott nicht aufgehoben wird. Die beiden das geschöpfliche Sein charakterisirenden Momente der relativen Absolutheit und absoluten Relativität haben ihre gesonderten specifischen Ausdrücke in den selbstigen geschöpflichen Geistern und in der selbstlosen sinnlichen Naturwirklichkeit; die Charaktere beider sind im Menschen geeiniget, in welchem deßhalb die Idee der geschöpflichen Gegenbildlichkeit zum vollkommenen Ausdrucke gelangt, während in den körperlosen Geistern specifisch das Gott nächststehende und seiner Natur nach nächstverwandte geschöpfliche Sein, in der sinnlichen Erscheinungswelt aber das vom göttlichen Sein am weitesten abstehende geschöpfliche Sein sich darstellt.

Mit dieser concretisirten Fassung des geschöpflichen Seins verschwinden von selber die auf Mangel concreter Bestimmtheit beruhenden Bezeichnungen desselben als eines Deus contractus oder eines Deus potentialis,[1] die schon durch den Charakter des geschöpflichen Seins als gegenbildlichen Seins ausgeschlossen sind. Der Charakter der Gegenbildlichkeit involvirt jenen der Alterität, dieser aber auch zugleich ein Theilhaben der Creatur an der in Gott urhaft gegebenen methaphysischen Seinsrealität; die geschöpflichen Existenzen sind gleich Gott etwas Seiendes, wenn auch die abgestuften Grade des geschöpflichen Seins von der absoluten Seinsactualität der göttlichen Wesenheit unermeßlich weit abstehen. Dieser unermeßliche Abstand erklärt sich daraus, daß das geschöpfliche Sein aus dem Nichts hervorgezogen ist; es ist aber wirkliches Sein, und deßhalb bedarf es keines Mittleren zwischen Gott und Creatur, um den Übergang vom göttlichen Sein zur creatürlichen Existenz denkbar zu machen, wie Gioberti will, welcher das metaphysische Seinsprädicat ausschließlich Gott reservirt und den geschöpflichen Existenzen abspricht. Er wird, sofern die geschöpflichen Dinge dennoch real sein sollen, dahin gedrängt, zu sagen, daß Gott in den geschöpflichen Dingen sich selbst hervorbringt, und in seiner Productivität nichts Anderes als sich selbst hervorbringen kann.[2] Er verkennt eben

[1] Protologia I, pp. 448, 449.

[2] Protologia I, p. 359.

Digitized by Google

die speculative Bedeutung des trinitarischen Processes in Gott, welcher für unser Denken die ewige absolute Actuirung des göttlichen Seins zu bedeuten hat; ist Gott als Dreieiner die absolute Wirklichkeit des göttlichen Seins, so muß das außer Gott fallende Sein ein anderes, von jenem Gottes unterschiedenes Esse sein.

Die concretisirte Fassung des geschöpflichen Seins verweist dasselbe in bestimmte Formen determinirter Endlichkeit, außer welchen keine anderen denkbar sind, weil sie alle Hauptformen des geschöpflichen Seins erschöpfen. Es ist daher fraglich, ob man so schlechthin von einer unendlichen Vielheit möglicher Welten sprechen könne, aus welchen Gott die factisch existente Welt ausgewählt und in's Dasein zu setzen beschlossen habe; die auf ein speculatives Verständniß des factisch Gegebenen ausgehende Philosophie vermeidet es sich ohne zureichende Gründe auf das interminable Gebiet des Möglichen einzulassen, wodurch nur zu leicht das Denken auf das Gebiet unfruchtbarer Abstraction hinübergelenkt wird. Geradezu verfehlt aber ist es, das unendlich weite Gebiet der Möglichkeiten zu hypostasiren und mit Gott zu indentificiren, wie Gioberti es thut, wenn er Gott als die Unendlichkeit des Universums bezeichnet.[1] Er will allerdings diesen Gedanken nicht im Sinne der Pantheisten verstanden wissen; Gott und Universum seien verschiedene Dinge, und das Universum könne nur, soweit es in Gott ist und mit Gott identisch ist, als unendlich bezeichnet werden; es sei unendlich in der Idee, die Gott selbst ist, unendlich in seiner göttlichen Urbildung, in seiner gottgedachten und mit Gott identischen Möglichkeit. Daraus würde indeß nur folgen, daß es eine Möglichkeit gebe, welche Gott niemals vollkommen actuiren könne, was nichts Anderes heißt, als die göttliche Absolutheit aufheben, während umgekehrt diese durch die Denknothwendigkeit der Endlichkeit der Welt affirmirt werden soll, und im selbsteigenen Denken Gottes sich affirmiren muß, soweit er die Welt als ein von seiner selbsteigenen Unendlichkeit unterschiedenes Sein in Bezug auf Größe und Zahl begränzt denken muß. Allerdings wird jedes Ding von Gott nach allen Arten seiner Möglichkeit gedacht und schließt demzufolge jeder göttliche Gedanke einen unerschöpflich reichen Inhalt in sich, der aber, soweit er das geschöpfliche Ding als solches betrifft, immer ein begränzter sein muß, und nur in seiner Beziehung auf die absolute Totalität des unendlichen göttlichen Seins eine Unendlichkeit

[1] Protologia I, p. 440.

Digitized by Google

von Beziehungen zuläßt, die aber nicht das vom göttlichen Sein unterschiedene Sein des geschöpflichen Dinges constituiren. Die göttliche Ideenwelt wird dadurch nicht ärmer, daß auf der Endlichkeit und Begränztheit des Inhaltes des göttlichen Weltgedankens bestanden wird; die Unendlichkeit der göttlichen Weltidee thut sich in der Relation des Objectes derselben zum absoluten göttlichen Sein auf.

Gioberti will die richtige Mitte einhalten zwischen den modernen Orthodoxen, welche nur ein actuell Unendliches kennen, und zwischen den Pantheisten, welche einzig das potentielle Unendliche kennen, das sie mit dem actuellen Unendlichen vermengen. Dieser Vorwurf trifft vor Allem Hegel,[1] der alle Irrthümer der heidnischen Philosophie erneuerte. Er setzt als Vollkommenes die Existenz im Endlichen, reducirt das Universum auf dürftige und ungeschickt gewählte schematische Formen, betrachtet die Erde als den wichtigsten Theil desselben und den menschlichen Geist als das Non plus ultra der Denkfähigkeit; er setzt sich in Widerspruch mit der Idee des Unendlichen, mit dem copernikanischen System und der modernen Geologie. Der Grundirrthum Hegel's ist die Vermengung des Seienden mit dem Nichts; daher kommt es, daß er dem Nichts in seinem Systeme allenthalben einen positiven Werth zuerkennt und die negativen Meinungen neben ihrem Gegentheile für berechtiget hält. Das Nichts ist nicht im Seienden, sondern im Existenten, es bezieht sich nicht auf das erste, sondern auf das zweite Glied der ontologischen Grundformel, indem es von der Idee der Creation sich nicht abtrennen läßt.[2] Hegel hat allerdings den anerkennenswerthen Versuch gemacht, den Begriff des Nichts philosophisch zu behandeln, hat aber in diesem Versuche fehlgegriffen. Es ist eine unphilosophische Vorstellung, sich die geschaffenen Dinge aus dem Nichts hervorgegangen zu denken; das Schaffen ist vielmehr eine Überwindung des unendlichen Nichts.[3] Aber eben deßhalb kann man das Werden nicht mit Hegel als eine Syntheſe des Seienden mit dem Nichts auffassen, man muß es vielmehr als eine Expulsion des unendlichen Nichts durch die Thätigkeit des Seienden verstehen. Die denknothwendige Vorbedingung der Wirklichkeit der Dinge ist die Möglichkeit derselben; das Nichts als Negation der Wirklichkeit der Dinge

[1] O. c., pp. 584 sgg.

[2] Rispetto al vero infinito l'infinito potenziale è un limite che lo muta in finito. O. c. I, p. 427.

[3] O. c., p. 296.

Digitized by Google

ſchließt die Affirmation derſelben als möglicher ein. Das Möglichſein der Dinge iſt etwas Nothwendiges, welches ſich nicht negiren läßt; der Mißgriff Hegel's beſtand darin, daß er das Nichts als Negation oder Limitation des Nothwendigen nahm, während es doch nur Negation oder Limitation des Contingenten iſt. Man hat nicht etwa die Idee des Contingenten aus der Idee des Nichts abzuleiten, vielmehr ergibt ſich umgekehrt der Gedanke des Nichts aus jenem des Contingenten, ſofern dieſes ein nicht Wirkliches ſein kann. Gioberti bekämpft hier Hegel dadurch, daß er ſich auf den Standpunkt der platoniſchen Ideenlehre zurückzieht, ſofern nämlich die platoniſchen Ideen als etwas von Gott Unterſchiedenes gedacht werden, welches durch göttliche Cauſalität einen Ausdruck in der mundanen Wirklichkeit erhalten ſoll. Sofern und ſoweit aber das Sein der Ideen mit jenem Gotts identiſch iſt, iſt es Gott ſelber, der ſich in den geſchaffenen Dingen ſetzt. Nach Gioberti[1] fällt die platoniſche Unterſcheidung zwiſchen Gott und den Ideen zuſammen mit dem Unterſchiede zwiſchen dem realen und idealen Abſoluten. Die Ideen ſind Gott, ſofern dieſer das ideale Abſolute oder die höchſte Intelligenz iſt, Gott iſt die Idee als reales Abſolutes oder die abſolute Intelligibilität. Der Mangel der platoniſchen Ideenlehre war, daß die Ideen in ihrer Objectivität als ein Vieles aufgefaßt wurden, was in Ermangelung des Creationsprincipes nicht zu vermeiden war. Gleichwol war Plato bemüht, die Vielheit der Ideen hierarchiſch zu ordnen und auf eine höchſte Einheit zurückzuführen. Er läßt die Ideen der Qualitäten in jenen der Species, die Ideen der Species in jenen der Genera, die Ideen der ſubalternen Genera in jenen der übergeordneten Genera und dieſe in der Idee des höchſten Genus, nämlich des Seienden, enthalten ſein. Im Seienden aber identificirt ſich das Ideale und Reale, die Idee des Seienden und das Seiende ſind ganz und gar Eins. Plato faßt das Seiende als das Eine und als das Gute und nennt dieſes Eine und Gute die Idee der Ideen, welche als Eine alle übrigen Ideen umfaßt, als das Gute dieſelben producirt. Darin ſpricht ſich eine Vorahnung der Creationsidee aus; Plato läßt durch Gott oder das Gute dasjenige producirt werden, woran participirend die Weltdinge lebendig und thätig ſind. Die Ideen ſind die lebendigen Hebel alles mundanen Geſchehens, ſie ſind die lebendigen Kräfte der Welt. Es fehlte bei

[1] O. c. I, p. 263.

Digitized by Google

Plato nur an dem durch die vollkommene Erfassung des Creationsgedankens bedingten richtigen Einblicke in das Wechselverhältniß der Ideen untereinander und in den lebendigen Hervorgang derselben auseinander. Es läßt sich nicht läugnen, daß von Hegel mächtige Anregungen zum Verständniß der Dialektik der Weltidee ausgegangen sind; er versah es aber von vorneherein darin,[1] daß er das Weltleben mit dem göttlichen Leben confundirend die Evolution der Natur als logischen Proceß bezeichnete, während dieser als Evolution der Idee doch nur etwas rein Subjectives und Gedankenhaftes ist, somit jenes reale Auseinandergehen in der objectiven Wirklichkeit des physischen Weltdaseins, worin Hegel den logischen Proceß sehen will, seiner Natur nach ausschließt.

Wenn wir die dialektische Entwickelung der Idee aus den in dem Vorhergehenden referirten Anschauungen Gioberti's zu verstehen suchen, so hätten wir sie als eine aus der Application des Nichts an das potentielle Unendliche resultirende unendliche Reihe von Limitationen des potentiell Unendlichen aufzufassen, woraus sich die endlose Reihe des außer Gott noch Möglichen ergäbe. Diese endlose Reihe ist in Gott, der seinem Wesen nach die absolute Möglichkeit der Dinge ist, zur absoluten Einheit zusammengefaßt, tritt aber für ihn selbst in seinem Denken in jene unendliche Vielheit auseinander, in welcher er alles außer ihm Mögliche denkt und erkennt. Damit will sich aber das Bemühen, die unendliche Vielheit unter geschlossene kategorische Bestimmtheiten zu fassen, nicht vertragen; und schon dieß, daß Kategorie und Idee identificirt werden, erscheint als denkwidrig. Idee ist Wesensgedanke eines Dinges, Kategorie die geistige Fassungsform einer auf eine bestimmte ontologische Classe zurückzuführenden Vielheit. Jede Idee — sagt Gioberti[2] — ist ihrer Idee nach kategorisch; Kategorien nenne man aber herkömmlich nur jene allgemeinsten Ideen, welche sich über alle Glieder der dialektischen Grundformel erstrecken. Die Kategorien scheiden sich in drei Classen: incommunicable göttliche, vermittelnde mathematische, communicable kosmische Kategorien. Alle diese Arten von Kategorien haben den creativen Act zu ihrem Mittel, unter dessen Voraussetzung sie erkannt werden und einander wechselseitig involviren. Alle Kategorien einigen sich untereinander, weil jede ein-

[1] O. c. I, p. 584.

[2] O. c. I, pp. 252 sgg.

Digitized by Google

zelne derselben eine Modification der anderen ist. Eigentlich gibt es nur zwei Grundkategorien, deren Modificationen alle übrigen sind. Sie treten paarweise und syzygisch auf, wie die Principien des Pythagoras, des eigentlichen Erfinders der Kategorien. Aristoteles machte aus ihnen reine Abstractionen, wie unter den Neueren Kant deßgleichen gethan hat, während sie bei Pythagoras ihren concreten Charakter behaupten. Das kategorische Grundpaar ist in der ontologischen Grundformel gegeben: Seiendes und Existentes; dieses Grundpaar ist das Prototyp aller übrigen Kategorien. Das Seiende ist aber nicht bloß kategorisches Glied, sondern oberster Hervorbringer alles Kategorismus. Unter diesem Gesichtspunkte steht Gott über aller Kategorie; sobald aber das Existente als Geschaffenes gesetzt ist, tritt das Seiende dem Existenten in kategorischer Bestimmtheit gegenüber. Wie die ideale Grundformel das Prototyp aller Kategorien ist, so ist die göttliche Trinität der Archityp derselben. Alle kategorischen Paare haben ein vermittelndes Bindeglied, wodurch sie in Triaden sich verwandeln;[1] dieses Bindeglied ist in der ontologischen Grundformel der creative Act, in den übrigen Paaren der concreative Act. Die Verwandlung der Syzygie in eine Triade stellt die Vermittelung der Kant'schen und Hegel'schen Auffassung der Kategorien mit jener des Pythagoras dar. Das Mittelglied der Triaden läßt jedoch keine Variationen zu; es hat durchgängig nur die Bedeutung eines causativen Actes. Dieß wurde von Pythagoras geahnt, wenn er die Harmonie als Terminus seiner Gegensätze bezeichnete. Die kategorische Syzygie verwandelt sich in der Operation der menschlichen Denkthätigkeit in ein Urtheil und wird damit zur Formel; nach ihrem realen Ausdruck im Weltdasein erscheint sie als Gesetz; soweit sie ihr Fundament in Gott hat, ist sie Logos oder Vernunft; soweit sich ferner alle Kategorienpaare in Gott einigen, machen sie die Idee aus. Der Organismus der Kategorie besteht in der dynamischen Einigung jedes gegensätzlichen Paares durch sein Mittelglied, sowie in der wechselseitigen Verschlingung aller secundären Syzygien und ihrer Ableitung aus einem Grundpaare. Dieser Organismus constituirt das kategorische Schema aller Wissenschaft, welches implicite in der Grundformel enthalten ist und in der encyklopädischen Darstellung des menschlichen Wissens seine vollkommene Ausführung

[1] Vgl. hiemit die oben S. 240 von Di Giovanni gegebene Darstellung der Gioberti'schen Kategorienlehre.

Digitized by Google

findet. Zufolge ihrer wechselseitigen Verschlungenheit verwandeln sich die verschiedenen kategorischen Paare eines in das andere; sie können sich in einander verwandeln zufolge ihrer wurzelhaften Einheit in der Idee, aus welcher sie durch die discretive Thätigkeit des initialen Schaffensactes in die diverse Vielheit heraustreten, während durch die Thätigkeit des finalen Schaffensactes das Diverse mit dem Dieselbigen wieder harmonisch vermittelt wird. Die Kategorien sind allgemein und beziehen sich deßhalb auf Geist, Natur und Gott. Als Appertinentien des menschlichen Geistes sind sie einfache Abstractionen, als welche sie von Aristoteles und Kant behandelt werden; als Appertinentien der Natur sind sie concrete Dinge und wurden als solche von Hegel aufgefaßt, dessen Theologie Naturalismus ist. In ihrer Beziehung auf Gott sind sie unter Einem concret und abstract, real und ideal, d. i. absolut; so werden sie von Plato aufgefaßt, soweit sich in seiner Ideenlehre ein Ansatz der Kategorien findet; so wurden sie auch von Pythagoras aufgefaßt, welcher die drei Gesichtspunkte, unter welchen die Kategorien zu fassen sind, vereinigte, indem er psychologische, kosmologische, göttliche Kategorien (Zahlen, Elemente, Ideen) unterschied. Der Kategorismus ist sonach nicht bloß ein logisches Problem, sondern gehört allen Theilen der Philosophie an; dasselbe ist auch vom Dialekticismus zu sagen, soweit er mit dem Kategorismus identisch ist.

Uns ergibt sich aus dem Gesagten, daß Gioberti's Denksystem wesentlich Kosmismus ist, welcher die göttliche Schaffensthätigkeit als denknothwendig involvirt, weil nur unter dieser Voraussetzung das im Logos oder in der Weltidee Geeinigte zur wirklichen Entfaltung gelangen kann. Gioberti lehrt, daß man die Ideen mit Plato als lebendige Kräfte anzusehen habe; als solche müssen sie sich auch bethätigen, um ihrer Bedeutung und Bestimmung zu entsprechen, was ohne das Vorhandensein der kosmischen Wirklichkeit nicht möglich ist. Die Dialektik ist nach Gioberti wesentlich Selbstauseinandersetzung Gottes mit der denknothwendigen Idee des Möglichen außer ihm; die Kategorien sind die gedankenhaften Fassungsformen des außer Gott Möglichen, welche einen Inhalt haben müssen, und dieser kann nur die kosmische Wirklichkeit sein. Dieser Inhalt läßt sich freilich auch als bloß gedachter festhalten; und in diesem Sinne wird die sichtbare kosmische Wirklichkeit für den geschöpflichen Geist, welcher die göttliche Weltidee und den in ihnen beschlossenen Denkinhalt erfaßt hat, überflüssig. Demzufolge kann Gioberti unter Anschluß an die Leibniz'sche Monadologie sagen,

Digitized by Google

daß in der kosmiſchen Wirklichkeit eigentlich nur Intelligenzen exiſtiren, wie verſchieden dieſelben auch abgeſtuft ſein mögen;[1] einen ſpeculativen Exiſtenzgrund der von der geſchöpflichen geiſtigen Realität unterſchiedenen Realität des Naturdaſeins vermochte er nicht aufzufinden, weil er, wie bereits wiederholt bemerkt, den concreten Inhalt des göttlichen Weltgedankens nicht zu erfaſſen vermochte. Sein ganzes ſpeculatives Bemühen läuft auf eine Verlebendigung des panlogiſchen Formalismus der Hegel'ſchen Doctrin hinaus; und dabei täuſcht er ſich ſelbſt durch die Meinung, den abſtracten Panlogismus Hegel's in eine lebendig concrete Anſchauung der Dinge umgeſetzt zu haben. Worin beſteht der Gioberti'ſche Begriff der Concretheit? Sollte er im Sinne der Leibniz'ſchen Monadenlehre in der Vergeiſtigung alles Singulären beſtehen, ſo wäre entgegenzuhalten, daß gerade der Monadismus den Begriff der lebendigen Concretion aufhebt, und alle organiſchen Formationen in aggregative Complexionen auflöst, welche den Begriff des Concreten als einer Ineinsbildung des Diverſen Lügen ſtrafen. Der Begriff des Concreten hat ſonach für den Geſammtbereich der ſichtbaren Wirklichkeit eine rein phänomenologiſche Bedeutung, welche das active Durchgreifen idealer Geſtaltungsprincipien aufhebt. Damit iſt weiter auch ſchon der Begriff des Menſchen als des ſpecifiſchen Ausdruckes aller geſchöpflichen Concretheit, als der lebendigen Ineinsbildung der Grundgegenſätze des Univerſums negirt, und ſoweit aus der Idee des Menſchen als des ſpecifiſchen geſchöpflichen Gegenbildes der göttlichen Abſolutheit der göttliche Urtypus aller Concretheit begriffen werden ſoll, die Möglichkeit, denſelben im Denken zu gewinnen, aufgehoben. Eigentlich fällt der Gioberti'ſche Begriff der Concretheit mit jenem der Lebendigkeit zuſammen; dieſer lief in der erſten Periode des Gioberti'ſchen Philoſophirens darauf hinaus, daß die Welt nicht ohne alldurchdringende Wirkſamkeit Gottes gedacht werden könne, und ſchlug in der ſpäteren Epoche in den Gedanken um, daß Gott nicht ohne Welt, nicht ohne die denknothwendige Beziehung ſeiner ſelbſt zur Welt gedacht werden

[1] L'intelligibile relativo importa una intelligenza almeno iniziale. Vari gradi d'intelligenza. Istinto, sensibilità, senso comune, intelletto, ragione. L'intelligenza non è una semplice unità, ma una gerarchia. Non una ma più facoltà. Una facoltà specifica non individuale. Ammette più gradi. Mentalita pura. Infinita come in Dio. Finita: è il mondo spirituale creato da Dio. Connessione di questa dottrina colla monadologia leibniziana. O. c. I, p. 251.

Digitized by Google

könne. Was nicht aus sich herausgeht, lehrt Gioberti,[1] ist auch nicht in sich, besitzt sich also nicht vollkommen, und ist somit eine Abstraction, ein Nichts. Daraus folgt, daß Gott, so gewiß er sich selbst vollkommen besitzt, aus sich selbst herausgehen und schaffen müsse, und das trinäre göttliche Sein hat nur als urbildende Voraussetzung des göttlichen Aussichherausgehens einen speculativen Werth. Auch der trinitare Proceß schließt ein derartiges Herausgehen aus sich selbst in sich; reine Homogeneität ohne Heterogeneität ist ein leeres Nichts. Gioberti würde wolgethan haben, sich in Bezug auf den Personsunterschied in Gott den von der kirchlichen Theologie statuirten Unterschied zwischen Alius und Aliud gegenwärtig zu halten; im Sinne der göttlichen Homousie, welche auch Gioberti nicht verwerfen wollte, ist jede der drei göttlichen Personen den beiden anderen gegenüber ein Alius, aber kein Aliud. Gioberti konnte diesen Unterschied fallen lassen, sofern ihm der göttliche Logos eben nur die Idee der Ideen, d. i. die im göttlichen Selbstdenken objectivirte Weltidee ist.

Gioberti will die göttliche Homousie in so weit wahren, als er nicht zugibt,[2] daß der immanente trinitarische Proceß ein creativer Proceß sei, weil damit nicht bloß ein Herausgehen Gottes aus sich, sondern ein Heruntergehen Gottes unter sich selbst involvirt wäre. Demzufolge besteht er auch Hegel gegenüber auf der Überweltlichkeit des göttlichen Seins, und gibt nicht zu, daß Gott ein im Werden begriffenes Sein sei, welches erst im menschlichen Geiste zu sich selber zu kommen vermöchte. Damit ist aber auch seine Opposition gegen Hegel im Wesentlichen erschöpft; alles Übrige, was er sonst noch in Bezug auf den dialektischen Proceß Hegel gegenüber bemerkt, beschränkt sich darauf, ein Werden Gottes im Weltdasein auszuschließen. Der Fehler Hegel's sei es, daß er zwischen Heterogenem und Contradictorischem nicht zu unterscheiden gewußt habe. Sein und Nichts sind reine Contradictionen, welche einander schlechthin ausschließen, Seiendes und Existentes seien Heterogenea, welche einander contradictorisch involviren.[3]

---

[1] O. c. I, p. 642.

[2] O. c. I, p. 643.

[3] O. c. I, p. 630. — Vgl. auch I, p. 256: Non ogni idea risponde a una realtà. Le idee reali sono sole le positive; e le vere idee positive sono le relative. Le idee negative sono semplici strumenti logici del pensiero. Tali sono i concetti del nulla e simili, e le vuote astrazioni. Errore di Hegel è il dare un corpo a tali concetti. Herbart, credo, l' ha avvertito.

Digitized by Google

Gott höre auf, ein Lebendiger zu ſein, und ſinke zu einer bloßen Denkabſtraction herab, wenn er als reine unterſchiedsloſe Identität ohne innere Heterogeneität gedacht werde, welche, wie ſchon bemerkt, auch die Setzung ſeines conträren Gegentheils nach Außen als Conſequenz involvire. Alſo nur durch Trübung der reinen Lauterkeit des abſoluten göttlichen Seins läßt ſich eine philoſophiſche Weltlehre erzeugen.

Wir können nicht ohne tiefes, ernſtes Bedauern dieſen aus Gioberti's Schriften ſich unwiderleglich ergebenden Sachverhalt conſtatiren, der als ſpeculative Denkverirrung ſchließlich darauf zurückzuführen iſt, daß ſich Gioberti nicht zur Idee der reinen Geiſtigkeit zu erheben wußte. Daher kam es, daß ſich ſein Bemühen um eine ſpeculative Durchdringung des chriſtlichen Gedankens in eine Alteration desſelben verkehrte; immerhin aber erweckt es tiefe, innige Theilnahme für den verirrten Denker, daß er von dem Katholicismus, deſſen philoſophiſche Vertretung er ſich zur geiſtigen Lebensaufgabe geſetzt hatte, auch dann nicht laſſen wollte, als er ſich den Widerſpruch zwiſchen ſeinen Anſchauungen und den Aufſtellungen der kirchlichen Theologie nicht mehr verhehlen konnte. Seine Meinung, daß möglicher Weiſe eine Zeit kommen dürfte, in welcher die kirchliche Theologie ſich gemäß den von ihm feſtgehaltenen Anſchauungen umgeſtalten würde, beruhte auf Illuſionen, welche ſeiner theologiſchen Jugendbildung zu Gute gehalten werden mögen; die kirchliche Theologie muß an der Inalterabilität ihrer traditionellen Doctrin feſthalten, und iſt darauf angewieſen den Zeitpunkt abzuwarten, in welchem das von ihrer unmittelbaren Herrſchaft emancipirte und auf ſich ſelber ſtehende philoſophiſche Denken die Wege der vollkommenen Rückvermittelung ſeiner ſelbſt in den theologiſch formulirten Wahrheitsgehalt des chriſtlichen Gedankens gefunden haben wird. Es hat in Deutſchland nicht an Denkern gefehlt, welche dieſes Problem unbefangener als Gioberti in's Auge faßten; hoffen wir, daß die von denſelben ausgeſtreute Ideenſaat ſeiner Zeit aufgehen und Frucht bringen werde. Eine nicht mehr rückgängig zu machende Errungenſchaft des neuzeitlichen philoſophiſchen Denkens iſt die beſtimmte Auseinanderhaltung zwiſchen ideellem und begrifflichem Denken oder Vernunft und Verſtand, die aber freilich nicht ſo aufgefaßt werden darf, als ob ſie, wie Gioberti mit Malebranche annimmt, lediglich durch die Verſchiedenheit des Erkenntnißobjectes bedingt wäre und die Vernunft lediglich eine paſſiviſtiſche Perception deſſen zu bedeuten hätte,

Digitized by Google

was der Verstand nicht activ zu fassen im Stande sei.[1] Dieser Ansicht zufolge wäre Gott als das Unendliche Object der Vernunft, die Welt als Endliches Object des Verstandes; die Ineinsbildung von Vernunft und Verstand im subjectiven Denken würde eine Ineinsbildung von Gott und Welt als letzte Consequenz nach sich ziehen, wie denn in der That das Hervortreten der ersten noch unentwickelten und einseitig bestimmten Apprehension des specifischen Wesens der menschlichen Vernunftanlage von pantheisirenden Irrungen begleitet war, deren Gefahr eben nur in Kraft einer vollentwickelten Erkenntniß der Lichtnatur des selbstigen seelischen Geistwesens im Menschen zu überwinden und zu beseitigen ist.

[1] Hegel distingue l'intelletto dalla ragione, come la facoltà del finito da quella dell'infinito. È questo un dogma Kantiano. Il divario non è nella cognizione, ma nel suo oggetto. Protologia I, p. 266.

Digitized by Google

Digitized by Google

Terenzio Mamiani.

Digitized by Google

Digitized by Google

Der idealistische Ontologismus der neuzeitlichen italienischen Philosophie stellt sich unter drei Hauptformen dar, deren Aufeinanderfolge durch die Denksysteme Rosmini's, Gioberti's und Mamiani's repräsentirt ist. Er erscheint in Rosmini's Systeme in der Gestalt eines idealistischen Psychologismus, in jenem Gioberti's als idealistischer Kosmismus; dieser schlägt bei dem auf dem Standpunkte des Erfahrungsdenkens fußenden Mamiani in einen realistischen Kosmismus um. Damit sind die Hauptformen erschöpft, unter welchen der auf die metaphysische Realität des Seinsgedankens sich stützende neuzeitliche italienische Idealismus sich ausgestalten konnte. Die Logik des geschichtlichen Processes läßt die genannten drei Systeme als die einander integrirenden Formen eines und desselben philosophischen Grundgedankens erscheinen, die mit geschichlicher Nothwendigkeit nacheinander hervortraten. Rosmini's Auftreten bedingte jenes Gioberti's; Mamiani eruirte unter Beziehung auf Beide die dritte denkmögliche Gestaltung der Beiden gemeinsamen philosophischen Grundanschauung, und führte so die durch Rosmini inaugurirte Denkbewegung ihrem geschichtlichen Abschlusse zu.

Indem wir uns im Nachfolgenden über Mamiani's Lebens- und Bildungsgang verbreiten und auf seine philosophischen Denkbestrebungen näher eingehen, vollendet sich uns das geschichtliche Zeitgemälde der auf die Erneuerung und Wiedergeburt des italienischen Geistes gerichteten philosophischen Bestrebungen, und treten zugleich auch die Ergebnisse an's Licht, welche sich aus dieser Entwickelungsphase der italienischen Philosophie im allgemeinen Bildungsleben der Nation absetzten.

I.

Terenzio Graf Mamiani della Rovere wurde am Ausgang des vorigen Jahrhunderts in Pesaro geboren. Er entstammte einem alt-

Digitized by Google

adeligen Geschlechte,[1] dessen Hauptlinie am Beginne des 16. Jahrhunderts den Montefeltri in der Herrschaft über das Herzogthum Urbino gefolgt war und dieselbe bis a. 1626 behauptet hatte. Der einer Seitenlinie dieses Geschlechtes entstammte Terenzio Mamiani erhielt seine erste Jugendbildung in Rom, woselbst er auf Wunsch seines Vaters an der Sapienza studirte. Die Zeit seines römischen Jugendaufenthaltes fiel in die ersten Jahre nach Wiederaufrichtung der päpstlichen Herrschaft in Rom; nach Beendigung seiner Studien kehrte er nach Pesaro in's Vaterhaus zurück. Während der Jahre 1825—1828 weilte er in Florenz, und schloß sich einem literarischen Freundeskreise an, welcher sich um J. P. Vieusseux gesammelt hatte und den geistigen Bestrebungen des noch jugendlichen Mamiani zuerst eine bestimmte Richtung ertheilte; in dem von diesem Kreise unter dem Namen Antologia edirten periodischen Organe erschienen die ersten schriftstellerischen Versuche Mamiani's. Er verkehrte in Florenz mit Confaloniere, Gabrielle Pepe, Giuf. Poerio, Gino Capponi, Colletta, Giac. Leopardi, G. B. Niccolini; durch seine Betheiligung an der Antologia trat er in geistige Gemeinschaft mit den übrigen Mitarbeitern derselben, mit einem Romagnosi, Carmignani, Montani u. A. So wurden Politik und schönwissenschaftliche Bestrebungen zu Hauptgegenständen seiner geistigen Beschäftigungen. Nachdem er hierauf durch zwei Jahre an der Militärakademie zu Turin als Lehrer der schönen Redekünste bedienstet gewesen war, zog er sich wieder in seine Vaterstadt zurück. Er ließ sich in die dazumal in der Romagna sich vorbereitende insurrectionelle Bewegung (1831) verwickeln, und fungirte als Mitglied der in Bologna niedergesetzten provisorischen Regierung; der verunglückte Ausgang der Unternehmung nöthigte ihn zur Flucht, auf welcher er von den österreichischen Truppen gefangen genommen und nach Venedig gebracht wurde. Nach Überstehung einer kurzen Haft begab er sich nach Paris, woselbst er fünfzehn Jahre (1831—1846) als Exulant verweilte. Über seine Beschäftigungsweise und seinen persönlichen Verkehr in Paris ist bereits in der Schilderung des Pariser Aufenthaltes Gioberti's Näheres beigebracht worden.[2] Die von Pius IX nach seinem Regierungsantritte erlassene Amnestie bot Mamiani Gelegenheit, in sein Vaterland zurückzukehren; er wollte sich indeß den Bedingungen nicht unterwerfen, an welche die Erlaubniß zur

[1] Bezüglich des Biographischen über Terenzio Mamiani vgl. Ferri, Hist. d. l. philos. en Italie II, pp. 1 sgg., und die daselbst angegebenen Quellen.

[2] Siehe oben SS. 12, 13, 15, 19. — Vgl. Ferri, pp. 10 sg.

Digitized by Google

Rückkehr geknüpft war, und zog es vor, die von Karl Albert bedingungslos ertheilte Gestattung des Aufenthaltes in den sardinischen Staaten anzunehmen. Erst dann, als das von Pius IX im Kirchenstaate eingeführte constitutionelle Regime jede einschränkende Bedingung des Aufenthaltes im engeren Vaterlande wegfallen gemacht hatte, erachtete es Mamiani für angezeigt, dasselbe wiederzusehen. Anfangs Mai 1848 übernahm er den von Pius IX ihm übertragenen Posten eines Ministers des Innern und hatte denselben bis Ende Juli desselben Jahres inne. Nach der Ermordung des Grafen Rossi übernahm er als Mitglied des Ministeriums Galetti das Portefeuille des Äußeren, gehörte weiter auch der römischen Constituante an bis zu dem Tage, an welchem in Rom die Republik proclamirt wurde. Nach Wiederherstellung der päpstlichen Herrschaft in Rom wandte sich Mamiani zunächst nach Genua und dann wieder nach Turin; Victor Emanuel verlieh ihm das sardinische Staatsbürgerrecht (1856), und bald darauf wählte ihn Genua zum Abgeordneten des Turiner Parlamentes. Im Jahre 1857 wurde er zum Professor der Philosophie der Geschichte an der Turiner Universität ernannt; 1860 lud ihn Cavour ein, in dem ersten Ministerium des neuen italienischen Königreiches das Portefeuille des Unterrichtes zu übernehmen. Im J. 1861 gieng er als Botschafter des Königs von Italien nach Athen; in den Jahren 1865—1867 vertrat er die italienische Regierung als Gesandter in Bern. Heute bekleidet er, von anderen öffentlichen Bedienstungen zurückgezogen, die Würde eines Senators des italienischen Königreiches.

Wir haben es in diesem Buche nicht mit der politischen und staatsmännischen Wirksamkeit Mamiani's, sondern mit seiner literarischen Thätigkeit, und auch mit dieser nur insoweit zu thun, als er in derselben seine philosophischen Anschauungen zum Ausdrucke brachte. Diese hängen nun allerdings mit seiner gesammten geistigen Strebethätigkeit auf's Engste zusammen; seine Philosopie reflectirte seine allgemeinen Anschauungen über italienisches Denken und Leben, über italienische Literatur und Kunst; seine schönwissenschaftlichen und poetischen Arbeiten waren eben so wie seine juridisch-politischen und rein philosophischen Schriften von seinen Gedanken und Empfindungen als italienischer Patriot inspirirt. In Bezug auf die Mittel und politischen Ziele der Wiedererneuerung des italienischen Geistes und Lebens fühlte er sich mit Gioberti völlig eins; er sprach sich darüber in einer Schrift vom J. 1839 über die italienischen Angelegenheiten aus. Eine poetische Ver-

Digitized by Google

herrlichung des Hauses Savoyen und des national-italienischen Berufes desselben war Ursache gewesen, daß ihm Karl Albert eine an keine Bedingungen geknüpfte Übersiedelung von Paris nach Turin gestattete. In seinen Dichtungen kam auch zum Ausdrucke, wie er in religiös-kirchlicher Beziehung dachte; er schloß sich in seinen Inni sacri und Idillj, die zumeist in Paris entstanden waren, an die durch Manzoni und Pellico repräsentirte christliche Dichterschule an, gab aber den Bestrebungen derselben, wie er in der Widmungsepistel und Vorrede zu der in Florenz erschienenen Ausgabe seiner gesammelten Dichtungen[1] bemerkt, eine bewußte Beziehung auf die von ihm angehoffte gereinigte und der vorgeschrittenen neuzeitlichen Bildung angepaßte Form und Gestaltung des kirchlichen Christenthums.[2] Seine hierüber geäußerten Gedanken berühren sich nahe mit jenen, welche Gioberti, besonders in seinen späteren Schriften, aussprach.

Der Philosophie wendete sich Mamiani, wie er von sich selbst in seinen „Bekenntnissen eines Metaphysikers" erzählt, seit dem zweiten Jahre seines Exils (1832) entschieden zu; im J. 1834 erschien seine erste philosophische Arbeit: Dell rinnovamento della filosofia antica italiana.[3] Über die durch diese Schrift hervorgerufene Controverse zwischen Rosmini und Mamiani haben wir an einem anderen Orte[4] berichtet, und daselbst auch der aus diesem Anlasse speciell an Rosmini adressirten Antwort Mamiani's gedacht.[5] Die weiteren Stationen der philosophischen Forschungsreisen Mamiani's sind repräsentirt durch seine Schriften: Dell' ontologia e del metodo,[6] Dialoghi di scienza prima,[7] so wie durch eine Reihe von Abhandlungen, welche den Acten der von ihm in Genua (1850) gegründeten italienischen Akademie ein-

---

[1] Poesie di Terenzio Mamiani. Florenz, 1857. (Zweite Ausgabe: 1864.)

[2] Mia intenzione era stata, a scrivere gli Inni di forma omerica, di cantare la religione civile (O. c., p. 4).... Negli Inni sacri è ritratto in peculiar modo l'idea e l'archetipo della religione di Cristo con gli ornamenti e i simboli del rito cattolico, ma purificata d'ogni superstizione e d'ogni fine mondano, sceverata da ogni esagerazione ascetica, monda dalle teorie farisaiche e sposata giojosamente alla libertà (O. c, p. LXVI).

[3] Paris, 1834. (Dritte Aufl.: Padua, 1836.)

[4] Vgl. Bd. I, SS. 79 ff.; 148 ff.

[5] Sei lettere all'abate A. Rosmini. Paris, 1836. (Zweite Aufl.: Florenz, 1842.)

[6] Paris, 1841.

[7] Paris, 1846.

Digitized by Google

geschaltet sind.[1] Auch seine Vorrede zu der von der Marchesa Florenzi angefertigten Übersetzung von Schelling's Bruno (1859) ist hierher zu rechnen.[2] Die Ergebnisse aller dieser Forschungen und Untersuchungen wurden in den Confessioni di un metafisico[3] zusammengefaßt, welchen weiter noch die Meditazioni Cartesiane rinnovate nel sec. XIX[4] und Compendio e sintesi della propria filosofia[5] nachfolgten. Im J. 1870 rief Mamiani ein periodisches Organ für Philosophie[6] in's Dasein, zu welchem er bis in die letzte Zeit herab zahlreiche Beiträge lieferte. Wir heben aus denselben eine in mehreren Artikeln der Jahrgänge 1883 und 1884 enthaltene philosophische Enunciation unter dem Titel: Testamento d'un Metafisico hervor, die gewisser Maßen als sein letztes Wort in rein philosophischen Dingen anzusehen ist. Daneben mag noch seine Memoria sulle condizioni dell'attuale filosofia d'Europa e sulle particulari della scuola italiana[7] als kurzgefaßte Orientirung über die philosophischen Zustände der Gegenwart in deren Verhältniß zu jenen der vergangenen Jahrhunderte, des 17. Jahrhunderts namentlich, genannt werden. Von Mamiani's Arbeiten auf rechtsphilosophischem und juridisch politischem Gebiete sehen wir hier vorläufig ab; eben so von jenen, welche sich auf seine Gedanken über religiöskirchliche Reform und Neuordnung des Verhältnisses der katholischen Kirche zu Staat und Gesellschaft beziehen. Sie werden, soweit sie mit seinen allgemeinen philosophischen Anschauungen zusammenhängen, im weiteren Verlaufe dieses Buches zur Sprache kommen.

---

[1] Auch separat abgedruckt unter dem Titel: Saggi di filosofia civile tolti dagli Atti dell'Accademia di Filosofia Italica.

[2] Den wesentlichsten Inhalt dieser Vorrede hat Mamiani unter die Anhänge zum ersten Bande seiner Confessioni di un metafisico (pp. 617—653) aufgenommen.

[3] Florenz, 1865; 2 Voll. Vol. I: Principj di Ontologia; Vol. II: Principj di Cosmologia.

[4] Florenz, 1869.

[5] Auch unter dem Titel: Nuovi prolegomeni ad ogni presente e futura metafisica. Turin, 1876. Vgl. über diese Schrift unsere Abhandlung: Kant in Italien, SS. 50 ff.

[6] La filosofia delle scuole italiane. Rivista bimestrale diretta da T. Mamiani. Rom, 1870 ff.

[7] Rom, 1878.

Digitized by Google

II.

Mamiani spricht sich in seinen Bekenntnissen eines Metaphysikers[1] sehr bescheiden über die Anfänge seines Philosophirens aus. Er gesteht, daß er in denselben einfach nur von Erwägungen eines durch Angemessenheitsgründe bestimmten Dafürhaltens sich habe leiten lassen. Es schien ihm da, daß man im Geiste eines ächt nationalen Philosophirens einen richtigen und bequemen Mittelweg zwischen reinen Empiristen und überspannten Dogmatikern einzuhalten habe; aus der Einigung eines dreifachen intellectiven Elementes, des positivistischen, rationalen und synthetischen Elementes, hatte sich nach seinem damaligen Dafürhalten die richtige philosophische Erkenntniß zu ergeben. Romagnosi, Reid, Galluppi boten ihm die nächsten Anknüpfungspunkte für sein Philosophiren dar. Rosmini's Kritik seines ersten Buches brachte ihm, wie er weiter bekennt, zum Bewußtsein, daß er Plato unterschätzt, und die Bedeutung der Ideenlehre desselben nicht richtig zu würdigen gewußt habe; er glaubt indeß trotz aller Anerkennung der geistigen Überlegenheit Rosmini's in seiner Erwiderung der Kritik desselben einen unverkennbaren Mangel der Rosmini'schen Doctrin aufgedeckt zu haben, welchen er mit Gioberti in Rosmini's Psychologismus erkennt. Dieser sei Ursache gewesen, daß Rosmini sich von der falschen Doctrin der angebornen Ideen nicht völlig loszumachen gewußt habe, und daß ihm die glanzvolle und erhabene Lehre von den Ideen in die sterile, rein subjective Idee des Seinsmöglichen zusammenschrumpfte.[2] Eines habe jedoch Rosmini unwiderleglich dargethan, dieß nämlich, daß es unmöglich sei, durch das bloße Erfahrungsdenken zu einer apodiktischen philosophischen Grundlehre zu gelangen; durch ihn sei die erste wirksame Anregung zu jener besseren Richtung gegeben worden, welche seitdem in Italien zur Geltung kam, so daß es gegenwärtig nach Verlassung der von Fremden gezeigten falschen Wege des Philosophirens wieder eine heimische philosophische Speculation gebe.[3]

Wenn nun die philosophische Erkenntniß eine über der Erfahrung hinausliegende Hinterlage haben muß, die nicht jene des subjectiven

---

[1] Confess. I, pp. 7 sgg.

[2] O. c. I, p. 600.

[3] Der Nachruf, welchen Mamiani dem verewigten Rosmini widmete, findet sich abgedruckt in Mamiani's Prose letterarie (Florenz, 1867), SS. 169 ff.: Antonio Rosmini. Discorso proemiale letto nell'Accademia di Filosofia Italiana il 9 dicembre 1855.

Digitized by Google

Denkens sein kann, sondern etwas objectiv Wirkliches sein muß, so fragt es sich, wie dieses objectiv Wirkliche, auf dessen Erkenntniß das philosophische Verständniß der erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit gestützt sein soll, im Denken gewonnen werden könne. Hier griff Mamiani's Bekanntwerden mit Gioberti's beiden ersten Werken: Teorica del Sovranaturale und Introduzione entscheidend ein — nur nicht in der Weise, daß Mamiani sofort Gioberti's directer und unmittelbarer Perception des die Existenzen schaffenden Seienden zugestimmt hätte. Eine derartige Perception sei keine Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins und lasse sich auch nicht auf mittelbarem Wege mit zwingender Evidenz ersichtlich machen; und gesetzt, es ließen sich zwingende Beweise aufbringen, so wären sie nur indirecte Erweise und neben der unmittelbaren Anschauung nicht bloß überflüssig, sondern geradezu ungehörig; sie wären eigentlich selber ein Absolutes und das gesuchte Absolute in ihnen enthalten, so daß statt des Einen Absoluten deren zwei vorhanden wären.[1] Gewiß war Gioberti in seinem vollen Rechte, wenn er an der objectiven Realität der Ideen festhielt; er war aber nicht berechtiget, jede Idee für etwas Realstes zu nehmen und mit göttlichen Attributen auszustatten — ein Fehler, dem auch Rosmini zusteuerte, wenn er sein Ens possibile in dessen Grunde mit dem Ens primum verknüpft sein ließ. Rosmini und Gioberti sind darin einig, die Idee des Seienden in allen Ideen als grundhaften Inhalt enthalten sein zu lassen;[2] sie bemerken nicht, daß sie damit dem Pantheismus gewonnenes Spiel einräumen. Mamiani setzt ihre Mißgriffe auf Rechnung eines excessiven Platonismus und erkennt seine Aufgabe in der Reduction der Ideenlehre auf ihre richtigen Gränzen, innerhalb welcher sich die richtige Ausgleichung und Vermittelung des Idealismus mit dem Standpunkte des auf das Erfahrungsbewußtsein gestützten Denkens sich erzielen läßt. Mamiani hält es nicht für richtig, in der den Erfahrungsstandpunkt repräsentirenden aristotelischen Doctrin einfach nur einen Rückgang hinter den Platonismus oder den Umschlag in eine Einseitigkeit entgegengesetzter Art zu erkennen; richtig sei nur so viel, daß die Aristoteliker, welchen die heutigen Experimentalisten und Psychologisten entsprechen, keine vollkommen befriedigende Rechenschaft von den Ideen als nothwendigen

[1] Confess. I, p. 19.
[2] Confess. I, p. 610.

Digitized by Google

und universalen Wahrheiten, d. i. von dem absoluten Objecte unseres Denkens zu geben vermochten. Die Aristoteliker wußten, indem sie alle Erkenntniß nur aus dem Grunde des subjectiven menschlichen Geistes verstehen und erklären wollten, den lebendigen absoluten Wirkungsgrund unserer geistigen zuversichtlichen Überzeugtheit nicht zu entdecken.

Diese Stimmungen waren es, welchen Mamiani in der auf die oben erwähnten beiden Werke Gioberti's folgenden Schrift Sull' ontologia e del metodo Ausdruck gab. Er unterscheidet in derselben eine doppelte Art von Philosophie, die natürliche und die speculative. Die natürliche Philosophie ist jene des gesunden Sinnes, welche auf der gegebenen Erfahrungswirklichkeit fußt und die von derselben gelieferten Daten mit Hilfe der dem menschlichen Geiste zu Gebote stehenden ratiocinativen Denkmittel zurechtzulegen und mit einander zu vermitteln sucht, ohne auf einen letzten erklärenden Grund des Gegebenen und seiner Denknothwendigkeit zurückzugehen. Dieß letztere fällt der speculativen Philosophie zu, welche eine kritische Erkenntnißtheorie zu liefern und die Verification der vom gesunden Denksinne ohne weitere Prüfung anerkannten Principien und Wahrheiten vorzunehmen hat. Beide Arten von Philosophie postuliren einander; wenn einerseits die natürliche Philosophie der speculativen zur Vollendung ihrer selbst bedarf, indem gezeigt werden muß, daß die Natur und der gesunde natürliche Denksinn an der Wahrheit participiren, so sieht sich andererseits die speculative Erkenntniß an die Maximen des gesunden Sinnes als ihren natürlichen Ausgangspunkt angewiesen; auch zweckt alle wissenschaftliche Erkenntniß in letzter Linie auf praktische Ziele ab, welche den instinctiven Antrieben und universellen Bedürfnissen der Menschennatur, den unwandelbaren und unausrottbaren Überzeugungen des menschlichen Gemeinbewußtseins entsprechen müssen. Als Beispiele der natürlichen Philosophie werden von Mamiani die sokratische Philosophie und jene der schottischen Schule angeführt. Die sokratische Philosophie beschränkte sich jedoch auf natürliche Methodenlehre und Moral; die schottische Schule wollte zwar den Gesichtskreis der natürlichen Philosophie erweitern, engte aber alle Forschung in die Gränzen der psychologischen Auffassung ein, läugnete die Möglichkeit einer metaphysischen Erkenntniß, wies die kritische Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens ab, behandelte Psychologie und Moral in empirischer Weise, vervielfältigte so die Erkenntnißprincipien bis zum extremsten Übermaß und erhob den Gemeinsinn zum absoluten Wahrheitskriterium, während er

Digitized by Google

doch nur als Zeugniß und Gegenprobe des durch speculative Forschung ermittelten Wahren zu verwerthen ist.

Zu der Unterscheidung zwischen natürlicher und speculativer Philosophie stehen die beiden nachfolgenden Werke Mamiani's, die Dialoghi und die Confessioni, in unmittelbarer Beziehung; er will in den ersteren die natürliche, in den letzteren die speculative Psychologie exponiren. Von den Dialoghi, eilf an der Zahl, charakterisiren die ersten sechs das allgemeine Wesen der natürlichen Philosophie mit Beziehung auf die Principien und auf die Methode derselben; die letzten fünf Dialoge behandeln die Lehren von Gott, Welt und Vorsehung, vom Guten und von der Seelenunsterblichkeit auf Grund der in den vorausgegangenen Dialogen auseinandergesetzten allgemeinen Unterlagen und Bedingungen einer natürlichen Philosophie. Mamiani veröffentlichte diese Schrift, wie er im Vorworte derselben ausspricht, in der Absicht, eine populäre und für weitere Kreise verständliche Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der Moral und natürlichen Religion zu liefern und so in seiner Weise auf das immer mächtiger sich regende nationale Bewußtsein der Italiener zugleich ermunternd und klärend einzuwirken. Die Beziehung auf die politischen Ziele der Regeneration des nationalen Geistes ist unverkennbar im letzten Dialoge angedeutet, in welchem der als politischer Verbrecher zum Tode verurtheilte Mario Pagano († 1799) in der Nacht vor seiner Hinrichtung nach der Weise des platonischen Phädon mit seinen unglücklichen Schicksalsgenossen[1] über die Unsterblichkeit der Seele sich unterredet. Mamiani selber bezeichnet sein Vorgehen in diesen Dialogen als sokratisches,[2] und die in denselben angewendete Verfahrungsweise als eine nicht bloß durch ihren Zweck, sondern auch durch ihre Resultate gerechtfertigte, indem Glaube, Auctorität, Erfahrung, inductive und conjecturative Kunst unzweifelhaft die Mittel einer soliden Erkenntniß darbieten; Cicero's tusculanische Untersuchungen, seine Schriften de Officiis und de Legibus seien unsterbliche Muster dieser Gattung von Philosophie, nicht zu reden von den platonischen Dialogen, in welchen außer den Mitteln des strengen Gedankens auch alle Reize der Poesie zur Verdeutlichung der Lehre von den Ideen aufgeboten werden. Übrigens liegt es Mamiani

[1] Vgl. über Pagano und seine Schicksalsgenossen und insgemein über die mit der Contrerevolution in Neapel 1799 verbundenen Vorgänge: Cantù, Storia degli Italiani (Turin, 1856), V, pp. 362 sgg.

[2] Confess. I, p. 29.

Digitized by Google

ferne, sein Buch mit den platonischen Dialogen vergleichen zu wollen; er wünscht indeß, daß die Italiener, welche in den Gärten der Akademie sich ergehen und die platonische Ideenlehre nach deren wesentlichem Inhalte sich aneignen wollen, niemals übersehen mögen, daß für Plato Philosophiren zugleich wissenschaftliche und künstlerische Beschäftigung war und die höchste Poesie in Wahrheit nichts Anderes als populäre Metaphysik sei.

III.

Mamiani's Erklärungen über das Wesen der Idee führen uns in sein Hauptwerk hinüber, in welchem er seine speculative, d. i. aus höchsten Principien begründete Philosophie darlegen will. Nach platonischer Auffassung ist die Idee das Absolute, soweit dasselbe erscheint und dem menschlichen Intellecte sich anzeigt oder significirt.[1] Demzufolge wären die particulären Ideen das Absolute selber, sofern es sich der menschlichen Intelligenz unter einer particulären Determination significirt. In dieser Auffassung der Idee treten Object und Manifestationsmodus des Objectes auseinander; die speciellen Ideen sind Anschauungen der Einen unendlichen Idee unter einer determinirten Form oder Wahrnehmungen der unter Einem dieselbigen und diversen Significirung des Absoluten.[2] Da es sich bloß um intellectiv percipirbare Significirungen handelt, so kann von einer Perception des absoluten Seins als solchen, von einem directen Einblicke in seine Thätigkeit und in sein Schaffen keine Rede sein; alle auf das substanzielle Sein und die Thätigkeit des Absoluten bezüglichen Notionen erhalten eine klare und positive Bedeutung einzig in Folge der primären Attinenz, welche die in diesen Concepten ausgedrückten abstracten und universalen Repräsentationen mit unserem Percipiren und Wahrnehmen der Dinge verknüpft. Unser Percipiren und Wahrnehmen dringt auch in das Innere der Dinge nicht ein; der Intellect einiget sich mit denselben nur in der Form einer einfachen Contiguität und marginalen Adhäsion. Das Innere der Dinge ist eben nur das Absolute selber von Seite

[1] Confess. I, p. 70.

[2] Intuire le idee speciali è sempre uno scorgere sotto forma determinata la stessa idea infinita, o vogliam dire la stessa ed insieme diversa significazione dell' Assoluto; il che ci mostra immediamente la infinità dell' Assoluto medesimo; e ciò si prova in maniera così semplice come evidente, sebbene io non l' abbia trovata nei libri de' metafisici. O. c. I, p. 71.

Digitized by Google

seiner unendlich variablen Diversität im Unterschiede von seiner unendlichen Identität mit sich selber, kraft welcher es sich als ein von den Dingen unterschiedenes Seiendes über den Dingen behauptet. Das Innere der Dinge sind die Ideen, oder jenes Verum, welchem die Außenseite des Dinges als Factum entspricht. Die Idee des Dinges ist mit dem An-sich-sein des Dinges identisch; dieses An-sich aber entzieht sich unserem Anblicke und macht sich uns bloß durch Andeutungen seiner selbst vernehmbar, mittelst welcher es uns in Bezug auf seine metaphysischen Attributionen und deren individuirten Ausdruck in der Diversität seines Seins von der absoluten Dieselbigkeit intellectiv faßbar wird.[1] Die Intellection selber ist ein Erkennen im Lichte der ewigen Wahrheit, welches die aus Anlaß der Perception in unser Denken eintretende abstracte und generelle Notion des percipirten Dinges zu ihrem Objecte hat. Die abstracte Notion kann nicht durch eine geistige Thätigkeit zu Stande kommen; wäre sie aus der sinnlichen Vorstellung hervorgezogen, so müßte ihr etwas von der Form derselben anhaften, während sie doch ihrer Natur nach etwas von der sinnlichen Vorstellung durchaus Verschiedenes ist. Sie ist einfach nur die in's menschliche Denken hineinleuchtende Idee des percipirten Dinges, welche als die Wahrheit des Dinges in Gott, der absoluten Wahrheit und dem unendlichen Continens aller nothwendigen und ewigen Wahrheiten enthalten ist. Demzufolge ist es Gott selber oder das ewige und absolute Object, welches sich durch die Idee unserem Denken significirt; die Idee ist die absolute Intelligibilität dieses Objectes, soweit wir es innerhalb der Begränzung dieser geistigen Fähigkeiten erfassen können. In der Idee wird nicht das absolute Object selber oder sein Wirken, sondern bloß der geistige Abdruck desselben in unserem Denken percipirt. Allerdings greifen unsere Intellectionen über diesen

[1] Un paragone per avventura men disacconcio a ritrarre al vero l'atto nostro d'intellezione sarebbe fornito dalla veduta di quei cristalli purissimi e perfettamente diafani, dentro de' quali sono inserite foglie, animaluzzi, polvere d'oro e simili gentilezze. Tu scorgi uno per uno gli oggetti e con la distesa del guardo visiti e giri tutto l'interno del vetro, ma non percepisci direttamente nessuna di quelle cose; ne godi l'immagine, ma non ne penetri la sostanza, e quello che sai di loro natura è notizia di altronde accattata. Anzi gli stessi colori e l'altre forme visuali sebbene rispondono a capello a certe qualità e disposizioni concrete dell'oggetto illuminato, pure si appalesano secondo le leggi del riflettere e del rifrangere della luce e secondo la costruttura dell'organo e l'apprensione del senso. O. c. I, p. 78.

Digitized by Google

geistigen Abdruck hinaus unmittelbar auch auf das absolute Object selber zurück zufolge der Attinenz dessen, was in der Idee unmittelbar sich repräsentirt, zum absoluten unendlichen Continens aller Ideen. Es war aber ein Fehler Gioberti's, dieses Hinausgreifen in einen Perceptionsact zu verwandeln, während umgekehrt die Metaphysik Rosmini's, der die Idee ausschließlich auf ihre repräsentative Bedeutung beschränkt, an Hunger und Durst nach der Realität erstarb. Rosmini meinte wol mit Hilfe seiner angebornen Seinsidee die Existenz der außer dem denkenden Subjecte seienden Dinge als eine nach Vornahme aller Abstractionen übrig bleibende Qualität derselben erweisen zu können. Er übersah, daß die Existenz in den concreten Dingen keine Qualität sei, und demzufolge auch nicht als letztes Ergebniß der das concrete Ding betreffenden Abstractionen zum Vorschein kommen könne.[1] Rosmini's Berufung auf die Thatsache, daß die Sensation an sich blind sei und das Essere proprio des percipirten Dinges nicht auffasse, gehört nicht zur Sache; die Frage ist, ob ein Bemerken und Erkennen unseres Geistes ohne Interposition eines nicht sensiblen Elementes möglich sei, und diese Frage ist zu bejahen. Es ist dem menschlichen Geiste unmöglich, einen durch äußere Einwirkung hervorgerufenen Leidenszustand der Seele nicht zu bemerken. Diese Wahrnehmung schließt jene des den Zustand hervorrufenden Actes in sich, einen Act bemerken heißt aber seine Inhärenz von dem Subjecte, von welchem er ausgeht, unterscheiden. Also erreicht unbeschadet dessen, daß die Seele nicht aus sich herausgehen kann, doch der geistige Blick derselben das außer ihr befindliche Ding, wenn er auch den Terminus extremus der Inhärenz nicht überschreitet. Dieser rein natürliche Vorgang, welcher sich so zu sagen von selber versteht und von jedermann bemerkt wird, macht jeden speculativen Beweis der Existenz von Körpern und deren Individuation überflüssig; während umgekehrt bei Läugnung dieses unmittelbaren natürlichen Sehens der Seele kein ausreichender speculativer Beweis für die Existenz der Sinnenwelt und deren individuirte Gestaltungen aufzubringen ist. Gioberti greift, das Nächstliegende und so rein Natürliche übersehend, in die allerweitesten Fernen und substituirt dem natürlichen Sehen der Seele eine unerweisliche und denkwidrige Anschauung des creativen göttlichen Actes. Selbst Reid kann, nachdem er alles zwischen die Seele und die wahrzunehmenden äußeren Dinge

[1] Confess. I, p. 155.

Digitized by Google

ungerechtfertiget eingeschobene Mittlere beseitiget hat, nicht umhin, einen natürlichen Glauben an die Existenz der Dinge als Deus ex machina eintreten zu lassen. Allerdings affirmirt der Geist durch ein besonderes Urtheil vor sich selbst das Vorhandensein und die Einwirkung äußerer Potenzen; dieses Urtheil würde aber nicht statthaben, wenn der Geist nicht schon im Voraus die Verbindung und wechselseitige Durchdringung jener Acte, welche die natürliche Synthesis constituiren (Leiden, Thun), bemerkt hätte.

IV.

Auf Grund des Gesagten wird verständlich, was Mamiani meint, wenn er dafürhält, daß auf Grund einer genauen Ermittelung und Abgränzung der Functionen des Intendere und Percepire eine definitive Ausgleichung des Platonismus und Aristotelismus sich werde zu Stande bringen lassen.[1] Der Sinn seiner Meinung ist, daß das menschliche Erfahrungsbewußtsein ein angestammtes unaufhebliches Wahrheitsrecht habe, welches aber in das Licht der göttlichen Ideen emporgehoben werden müsse; in dieses Licht emporgehoben erscheinen die perceptiblen kosmischen Dinge als die Actuationen ewiger Gedanken, in welchen Gott die unbegränzte Reihe des außer ihm möglichen Endlichen denkt. Das Vorhandensein dieser Actuationen ist eine Thatsächlichkeit, deren Denknothwendigkeit aus der Idee des Absoluten resultirt, so daß, wie das Wesen der Dinge in den durch sie ausgedrückten göttlichen Gedanken, so das Sein der Dinge aus der denknothwendigen Beziehung des göttlichen Seins auf dieselben sich aufhellt.

Die Absicht einer Ineinsbildung des Platonismus mit dem Aristotelismus resultirt bereits aus dem Begriffe, welchen Mamiani vom menschlichen Geiste aufstellt.[2] Der allgemeine Begriff des menschlichen Geistes ist jener des seelischen Wahrnehmungsvermögens, welches in Intuition und Reflexion sich äußert; der Geist heißt Intellect, so weit er speciell befähiget ist, die Ideen zu verstehen und deren Verknüpfung mit dem Absoluten zu apprehendiren. Wie verschieden aber auch die Objecte der seelischen Advertenz sind, je nachdem diese den Ideen und deren Verknüpfung oder den Sensationen und deren Erregungsursachen zugewendet ist, so ist es doch die Eine und selbe

[1] Confess. I, p. 148.

[2] Confess. I, p. 149.

Digitized by Google

intelligente Kraft, welche nach der einen wie nach der anderen Richtung sich bethätiget. Wir sehen hier den von Rosmini und Gioberti gemeinsam festgehaltenen Begriff des seelischen Ich als einer sensitiven Potenz höheren Ranges in jenen eines Denkwesens umgesetzt, und dem idealistischen Sensismus Beider einen antisensistischen Intellectualismus substituirt, der, auf ein Eindringen in das Innere der Dinge verzichtend, einzig nur auf die Gewinnung der begrifflichen Fassungsformen der Dinge ausgeht. Weder Rosmini noch Gioberti hatten den speculativen Begriff der Idee als einer von der begrifflichen Auffassung der Dinge specifisch unterschiedenen centralen geistigen Fassung des in der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit Gegebenen; sie strebten indeß das in der Erfahrung Gegebene ganz und vollkommen einem allumfassenden Gedanken einzuordnen, und ihr gesammtes philosophisches Concept auf den Seinsgedanken als absolutes Unificationsprincip zu stützen. Nicht so Mamiani, welchem das Seiende als solches in die zwei von einander geschiedenen Hälften der idealen und empirischen Seinswirklichkeit auseinanderfällt; er beseitigte hiermit wol die pseudophilosophische Fusion eines abstract formalistischen Verstandesdenkens mit dem speculativen Vernunftdenken, aber nur zu dem Ende, um den empiristischen Verstand und die intuitive Vernunftanschauung als zwei differente Perceptionsformen, jede derselben mit einem anderen geistigen Perceptionsgebiet (ideale, empirische Welt) auseinandertreten zu lassen. Der empirische Weltverstand befaßt sich mit der natürlichen Wirklichkeit, die speculative Vernunft ist dem Reiche der reinen Intelligibilien zugewendet. Mamiani läßt zwar beide Erkenntnißweisen und Erkenntnißobjecte nicht absolut auseinanderfallen, hebt vielmehr ausdrücklich die zwischen beiden Erkenntnißweisen und Erkenntnißobjecten statthabende Wechselbeziehung hervor; er bringt es aber zu keiner Ineinsbildung beider, die doch nur dadurch zu bewerkstelligen wäre, daß die niedere Erkenntnißform in die höhere hineingenommen wird und mit derselben sich vollkommen durchdringt. Allerdings mochte er in den speculativen Denkversuchen seiner beiden Vorgänger eine dringende Abmahnung von einem derartigen Vorgehen erkennen; und in der That ist eine harmonische Ineinsbildung von Verstand und Vernunft und der beiden specifisch entsprechenden Erkenntnißobjecte nur unter Voraussetzung einer wahrhaft concreten Auffassung der Dinge, um welche Gioberti sich vergeblich mühte, zu erreichen. Mamiani fühlte kein Bedürfniß nach einer speculativen Concretisirung des in der doppelten geistigen Erfahrung gegebenen

Digitized by Google

Erkenntnißstoffes, da ihm das Concrete unmittelbar schon in den Componenten der empirischen und idealen Wirklichkeit gegeben war; der speculative Formbegriff, das Vehikel der speculativen Concretisirung des vom Erfahrungsbewußtsein gelieferten Erkenntnißstoffes, wurde von ihm als überflüssige Fiction einfach bei Seite gelassen. Daraus erklärt sich auch, daß ihm das Menschenwesen, das dem philosophischen Selbstdenken zunächst und unmittelbar sich darbietende Prototyp aller lebendigen Concretion, in dieser seiner Eigenheit unverständlich blieb; er faßte den Menschen nicht als lebendige Ineinsbildung von Geistigem und Sinnlichem, die sinnliche Leiblichkeit hatte für ihn einzig die Bedeutung eines Organs und Vehikels der sinnlichen Apperception, das Wesen des Menschen beschränkte sich ihm auf die unabhängig vom Leibe bestehende denkhafte Innerlichkeit des Menschen.[1] Er kennt daher auch keine Anthropologie als philosophische Doctrin; die Psychologie erschöpft ihm den Vollinhalt der philosophischen Lehre vom Menschen, und die Lehre vom Menschen als psychischem Einzelwesen ist ihm ihrerseits wieder nur Einleitung in die Lehre von den allgemeinen Beziehungen des menschlichen Weltdaseins.

Mamiani läßt das Wesen der cognoscitiven Thätigkeit der menschlichen Seele im Percipiren bestehen;[2] die Seele nimmt ihre Affectionen wahr und schaut mittelst der ihr eignenden intellectiven Kraft die Acte der auf sie einwirkenden äußeren Potenzen, so wie die Verknüpfung der Acte mit ihren selbsteigenen Leidenszuständen. Diese an die äußeren Objecte gebundenen Perceptionen, so wie die an die selbsteigene Subjectivität gebundenen Volitionen bieten sich durch sich selbst als die ersten Synthesen dar, in welchen die Seele in natürlicher Weise die Functionen des Vergleichens, Abstrahirens und Urtheilens ausübt. Sie kann als denkende nicht umhin zu erkennen, daß die volitiven Acte so wie das Percipiren und Reflectiren dem stets mit sich selbst identischen und unwandelbaren Ich angehören; sie kann ferner nicht umhin, die innigste Verknüpfung bestimmter Sensationen mit bestimmten Acten äußerer Potenzen wahrzunehmen und von anderen Verknüpfungen zu

[1] Mamiani's Definition des Menschen lautet: L'uomo è spirito libero e ragionevole, provveduto di organi e il quale opera il fine suo in infinito. (Vgl. La filosofia delle scuole italiane, Vol. XXVI, p. 177.)

[2] Confess. I, p. 150. — Vgl. Turbiglio, die Theorie der Perception des Grafen Mamiani (abgedruckt in der Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik. Neue Folge, Bd. LXIV, SS. 161—200).

Digitized by Google

unterscheiden; es bilden sich da bestimmte Gruppen und Einheiten von Phänomenen ohne causalen Einfluß irgend einer Idee oder irgend eines Urtheiles; die Seele verhält sich hier einfach wahrnehmend, diese Wahrnehmung ist aber geistiger, nicht sinnlicher Art.[1] Mamiani erläutert dieß durch die von einer triangulären Figur oder einer Elfenbeinkugel hergenommenen Beispiele; wir verhalten uns in der Apprehension der diese Gebilde constituirenden Elemente nicht erzeugend, sondern einfach nur wahrnehmend; kein Urtheil, keine allgemeine Idee vermittelt die Zusammenfügung der Elemente einer bestimmten sinnlichen Erscheinung, sie ist für uns einfach etwas Gegebenes, das wir in seiner Ganzheit durch einen natürlichen Geistesblick auffassen, bevor noch der Geist auf den Unterschied zwischen Generellem und Particulärem aufmerksam geworden ist. Es handelt sich hier lediglich um Erkenntniß des Individuellen, welche keine Beimischung oder Ingerenz abstracter Allgemeinheiten verträgt; die Versuche einer solchen Beimischung in der Erklärung der primitiven natürlichen Synthesen gestalten sich einzig zu Hindernissen, die unbefangene Erkenntniß des Singulären als solchen in ihrer Möglichkeit zu begreifen.

Zu diesen Beirrungen unbefangener Einsicht rechnet Mamiani die Untersuchungen der mittelalterlichen Scholastik über das universelle Wirkungsprincip der Individuation. Es gibt in der geschaffenen Welt keine universalen Naturen, weder als Subjecte unbegränzt vieler Modificationen, noch als Wirkungsursachen einer ganzen Species von Wirkungen, wie Aristoteles sich die Potenz des Mobile primum, Plato die Weltseele sich dachte, und Averroes den Intellectus agens sich gedacht haben soll. Das Universale ist sonach nur als Allgemeinbegriff im menschlichen Denken vorhanden, und tritt in dasselbe, wie bereits bemerkt, als eine unmittelbare Vernunftanschauung im Lichte der ewigen Wahrheit ein. Nicht bloß die Ideen der Genera und Species, sondern die Ideen aller besonderen Dinge weisen auf ein der intelligiblen Wirklichkeit angehöriges Object von universeller Wirkungskraft hin. Die durch göttliche Efficienz producirte intelligible Wirklichkeit

[1] Lungo errore è stato quello di credere che i fatti dello spirito dovessero tutti partecipare del senso, e perciò la mente non avesse a farsi consapevole d' altra forma e stato dell' anima, fuorchè delle passioni e affezioni sue sensitive. Onde poi succedeva che il Kant negò a dirittura la intuizione immediata delle sostanze e delle cause e credè di ben supplire coi suoi concetti rappresentativi. L. c.

Digitized by Google

enthält unterschiedlos die Wirkungsgründe alles dessen, was in der empirischen Wirklichkeit sich findet, des Größten bis zum Kleinsten und Unbedeutendsten, des substantiellen und accidentellen Seins, der generischen und specifischen Allgemeinheiten, sowie des unter dieselben befaßten singulären Seins. Die göttliche Ideenwelt ist der in seine Elemente auseinandergelegte geistige Werdeproceß der Dinge im göttlichen Denken; jedem einzelnen Dinge entspricht ein gottgedachtes Urbild, ein göttlicher Gedanke, welcher alle denkbaren logisch-metaphysischen Bestimmtheiten des Dinges in sich faßt. Jedes der empirischen Wirklichkeit angehörige Ding existirt in der Ideenwelt als ein gottgedachtes Factibile; die göttliche Ideenwelt umfaßt aber nicht bloß die Urbilder der actuirten Factibilia, sondern auch jene der bloß möglichen, sie ist der Inbegriff alles dessen, was virtuell in der unbegränzten göttlichen Wirkungsfähigkeit existirt. Von dieser unbegränzten göttlichen Wirkungsfähigkeit zeigt sich der menschliche Geist berührt, so oft er eine der empirischen Welt angehörige Singularität in das Licht des Allgemeingedankens erhebt; er schaut sie da nach ihrer ewigen gottgedachten Bestimmtheit an, wie er sie in der rein natürlichen Apprehension unter ihrer zeitlich-empirischen Erscheinung anschaut. Die geistige Erhebung in das Reich der Intelligibilien ist nach dieser Auffassung und Darlegung der Einblick in ein Reich unbegränzter Vielheit der logisch-metaphysischen Bestimmtheiten aller wirklichen und möglichen Dinge in deren unbegränzter Variabilität; das in dieser unendlichen Vielheit kundwerdende unendliche Eine ist einzig Gott selber. Auf diese Unification des Gesammtinhaltes der menschlichen Erfahrungserkenntniß in einer denselben virtuell in sich fassenden höchsten Idee hat man sonach zu verzichten; an die Stelle der göttlichen Weltidee als höchster Idee alles endlichen geschöpflichen Seins tritt hier eine höchste Realität oder Res summa als denknothwendige Voraussetzung und erklärende Ursache der in der kosmischen Wirklichkeit gegebenen Vielheit der Dinge. So schlägt der logisch-metaphysische und der biologisch-dynamistische Idealismus eines Rosmini und Gioberti in einen antispeculativen Realismus um, welcher unmittelbar die unendliche Wirkungskraft Gottes zum Erklärungsprincip des geschöpflichen Weltdaseins macht. Dieser antispeculative Realismus hat jedoch gleich Rosmini's und Gioberti's Denksystemen einen wesentlich ontologistischen Charakter, sofern er auf die denknothwendige aprioriische Wahrheit und Gewißheit des absoluten göttlichen Seins gestützt ist. Mamiani greift hier auf Anselm's ontologischen Gottesbeweis zurück, dessen von Anselm

Digitized by Google

selbst nicht vollkommen erfaßte philosophische Bedeutung zu entwickeln und an's Licht zu stellen Mamiani als seine Aufgabe erachtet.[1]

V.

Mamiani hält seine Auffassung der intelligiblen Welt für die sicherste und wirksamste Abwehr einer pantheistischen Fusion des göttlichen und weltlichen Seins. Alle Ideen sind zufolge der in ihnen beschlossenen unendlich variablen Denkmöglichkeiten derart über den Bereich der endlichen concreten Dinge und ihrer individuellen Bestimmtheiten hinausgehoben, daß das bei ihnen allein stehen bleibende Denken niemals an das in der Erfahrung gegebene Wirkliche herankommen würde.[2] In der Apprehension der intelligiblen Wirklichkeit ist das Denken in die ewigen Gründe der gegebenen endlichen Wirklichkeit vertieft und der unendlichen Efficienz des Absoluten zugewendet, dessen Unendlichkeit seinem Begriffe nach das Verschmelzen mit dem Endlichen zu einer substantiellen Identität ausschließt. Allerdings bestehen innigste Beziehungen zwischen dem Endlichen und Unendlichen; sie dürfen aber nicht nach Art der zwischen den endlichen Dingen bestehenden Beziehungen aufgefaßt werden, wie es von Seite der Pantheisten geschieht, die eben deßhalb den mysteriösen Charakter des Schöpfungswerkes nicht zu würdigen verstehen. Die Verbindungen der geschöpflichen Dinge unter einander lassen sich unter drei Kategorien subsumiren: Verhältniß zwischen Substanz und Modus, Agens und Actus, Ursache und consubstantiale Wirkung; die Verbindung des Schöpfungsactes mit den geschaffenen Dingen fällt unter keine dieser drei Kategorien. Dieselbe ist so mysteriös, aber auch so durchdringend, wie es eine Verbindung sein muß, durch welche die Welt mit der absoluten Ursache ihres Seins und Bestehens verknüpft ist.

Das Band zwischen Schöpfer und Geschöpf ist ein denknothwendiges, d. h. es ist undenkbar, daß Gott nicht schaffe, obwohl andererseits die Entstehung des Geschaffenen in und mit der Zeit denknothwendig ist.[3] Gioberti, welcher die metaphysische Nothwendigkeit der Schöpfung als Correlat Gottes nicht zugeben wollte, sah sich zu der

---

[1] Die hierauf bezüglichen Ausführungen Mamiani's sind wiedergegeben in unserer Abhandlung: Kant in Italien, SS. 61—64.

[2] Confess. I. pp. 461 sgg.

[3] Confess. I, pp. 466 sgg.

Digitized by Google

Behauptung gedrängt, daß die Schöpfung weder a priori noch a posteriori beweisbar sei. Er setzte die denknothwendige Wahrheit der Existenz einer Schöpfung in eine geistige Anschauung der Facticität des göttlichen Schaffens um, und vindicirte dem menschlichen Geiste einen Perceptionsact, in welchem unter Einem Ewiges und Zeitliches, Unendliches und Endliches, Gott und Welt, und überdieß auch noch das lebendige Band zwischen Beiden percipirt werden sollte. Damit wäre die Metaphysik, statt auf ein absolutes, universales und unwiderlegliches Princip, auf eine bestimmte Art von Intuition und Perception gestützt, welche nur irgend ein Factum unseres Geistes sein könnte. Die Metaphysik als aprioriſch begründete Wissenschaft kann indeß nur von denknothwendigen Wahrheiten ausgehen. Demzufolge muß auch der Schöpfungsgedanke als aprioriſch begriffene Wahrheit auf eine denknothwendige Wahrheit gestützt sein, und dieß ist die unendliche Güte Gottes, deren Begriff sich selber aufheben würde, wenn Gott nicht wirklich schaffen wollte. Dieser Wille muß in Gott als ein ewiger vorhanden sein, während umgekehrt der denknothwendige Begriff der Endlichkeit des Geschaffenen einen Anfang derselben in der Zeit involvirt, trotzdem daß Plato, Aristoteles und das gesammte Alterthum das Gegentheil annahmen und Kant die philosophische Erweisung eines zeitlichen Weltanfanges für unmöglich hielt. Mit der Zeitlichkeit des Weltanfanges hängt die Entstehung der Welt aus Nichts denknothwendig zusammen.

Die Welt wäre nicht das Werk einer unendlichen Güte, wenn sie nicht aus Nichts hervorgebracht wäre; die aus Nichts hervorgebrachte Welt kann nicht seit ewig existiren, weil das mit dem Ewigsein verbundene Nothwendigsein das Schaffen aus freiester Güte nicht zu seinem Rechte kommen läßt. Die mit der zeitlichen Aufeinanderfolge des mundanen Geschehens verbundenen Mutationen schließen eine Negation der mit dem Ewigsein verbundenen Immutabilität in sich. In der zählbaren Reihe der Mutationen muß eine die erste sein, welcher keine andere vorausgeht;[1] ein aller Mutation vorausgegangenes

[1] Objettano alcuni, e l'Hegel fra gli altri, che nella serie delle successioni mai non si perviene alla prima nè coi numeri nè con la immaginazione; e che sempre incontrasi una durata nè finita nè infinita. Ciò vuol dire, che la durata la quale e noi sembra che sopravanzi le durazioni parziali e finite delle cose non è dal mondo e non gli appartiene ed ella non riceve in sè proprio la serie numerabile dei momenti del tempo. O. c. I, p. 499.

Digitized by Google

Weltdaſein ſchließt einen Widerſpruch in ſich.[1] Der Grund der Dauer und des Beſtandes der in ihren Erſcheinungen veränderlichen Welt liegt außer und über den Weltdingen; die das Nacheinander der Mutationen umſchließende continuirliche Dauer concretiſirt ſich in der perennen und inalterablen Exiſtenz des creativen Actes.[2]

VI.

Das göttliche Schaffen iſt ein überzeitlicher continuirlicher Act, welcher alle discreten geſchöpflichen Exiſtenzen umſchließt,[3] und eine continuirliche Erneuerung ihres Seins involvirt; es bedeutet in ſeiner continuirlichen Dauer die Immanenz Gottes in der Welt. Aus der denkenden Betrachtung der durch dieſe Immanenz begründeten Wechſelbeziehung zwiſchen Endlichem und Unendlichem reſultirt die aprioriſche Wiſſenſchaft der Natur,[4] welche drei Hauptdoctrinen in ſich faßt: Die begriffliche Abſcheidung des Endlichen vom Unendlichen, das Verhältniß des exiſtenten Endlichen zum göttlichen Denken und zur göttlichen Macht, die fortſchreitend ſich verwirklichende Einigung des Endlichen mit dem Unendlichen.

a) Die begriffliche Abſcheidung des Endlichen vom Unendlichen betreffend[5] ſteht vor Allem feſt, daß das Endliche in ſeinem Gegen-

[1] La sostanza del mondo o cominciò con quella primissima mutazione, ovvero l'antecedette. Nell'un supposto, il mondo ebbe principio; nell'altro dico parimente che l'ebbe. Per fermo, lo stato della sostanza e il modo suo di essere anteriore a tutte le mutazioni non potè, secondo il supposto, avere durazione nè infinita nè finita. Non potè il primo, perchè è contradittorio aggiungere una quantità infinita ad una serie finita e dare termine a ciò che non connobbe principio. Non potè il secondo, perchè affermandosi quello o quel modo non avere avuto cominciamento si nega essere un finito a rispetto della durata. O. c. I, p. 498.

[2] Come tutti gli enti finiti e creati dipendono da quell'atto e gli sono congiunti per legame di causalità, così eziandio la durata loro si riferisce naturalmente ad esso atto creativo. Imperocchè ad ogni momento del loro esistere è simultanea l'efficacia e la persistenza di quello; e intanto prolungano la propria esistenza in quanto in ogni attimo esso li mantiene e sostiene. Il tutto adunque del tempo e la fuga intera dei secoli risulta di una serie di mutazioni e di permanenze con riferimento continuo alla eternità immobile e indefettibile di quell'atto per cui sussistono e da cui ricevono i limiti della propria esistenza. O. c. I, p. 500.

[3] Confess. I, p. 515.

[4] O. c. II, pp. 14 sgg.

[5] O. c. II, pp. 34 sgg.

Digitized by Google

satze zum Einen Unendlichen ein vielfaches, in sich getheiltes und diverses sein müsse. Demzufolge kann ihm Homogeneität, Ähnlichkeit und Übereinstimmung nur durch eine außer ihm gelegene Causalität, jene nämlich des Unendlichen, zu Theil werden. Obschon die Vorstellung eines ursprünglichen Chaos eine bloße Denkabstraction ist, indem das Endliche in seiner Entstehung aus dem Nichts auch nicht einen einzigen Moment sich selbst allein völlig überlassen blieb, sind doch die Anfänge des Universums als eine ursprüngliche Alienation desselben von Gott zu betrachten, wie denn insgemein das Endliche selbst mit göttlicher Unterstützung seine selbsteigene Limitation und Impotenz nur allmälig und stufenweise überwindet. Das uranfänglich in der Schöpfung Gesetzte sind die monadischen Singularitäten, welche jedwede dem geschöpflichen Dasein von Natur aus immanente Allgemeinheit ausschließen, mag diese in aristotelischer Weise als Ὕλη oder mit Plato als Weltseele oder wie sonst immer gedacht werden. Es gibt keine andere Allgemeinheit in der Natur, als jene der coordinirten Conspiration der einzelnen Theile derselben zur fortschrittweisen Erwirkung der letzten und höchsten Ziele der Schöpfung. Die scholastische Annahme eines Universale in re oder von der natürlichen Wirklichkeit immanenten Ideen zerstört oder schwächt die Bedeutung des Singulären und Individuellen, und verwandelt es in eine vorübergehende Erscheinung; alle Universalien sind ante rem, alle Ideen a priori. Die particulären Componenten der geschöpflichen Daseinswirklichkeit, welche in ihrem Zusammensein das getheilte, vielfältige Sein des Endlichen darstellen, können nicht selber wieder theilbar sein, weil in ihnen sonst das Unendliche, welches durch ihren Begriff ausgeschlossen ist, auf irgend eine Weise enthalten wäre. Daraus folgt, daß die Körper weder actuell, noch auch nur potentiell in's Unendliche theilbar seien; letzteres im besonderen darum nicht, weil eine Potentialität, die gar nicht actuell werden kann, sich selbst aufhebt. Jedes körperliche Element ist sonach einfach (nicht zusammengesetzt), und als solches unausgedehnt. Mamiani adoptirt somit im Allgemeinen den Leibniz'schen Monadismus, erklärt sich jedoch gegen das Leibniz'sche Principium indiscernibilium,[1] so wie gegen die absolute wechselseitige Incompenetrabilität des endlichen Seienden.[2] Allerdings sei die absolute Compenetrabilität aus meta-

[1] O. c. II, pp. 46 sg.

[2] Tra le sostanze reali finite come appariva impossibile al Leibnizio qualunque congiungimento effettivo ossia qualunque parziale compenetrazione?

Digitized by Google

physischen Gründen zu verwerfen, da sie mit dem Begriffe des Endlichen als disgregirter Vielheit sich nicht vereinbaren lasse. Hiedurch sei aber eine relative Compenetration nicht ausgeschlossen, ohne welche sich das mundane Geschehen nicht erklären ließe. Die Monaden müssen sich, soll es zu Formationen und Entwickelungsprocessen der kosmischen Realitäten kommen, auf irgend eine Weise zusammenfügen und Verbindungen unter einander eingehen, welche eine active und passive Reciprocität derselben unter einander involviren; diese Reciprocität läßt nach Verschiedenheit der Monaden verschiedene Grade relativer und theilweiser Unification derselben zu. In Folge solcher Verbindungen kann ein Endliches die Acte der Potenzen anderer endlicher Seiender veranlassen; es kann ferner im Zusammenwirken mit ähnlichen Seienden und durch Participation an den Acten diverser Seiender seine eigene Wirksamkeit erweitern und verändern; es kann endlich untergeordnete Seiende sich als Instrumente seiner Wirksamkeit coordiniren. Dieß sind die drei Hauptarten der Erweiterung der Existenz eines einzelnen endlichen Seienden durch Vermittelung anderer Seiender. Es ist aber noch ein anderer Modus der Überwindung der Insufficienz eines endlichen Seienden möglich, und dieser besteht darin, daß ähnliche und diverse Seiende in einer Weise zusammengeordnet werden, aus welcher ein complexives und terminatives Factum resultirt, zu dessen Erwirkung alle anderen Facta conspiriren. Indeß setzt das innerste Wesen der Endlichkeit dem Streben der endlichen Seienden nach Kraftentfaltung und Kraftentwickelung unübersteigliche Gränzen. Das Excitirtwerden eines Seienden durch andere Seiende bringt ersteres in Abhängigkeit von den letzteren und modificirt die Thätigkeit desselben. Das Zu-

---

Certo, fra l' assoluta identità e l' assoluta diversità, tra l' uno e il più nessuna cosa tramezza. Ma nei finiti v' à l' esterno e l' interno, e cioè a dire che oltre al subbjetto intimo v' ànno gli atti, i modi e le accidenze; e non è punto contradittorio che due sostanze poste in certa mutua condizione di essere sieno un molteplice quanto alla diversità del subbjetto loro incomunicabile e sieno parzialmente uno quanto alla compenetrazione di certi atti; nè dimenticandoci mai che questa espressione „parziale penetrazione" è al tutto metaforica e vuole da ultimo significare l' attinenza reale e reciproca dell' azione e passione fra due sostanze, escluso qualunque intermezzo. Una cosa è per sè patente e non può cadere in controversia, e cioè che mentre Leibnizio affermava la solitaria vita delle sue monadi, cento minimi atti di forze esterne lo penetravano; onde egli veniva costretto a negare da mane a sera il suo senso intimo e la evidenza intuitiva. O. c. II, p. 50.

Digitized by Google

sammenwirken ähnlicher Seiender vermehrt bloß die Quantität der Wirkung, erzeugt aber keine neue Qualität derselben; und tritt nicht ein Diverses und Entgegengesetztes mitwirkend ein, so erlahmt die Cooperation und sinkt rasch zu völliger Unthätigkeit herab (z. B. wenn bloß Attraction ohne Gegenwirkung statt hätte). Die Participation am Diversen kann eine gewisse Gränze nicht überschreiten, das Ähnliche nicht ein vollkommenes Ähnliches erzeugen. Das Wirken eines Seienden auf untergeordnete Seiende, um sie in werkzeugliche Existenzen zu verwandeln, involvirt eine geordnete Reihe von Acten, welche sich, sofern die untergeordneten Seienden nicht rationale und moralische Subjecte sind, ohne Eingreifen eines überweltlichen Principes nicht begreifen lassen. Die organisatorische Thätigkeit in der Natur ist somit unmittelbar auf die Allmacht des creativen Actes als Princip zurückzuleiten.

VII.

b) Das Wirken der göttlichen Ordnermacht ist durch die Beschaffenheit des Endlichen bedingt. In der unermeßlichen Vielheit der geschöpflichen Dinge kommt Ähnlichkeit, Diversität, Varietät und Gegensatz vor. Diversität bedeutet specifische Verschiedenheit, Varietät individuelle Verschiedenheit innerhalb derselben Species. Die Gegensätzlichkeit ist dreifach: metaphysische, moralische, physische Gegensätzlichkeit. Die metaphysische Gegensätzlichkeit bezieht sich auf den Gegensatz zwischen Unendlichem und Endlichem, auf welchen auch die Gegensätze zwischen Ja und Nein, Sein und Nichts, Sein und Privation, Gut und Bös, Schön und Häßlich, Wahr und Falsch zurückzuführen sind. Die moralische Gegensätzlichkeit reducirt sich dem Gesagten zufolge auf die metaphysische. Die physische Gegensätzlichkeit resultirt aus einer speciellen Mischung von Ähnlichem und Diversem; das völlig Diverse erzeugt keinen Gegensatz. Die gegensätzlichen natürlichen Kräfte haben jederzeit eine generisch identische aber conträr determinirte Action.

Das Endliche als solches tritt, so weit nicht das Unendliche in die Gestaltung desselben eingreift, aus der inalterablen Identität seiner ursprünglichen und ungezeugten Essenz nicht heraus.[1] Aber auch dem bereits gestalteten Endlichen verbleibt eine gewisse unverlierbare Identität, welche in der sinnlichen Daseinswelt die substantiellsten Bedingungen

[1] Confess. II, pp. 178 sgg.

Digitized by Google

der körperlichen Natur betrifft. Alles Körperliche ist ausgedehnt, hat eine Figur, ist impenetrabel, der Bewegung, Theilung, Attraction u. s. w. unterworfen. Die substantielle Gleichförmigkeit des Körperlichen ist die unterste Grundlage der Einheit des Weltganzen, und die unmittelbare Möglichkeitsbedingung des wechselseitigen Aufeinanderwirkens der Theile des Weltganzen; sie ist zugleich auch ein unterstes endliches Abbild der Einheit des unendlichen göttlichen Seins. Sie hat als die Voraussetzung der actuellen Gestaltungen des Körperlichen den Charakter eines Indefinitum an sich, welches in einem bestimmten Gedankenverhältnisse zum göttlichen Infinitum steht.

Die Diversität und Varietät der Naturobjecte ist grundhaft bereits mit der Diversität der monadischen Componenten des Weltdaseins gegeben. Die factisch gegebenen diversen Gestaltungen lassen sich nicht a priori deduciren; wir sind in Erkenntniß derselben an die Erfahrung angewiesen. Wir können einzig von bestimmten zu Tage tretenden Qualitäten auf ein denselben entsprechendes Substrat schließen; die Qualität haben wir als den durch die Expansion der verborgenen Kraft producirten Ausdruck der Substanz anzusehen. Das ursächliche Princip der geschöpflichen Diversitäten und Varietäten ist der creative Act, der so viele Unionen von Actus und Potenz, Qualität und Substanz, als ihrer möglich sind, in's Dasein ruft und rufen wird. Möglich sind alle jene Unionen, welche keinen Widerspruch involviren, und alle jene Zusammensetzungen und Combinationen separirter Seiender, welche der Natur der gegebenen Elemente nicht widerstreiten. Die Möglichkeit erscheint hier als Compossibilität, welche Mamiani weiter ausgedehnt wissen will, als Leibniz zuläßt; denn dieser wollte einzig jene Dinge als compossibel zulassen, welche in den Plan der absolut besten Welt passen. Daraus resultirt dann auch ein anderer Begriff des Unmöglichen; nach Mamiani ist nur dasjenige unmöglich, was weder für sich noch in Verbindung mit Anderem subsistiren kann, während bei Leibniz den realen Unmöglichkeiten auch noch moralische sich anschließen. Der Leibniz'sche Optimismus zieht die Consequenz nach sich, daß die weitaus größte Zahl der möglichen Dinge, welchen zufolge seines grundsätzlichen Optimismus das Wirklichwerden schlechthin versagt ist, zugleich auch als unmögliche zu erachten sind. Auch Mamiani unterscheidet zwischen factiblen und bloß denkmöglichen Dingen; denkmöglich sind alle Dinge, deren Begriff keinen Widerspruch in sich schließt, factibel die compossiblen Dinge. Die unvermeidlichen Limitationen des

Digitized by Google

Endlichen bringen es mit sich, daß nicht alle denkmöglichen Dinge wirklich werden können; die factiblen Dinge aber müssen sämmtlich wirklich werden. Nur sind wir, da wir keinen Einblick in's Wesen der Dinge haben, nicht im Stande, die Gränze zwischen Factibilität und Infactibilität in concreto zu bestimmen. Auch sind wir, obschon wir die denknothwendige allgemeine metaphysische Beschaffenheit des geschöpflichen Seins anzugeben vermögen, nicht im Stande alle jene Subsistenzmöglichkeiten zu eruiren, welche sich unter jene allgemeinen metaphysischen Bestimmtheiten des geschöpflichen Seins subsumiren lassen.[1]

Da alle factiblen Dinge wirklich werden sollen, aber nicht alle auf einmal wirklich werden können, so ergibt sich hieraus eine in unabsehbarer Reihenfolge und in fortschreitender räumlicher Erweiterung sich vollziehende Entwickelung des Universums, welche nicht Anderes, als das Unendliche selber zu seiner Gränze hat, und dieses zu seiner Gränze haben muß, da die Zahl des Factiblen hinter jener des Denkmöglichen zurücksteht. Die durch keine bestimmte Gränze definitiv abgeschlossene räumliche Ausbreitung, welche das kosmische Sein als Indefinitum erscheinen läßt, betrifft jedoch nur die untersten Formationen des Körperlichen, während in den auf Grund derselben sich vollziehenden höheren Formationen die eingränzende Form ihre Rechte geltend macht, um die Vollendung des Universums vorzubereiten, weche darin besteht, daß zu der quantitativen Vollkommenheit, welche in der unermeßlichen Ausbreitung des Stoffes besteht, die qualitative Vollkommenheit hinzutrete, welche mit dem Dasein der rationalen und moralischen Existenzen gegeben ist. Diese sind unserer irdischen Erfahrung zufolge eben nur auf Grund complexer und synthetischer körperlicher Formationen höheren Ranges möglich, und stellen die zusammenfassenden Abschlüsse der Formationen der körperlichen Welt dar. Auch ist der auf die Verwirklichung des Guten abzielende Zweck des Universums ohne das

[1] Nulla non c' impedisce di concepire che possano nella creazione sussistere altre forme e nature di enti che non sieno sostanze a propriamente parlare, ma sì altra cosa infigurabile e inconoscibile a noi mortali. I limiti del nostro pensare non sono del sicuro i limiti dell' essere; e benchè gli enti i quali sono fuori dei nostri concetti non possono contravvenire agli adagi assoluti della nostra logica, non però dimeno possono essere altra cosa, e cioè appunto il diverso affatto da quello che conosciamo e pensiamo. O. c. II, p. 53.

Digitized by Google

Vorhandensein intelligenter Wesen nicht erreichbar; demzufolge zielt die Welterschaffung vornehmlich auf die Hervorbringung rationaler Wesen ab, zu deren Existenz die Körperwelt sich als Vorbedingung und Mittel verhält.

VIII.

c) Der auf die Verwirklichung des Guten abzielende Zweck der Schöpfung kann nur durch Vereinigung des Geschöpfes mit dem Schöpfer als absolutem Gute erreicht werden. Dieser Vereinigung sind bloß rationale Geschöpfe fähig; sie gelangen mittelst derselben zum vollkommenen Besitze des in Gott urhaft existenten Guten. Die Vorbedingung dieser Erlangung ist die geistige Anschauung desselben und die hierdurch bedingte freithätige Wirksamkeit; der actuelle Besitz desselben heißt Seligkeit.[1]

Im strengen Sinne verstanden ist eigentlich nur die Seligkeit das Gute, sofern unter dem Guten eine auf sich selber stehende und vom Seinsgedanken unterschiedene Idee zu verstehen ist. Aus dem Gedanken des Seins als solchen läßt sich der Gedanke des Guten nicht mit aprioriſcher Nothwendigkeit ableiten; daß Gott der seinem Wesen nach Gute sei, wird uns auf dem Wege der Erfahrung gewiß, welche uns mit den Vollkommenheiten bekannt macht, die wir auf das Absolute als das vollkommenste Sein zu übertragen haben. Diese Vollkommenheiten sind concretisirende Determinationen des Seienden; der in abstracto gefaßte Gedanke des substantiellsten und unendlichen Seins ist als solcher völlig indeterminirt, daher die Analyse desselben die concrete Bestimmtheit des Gutseins nicht ergibt.

Da der Gedanke des Seins und des Guten sich nicht decken, so läßt sich das Seligsein nicht dem endlichen Seienden als solchem attribuiren; und das von uns erkannte substantielle Gute oder Gott kann zufolge seiner Geistigkeit nur intellections- und willensfähigen Wesen zum Objecte des Besitzes und Genusses werden. Gleichwol läßt sich der Begriff des Guten (oder vielmehr des Gutes) in erweitertem Sinne auffassen und auf jeden Besitz anwenden, der als Mittel zur Erlangung des höchsten Zweckes dient, und insbesondere auf den Besitz jener Güter, welche wie Tugend, Wissenschaft u. s. w. nicht bloß Mittel, sondern selber auch Zwecke sind. Und sofern der göttlichen Providenz

[1] Confess. II, pp. 222 sgg.

Digitized by Google

Alles ohne Unterschied als Mittel zur Actuirung des Weltzweckes dient, wird selbst das Schlimme und Böse, obwol an sich Gegensatz zum Guten, Gelegenheitsursache des Guten.

Das Übel ist nach Mamiani[1] schon mit der Natur des Endlichen gegeben. Multiplicität ist nicht bloß Nicht-Einheit, sondern auch Disgregation; alles Zusammengesetzte ist auflösbar und zerreißbar; in der Diversität geht nicht bloß die Einheit unter, sondern es ist mit ihr auch etwas der Einheit Entgegengesetztes gegeben; Trägheit und Passivität bedeuten nicht bloß Abwesenheit einer bestimmten wirksamen Kraft, sondern zugleich auch Abhängigkeit von fremder Einwirkung. Der Begriff des Üblen involvirt also neben dem negativen Momente der Abwesenheit des Guten immer auch das positive Moment des Vorhandenseins von etwas dem Guten Entgegengesetzten. Denkt man sich ein Seiendes mit Sinn und Vernunft begabt, so muß man bei demselben auch ein beständiges Verlangen nach dem ihm Mangelnden und eine Aversion gegen das ihm nicht Homogene voraussetzen; Verlangen und Aversion sind aber keine rein negativen Dinge. Die Qualitäten des Endlichen lassen keine Erweiterung in's Unendliche zu, die endlichen Seienden sind nothwendig Quanta; obwol die Quantität aus der Limitation entspringt, ist sie doch nicht einfache Negation, sondern hat einen reellen und positiven Charakter. Daraus ergibt sich eine gewisse Species eines wahrhaftigen Malum. Denn da die Qualität zu ihrem Bestande nicht minder als die Qualität, die Modi, die Actionen und alles Andere einen gewissen Grad von Homogeneität heischt, so resultirt hieraus die allgemeine Nothwendigkeit der Proportion, und wo diese fehlt, ist ein positives Malum vorhanden. Wo die Proportion zwischen Actionen und Passionen mangelt, muß in materiellen Dingen Unordnung und Zerstörung, im organischen und belebten Wesen Schmerz eintreten. Aus gleichem Grunde tritt an die Stelle des Schönen das Häßliche, und die aus ihren richtigen Maßverhältnissen heraustretende moralische Handlung wird zur nichtguten Handlung; alle Irrthümer des Denkens lassen sich als Concepte ohne richtige Proportion und richtiges Maß fassen.

Mamiani stellt sich durch diese Anfassung des Malum in Gegensatz zur optimistischen Weltanschauung Leibnizens, der das Malum einzig von Seite seiner Dienstbarkeit für das Gute in's Auge faßt; Leibniz könne keine Antwort geben auf die Frage, weßhalb Gott eine

[1] O. c. II, pp. 107 sgg.

Digitized by Google

solche Welt geschaffen habe, in welcher das von ihm beabsichtigte möglichst große Gute auch ohne Übel und Sünde erzielbar gewesen wäre. Nach Mamiani ist es undenkbar, daß der Schöpfungszweck ohne stufenweise Überwindung der Hindernisse, welche dem Wirken der geschaffenen Potenzen zufolge ihrer anfänglichen Unzureichendheit entgegenstehen, erreicht werden könne; mit jener anfänglichen Unzureichendheit ist aber das Malum von selbst gegeben.

IX.

Wird das Malum als etwas dem Endlichen als solchem Anhaftendes erkannt, so erscheint die Verwirklichung des Weltzweckes, so weit sie a priori gewiß sein soll, von einer göttlichen Präordination und continuirlichen Einwirkung Gottes auf das mundane Sein und Geschehen abhängig.[1] Denn vom rein aposterioristischen Gesichtspunkte betrachtet erhebt sich das die Gegensätze von Gutem und Schlimmem, Ordnung und Unordnung in sich schließenden mundane Geschehen nicht über den Bereich des Contingenten; es kann zum Guten, aber auch zum Schlimmen ausschlagen, ein definitiv abschließendes Resultat desselben läßt sich aus einer auf Erfahrung und Induction beruhenden Betrachtung des Laufes der Weltdinge nicht ableiten. Die göttliche Präordination ist eine denknothwendige Voraussetzung der kosmischen Ordnung. Die endlichen Seienden möchten wol, sich selber überlassen, bis auf einen gewissen Grad im Zusamentreffen compatibler Diversitäten verschiedene particuläre Totalitäten constituiren; niemals aber würde es dahin kommen, daß diese sich selbst zu einem planvoll geeinigten universalen Ganzen einigen. Die göttliche Präordination ist die göttliche combinatorische Kunst, durch welche die unermeßliche Vielheit der geschöpflichen Diversitäten zu einer harmonischen Einheit zusammengefügt wird; die continuirliche creative Thätigkeit das Mittel, sie zu actuiren. Das Ziel der creativen Thätigkeit ist die Mittheilung der möglichst großen Summe des Guten an eine möglichst große Zahl der Creaturen. Das göttliche Schaffen ist ein unbegränztes Vervielfältigen und Causiren von Diversitäten, welche alle von der Einheit des Zweckes, der mit dem Guten und mit Gott identisch ist, durchherrscht und umschlossen sind.[2]

[1] Confess. II, pp. 142 sgg.

[2] O. c. II, p. 217.

Digitized by Google

X.

Mamiani erklärt ein Eindringen der menschlichen Intelligenz in das Wesen der Dinge für unmöglich; er kennt deshalb, wie schon bemerkt, keinen centralen Weltgedanken, und stellt sich in der Ausführung der philosophischen Kosmologie principiell auf den Standpunkt des analytisch zergliedernden Erfahrungsdenkens. Er unterscheidet sieben Sphären oder Classen von Existenzen: siderische, ätherische, terrestrische, chemische, organische, animalische, menschliche Existenz.[1] Die innere Aufeinanderbezogenheit dieser sieben Classen des Existenten läßt sich nicht ermitteln, da eine in der anderen nicht wie die Species im Genus enthalten ist, und noch weniger alle zusammen wie subordinirte Genera in einem sie umfassenden höheren Genus enthalten sind. Man hat also dabei stehen zu bleiben, in ihrem Zusammensein ein harmonisches Ganzes zu erkennen, in welchem sich das providentiell gefügte Ergebniß der combinirten Diversität der Substanzen und Ursachen darstellt. Die vier ersten Classen constituiren die Sphäre des Naturdaseins im engeren Sinne, die letzten drei jene des Lebendigen und Geistigen. Das Eigenthümliche der ersteren ist die Beschränkung der sie constituirenden Seienden auf eine bestimmte Art von Zusammensetzung, während in den letzteren höhere Principien mit den niederen Potenzen in eine substanzielle Einheit verschmelzen.

In der unbelebten Natur beginnt der Bildungsproceß mit der Aggregation der gleichartigen Elemente. Hierin zeigt sich das Wirken eines attractiven Principes; diesem muß aber durch die Beweglichkeit heterogener Kräfte das Gegengewicht gehalten werden. Daraus entspringt die Coexistenz und der Gegensatz der Cohäsionskraft und der chemischen Actionen. Dasselbe Verhältniß zeigt sich zwischen den Massen und der Expansionskraft des Äthers, welche eine universale Ursache der Beweglichkeit, ein Princip der Excitation und Erneuerung ist. Aus der wechselseitigen Action der Massen und des Äthers resultiren einerseits die Phänomene der Wärme und des Lichtes, anderseits jene des Elektromagnetismus. In jeder der Sphären der unbelebten Natur erschließt sich eine unermeßliche Diversität des Seienden; so im Bereiche der Sternwelt, des Äthers, der chemischen Welt; allenthalben aber offenbart sich in den Zusammenfügungen des Diversen die teleologische

[1] Confess. II, pp. 217 sgg. — Ausführlicheres über Mamiani's philosoph. Naturlehre und Biologie bei Ferri II, SS. 85 ff

Digitized by Google

Absicht der möglichst besten Coordination der Mittel und der unbegränzten Verwirklichung des Guten.[1]

Die Welt des Lebendigen ist durch ein in den Stoff eintretendes neues Princip über die leblose Natur hinausgehoben.[2] Dieses Princip ist aber ein anderes auf jeder Stufe des Lebendigen sowie auch in jedem besonderen belebten Stoffgebilde. Seine Wirksamkeit ist wol durch eine besondere Disposition des stofflichen Gebildes bedingt, aber kein Ausfluß dieser Disposition, sondern ein Resultat seines Zusammenseins mit dem für seine Wirksamkeit zubereiteten Stoffe. Die Beschaffenheit und Wirksamkeit des Principes modificirt sich nach Art und Charakter des stofflichen Seienden, dessen individuirendes und unificirendes Princip es sein soll. Die Individuirung ist noch sehr unvollkommen auf der Stufe des pflanzlichen Lebens, etwas vollkommener auf der Stufe des thierischen Lebens, wahrhaft aber erst im Menschen verwirklichet. Demnach ist nur der Mensch wahrhaft ein Unum, und die Einheit seines Seins durch eine sein gesammtes leibliches Sein virtuell umschließende centrale seelische Monas vermittelt, während im Thierkörper, und noch mehr im Pflanzenkörper eine coordinirte Mehrheit von Monaden das die Lebensfunctionen causirende Princip ist. Das vegetative Leben ist noch mehr oder weniger vom Stoffe abhängig, und besteht in den unter Obmacht des Lebensprincipes vor sich gehenden Modificationen der organisirten Materie;[3] Lebensacte geistiger Natur machen sich erst im Empfinden und Begehren bemerkbar; und erst im Wollen tritt eine, wenn auch noch durch körperliche Reize veranlaßte, doch von der organisirten Materie und jeder Attribution derselben grundverschiedene Lebensäußerung hervor. Das höhere Lebensprincip setzt das Vorhandensein des niederen voraus; somit kann das thierische Lebensprincip nur auf Grund des Vorhandenseins des vegetativen

[1] O. c. II, p. 287.

[2] O. c. II, pp. 419 sgg.

[3] La vita vegetativa dell' animale eziandio perfetto opera non già indipendente dall' anima, sibbene prodotta con altre forze che quelle di essa anima e propriamente da certo sistema particolare e coordinato di monadi; e ancorchè non intendiamo per questo di escludere ogni azione migliorativa dell' anima umana sull' organo proprio e sol confessiamo che nè l'esperienza nè il raziocinio ci chiariscono a sufficienza su tal subbjetto. Ma nullameno ci chiariscono quanto bisogna per dimostrare la esagerazione della teorica domandata appunto dell' animismo e giusta la quale la vita vegetativa sarebbe fattura del nostro spirito. O. c. II, p. 498.

Digitized by Google

Principes seine Thätigkeiten entfalten. Im Menschen tritt an die Stelle des sensitiven animalischen Lebensprincipes die intellective Seele; die menschliche Lebendigkeit ist ein Compositum, welches aus der Union der menschlichen Seele mit der vegetativen Seele resultirt.[1]

XI.

Die menschliche Seele ist durch ihre Denkfähigkeit über alle anderen Beseelungsprincipien unendlich weit hinausgehoben.[2] Sie unterscheidet sich von den sinnlichen Lebewesen überdieß noch durch das Selbstbewußtsein, welches ihr die richtige Erkenntniß des Guten ermöglichet; denn nur ihrer selbst bewußte Wesen können eine Erkenntniß des realen Guten haben. Dazu kommen weiter das vom bloßen Begehren unterschiedene deliberirte Wollen und die erhabene Anschauung des Schönen, Gerechten und Heiligen als distinctive Vorzüge der menschlichen Seele. Obschon dieselbe mit dem Körper auf's Engste verbunden ist, darf man doch nicht so weit gehen, sie mit Aristoteles als Form des Körpers zu bezeichnen; denn dieß hieße soviel, als entweder die Einheit der Seele oder die Multiplicität des körperlichen Seins in Abrede stellen. Aristoteles war ohne Zweifel der Ansicht, daß die Seele den stofflichen Leib actuire; damit sprach er der Materie als solcher alle Kräfte ab, und leitete das vegetative Leben des Leibes ausschließlich aus der Seele ab.[3] Weit richtiger verglich Plato das Verhältniß der Seele zum Leibe mit jenem des Schiffers zu dem von ihm dirigirten Kahne; noch besser möchte mit Beziehung auf das von der Seele unabhängige Leben des Leibes das mythologische Bild von dem aus lebendigen Brettern und mit lebendigen Nägeln zusammengezimmerten Argonautenschiffe passen. Nur müßte, um das von Plato angewendete Gleichniß vollkommen zu verwerthen, auch noch hinzugefügt werden, daß die mit dem Körper und den organischen Monaden engstverbundene Seele zugleich auch durch ihr geistiges Leben am Absoluten und Ewigen theilhabe, und wie der Schiffer den ihn orientirenden Gestirnen, den ewigen Ideen zugewendet sei.

---

[1] O. c. II, p. 528.

[2] Confess. II, pp. 499 sgg.

[3] Nel fatto, la forma sostanziale degli organi risulta principalmente della virtù delle monadi costitutive; nè l'organo della sensibilità è meno elementato e plasmato da quella virtù. O. c. II, p 500.

Digitized by Google

XII.

Die menschliche Seele untersteht in Bezug auf ihr geistiges Leben einer vierfachen unmittelbaren Action des Absoluten,[1] der intellectiven, ästhetischen, moralischen und religiösen Action. Die menschliche Seele nimmt diese göttlichen Einflüsse nicht an sich, sondern in ihren Wirkungen wahr; sie verhält sich aber zu diesen nicht als unfreies, passivistisches Organ,[2] sondern fühlt sich durch dieselben zum höchsten Grade freier Selbstbethätigung erhoben.[3] Die unmittelbare Verbindung der Seele mit dem Göttlichen ermöglichet eine unbegränzte Entwickelung derselben,[4] die allerdings nur innerhalb der unüberschreitbaren Gränzen ihrer geschöpflichen Vermöglichkeit vor sich gehen kann, innerhalb dieser Gränzen aber eine unaufhörlich fortschreitende Vervollkommnung ihrer Thätigkeit zuläßt, die im seligen Sein zur vollkommenen Entfaltung gelangen muß.

Der Mensch soll seiner Bestimmung gemäß das rationale Leben in seiner vollkommenen Reinheit und ungehemmten Entfaltung kennen; dieß gilt vom Einzelnen und von der Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes. Wie das rationale Leben des Einzelnen im begränzten irdischen Dasein nur theilweise zur Entfaltung gelangt, so ist auch dem Gesammtleben der Menschheit auf Erden ein zeitliches Ziel gesetzt, welches die unbegränzte Entfaltung dessen, was im geistigen Können der Menschheit liegt, nicht zur Wahrheit werden läßt. Darum muß der auf unserem Planeten begonnene Entwickelungsproceß des Menschen in einer anderen Sphäre fortgesetzt werden, und zwar unter den die fortschreitende Entwickelung ermöglichenden Bedingungen. Zu diesen gehört ein vom menschlichen Erdenleibe verschiedener vollkommenerer vergeistigter Leib und der Wegfall aller sonstigen irdischen Hemmnisse einer vollen freien Entfaltung dessen, was im geistigen Vermögen der Menschheit liegt. Mamiani legt den Hauptnachdruck auf die von der vollkommenen Erkenntniß des Wahren und Guten abhängige sittliche Vollendung der Menschheit, die ihm andererseits wieder von der voll-

[1] O. c. I, p. 300 sg.

[2] Dieß wird speciell gegen Malebranche urgirt: O. c., p. 522.

[3] Talora, si move a compiere un atto di affermazione o di approvazione; talaltra, e con pari spontaneità, si volta ad ammirare la formosità degli oggetti o piega a terra le ginochia per adorare. O. c. I, p. 301.

[4] O. c. II, pp. 748 sg.; 771 sgg.

Digitized by Google

kommenen Vereinigung mit dem Absoluten abhängig ist. Der specifische Unterschied zwischen dem übersittlichen Sein des in Gott vollendeten Menschen und dem sittlichen Sein auf Erden als freithätigem Streben nach Vollendung ist nicht mit voller Deutlichkeit in Mamiani's Denken eingetreten. Ihm fehlt die Erkenntniß des seligen Seins als absoluten Abschlusses des irdischen Weltdaseins und der zeitlichen Menschheitsentwickelung; das im christlichen Glauben angehoffte und ersehnte ewige Leben erscheint ihm nur als Continuation des menschlichen Zeitdaseins, Zeit und Ewigkeit fließen ihm ineinander. Grund dessen ist sein kosmisch-realistischer Denkstandpunkt, von welchem aus er den Entwickelungsproceß der Menschheit in den interminablen allgemeinen Weltentwickelungsproceß hineingezogen sein läßt, und den in der Idee des Gottmenschen Christus gegebenen speculativen Gedanken eines absoluten Weltabschlusses unverwerthet bei Seite läßt. Das Indefinitum der räumlichen Weltausbreitung und geistig-innerlichen Weltentwickelung ist in der Idee des Gottmenschen Christus als der in Gott gefaßten sublimirten Recapitulation des Weltganzen in ein abschließendes und urbildlich causirendes Definitum umgesetzt, in dessen Idee die unbegränzt fortschreitende Weltentwickelung sich in den Gedanken einer absoluten continuirlichen Erneuerung des Weltdaseins aus seinem absoluten göttlichen Grunde umsetzt. Die Rückvermittelung und Hineinnahme des zeitlich-räumlich entfalteten Weltdaseins in seinen absoluten göttlichen Grund ist Einrückung desselben in seine absolute Begränzung, innerhalb welcher nur ein continuirliches Schöpfen der Creatur aus ihrem absoluten göttlichen Lebensgrunde als die wesentliche Lebensform des bei seinem absoluten Ziele angelangten Weltdaseins denkbar ist.

Dieß Letztere gilt speciell von den zur Vereinigung mit Gott gelangten Menschenseelen, die in Kraft dieser Vereinigung zum höchstgesteigerten Grade ihrer Activität gelangen, und diese als lebendige Formprincipien nicht bloß innerlich und geistig in der continuirlichen lebendigen Reproduction des in Gott erfaßten Weltdaseins, sondern auch in der Durchgeistung der als Medium der sinnlichen Weltwahrnehmung ihnen dienenden stofflichen Leiblichkeit bethätigen. Wir werden dieses Verhältniß der in Gott vollendeten menschlichen Seele zu ihrem verklärten Leibe als Nachbildung und Correlat der Verklärung des gesammten sichtbaren Weltdaseins durch den sie durchdringenden Glanz der göttlichen Klarheit aufzufassen haben. Die Fortdauer der sinnlichen Welt hätte keinen Zweck, wenn sie nicht sinnlich apprehendirt werden

Digitized by Google

könnte; ihre vollkommene sinnliche Apprehension involvirt aber eben so sehr ihre vollkommene Klärung, als auch die vollkommene Klärung des sinnlichen Wahrnehmungsorganes, mittelst dessen sie sinnlich apprehendirt werden soll. Jedes in Gott vollendete geistig-leibliche Menschendasein wird solchergestalt zu einem relativen Weltcentrum, in welchem die Lichtstrahlen geistiger und sinnlicher Erkenntniß convergiren, und das Weltganze in seiner wunderbaren Mannigfaltigkeit ideell und imaginativ sich continuirlich reproducirt. So rückt das in Gott vollendete Menschensein in die Mitte der Weltdinge, deren absolute Mitte Gott selbst ist. Jede lebendige Mitte ist ein lebendiger Umschluß dessen, was von dieser Mitte aus beherrscht wird, und somit Gott der absolute, der in Gott vollendete Mensch ein relativer Umschluß der Dinge, dessen Relativität es mit sich bringt, daß neben ihm andere ergänzende geschöpfliche Umschlüsse der Dinge bestehen. Der eine derselben ist in den die Weite und Tiefe der menschlichen Intelligenz überragenden Intelligenzen der Himmelsgeister, der andere in der den Menschen als sichtbares Wesen in sich fassenden sichtbaren Außenwelt gegeben. Diese letztere sinkt jedoch in der idealen Auffassung der Dinge als das Äußerste der Weltdinge zum Untersten herab, und hat eine rein werkzeugliche Bedeutung als Substrat höherer Existenzweisen und als Medium des geistigen Verkehres derselben; sie würde aber zu einem solchen Medium sich nicht eignen, wenn sie nicht als Gottes Werk auch Ausdruck göttlicher Gedanken wäre, wodurch ihr Sein geadelt wird und ihr Dasein als gotteswürdig erscheint. Dieß ist nach unserem Dafürhalten der von Mamiani nicht erreichte ächt christliche Platonismus der philosophischen Naturanschauung, mit welchem sich ein vom speculativen Formgedanken emancipirter realistischer Kosmismus nicht vertragen will.

XIII.

Mamiani überträgt seine allgemeinen Anschauungen über die Weltentwickelung speciell auf die zeitlich-irdische Menschheitsentwickelung.[1] Die Einigung des Ähnlichen, das Theilhaben am Diversen, das Zusammenwirken des Ähnlichen und Diversen sind die Vehikel der Vermittelung des continuirlichen menschheitlichen Fortschreitens. Wie Mamiani auf dem Gebiete der allgemeinen Weltlehre den theistischen Standpunkt

[1] Confess. II, pp. 847 sgg. — Vgl. Ferri II, SS. 113 ff.

Digitized by Google

vertritt, so in der Auffassung der geschichtlichen Entwickelung der menschlichen Civilisation den christlichen Standpunkt. Er weist die hylozoistische Auffassung der Entstehung des Menschen unter Hinweis auf die Beständigkeit der Arttypen zurück, welche es verbiete, den Menschen selbst nur leiblich aus irgend einer präexistenten Thierspecies abzuleiten; er anerkennt das biblisch-christliche Dogma vom Sündenfalle, und bekennt sich zum Glauben an den Welterlöser Christus. Was sich störend in seine christlich-gläubige Anschauung eindrängt, ist die ihm als höchste Wahrscheinlichkeit geltende Vermuthung, daß auch die übrigen Weltkörper von menschenähnlichen Wesen bewohnt seien — eine Annahme, durch welche seiner Zeit schon Origenes auf dem Gebiete der Christologie zu abenteuerlichen Phantasien sich hintreiben ließ. Mamiani entgeht der Versuchung hiezu durch sein grundsätzliches Fußen auf dem Erfahrungsstandpunkte, verzichtet aber hiemit grundsätzlich auf die speculative Lösung von Fragen, welche unabweislich sich aufdrängen, sobald die in ihrer Art einzige Bedeutung der Erde als zeitlicher Wohnstätte des Menschen in Abrede gestellt wird, und wird unwillkürlich von der dem christlichen Denken wesentlichen Auffassung des supramundanen Vollendungsstandes der Menschheit zu der kosmischen Idee eines interminablen Fortschreitens der Menschheit abgedrängt.

Die wesentlichsten Elemente aller Civilisation sind ihm Activität, Wissenschaft, Moralität; die der Wirksamkeit im zeitlichen Menschheitsdasein hemmend entgegentretenden Ursachen Trägheit, Irrthum und Egoismus. Die wesentlichen Erfordernisse und Mittel des wirksamen Durchgreifens der grundhaften Elemente aller Civilisation sind ihm Freiheit, Staat und Kunst, welche damit selber zu civilisatorischen Potenzen werden. Moralität und Religiösität sind ihm in der Wurzel identisch und nur zwei verschiedene Seiten, unter welchen die gesollte Güte des menschlichen Wesens und Willens sich darstellt. Das Ziel der weltgeschichtlichen Entwickelung der Menschheit ist die möglichst vorgeschrittene Entwickelung und harmonische Ausgleichung der civilisatorischen Potenzen im Leben jedes einzelnen Volkes sowol, als auch im solidarischen Verbande der Culturvölker, deren jedes seine besondere civilisatorische Aufgabe hat und durch Entrichtung derselben allen anderen ergänzend zur Seite tritt. Die einzelnen civilisatorischen Potenzen haben im Leben jedes einzelnen Volkes und im solidarisch verbundenen Gesammtleben der Völker ihre gesonderten Träger; die documentarisch

Digitized by Google

beglaubigte Geschichte beginnt mit einer gesonderten Vielheit der Stämme und Völker und weist innerhalb derselben in den rudimentären unvollkommenen Anfängen des politischen Gemeinlebens unvermittelte Gegensätze auf, welche erst im allmäligen Fortschreiten der geschichtlichen Entwickelung sich soweit ausgleichen, daß eine organische Lebenseinheit daraus resultirt. Die organische Durchbildung des menschlichen Gemeinschaftslebens in allen einzelnen nationalen und staatlichen Existenzen und im solidarisch verbundenen Gesammtleben der civilisirten Welt ist das höchste Ziel der zeitlich-irdischen Menschheitsentwickelung. Es gibt von Natur aus bevorzugte Völker und in jeder einzelnen Volksexistenz wieder von Natur aus bevorzugte Persönlichkeiten, von welchen die Impulse civilisatorischer Thätigkeit nach bestimmten Richtungen hin ausgehen; die Weiterverbreitung und Verallgemeinerung der durch solche Impulse hervorgerufenen civilisatorischen Thätigkeit, sowie der wechselseitige Austausch derartiger Impulse zwischen den verschiedenen Völkern ist eine Grundbedingung und ein unerläßliches Vehikel der Actuirung einer civilisatorischen Solidarität und organisch gegliederten Einheit der Gesammtmenschheit.

Mamiani faßt das göttlich präordinirte und unter den continuirlichen verborgenen Impulsen der göttlichen Schaffensthätigkeit vor sich gehende Wirken und Geschehen im Bereiche des menschlichen Culturdaseins als ein naturgesetzliches Wirken und Geschehen auf, nach Analogie des in der rein natürlichen Wirklichkeit und im allgemeinen kosmischen Dasein statthabenden Wirkens und Geschehens. So sieht er in der natürlichen Expansivkraft der civilisatorischen Potenzen und in der polaren Gegensätzlichkeit der nationalen Existenzen einen Reflex und eine analogische Wiederholung der Expansivkraft und Polarität der Naturkräfte. Religion, Wissenschaft, Handel und Industrie der Völker, ihr Ehrgeiz und ihre Macht sind Expansivkräfte, wie Wärme und Licht und alle Species der vegetativen und animalischen Welt, durch deren Fortpflanzung und Ausbreitung der zur Fassung des Lebendigen präordinirte Theil des Raumes ausgefüllt werden sollte. In den nationalen Gegensätzen liegt ein excitatives Moment, welches wie im reinen Naturdasein dem Wirken der Expansivkräfte ergänzend zur Seite tritt; und so kommt es, daß wie in der Natur, so auch im geschichtlichen Dasein Einigung des Ähnlichen und Theilhaben am Entgegengesetzten durch Mischung mit demselben zum Vehikel der Entwickelung wird.

Digitized by Google

Die Natur beschränkt sich nicht darauf, die Ursachen der Lebenserregung und Lebensentwickelung möglichst zu vervielfältigen, sondern sie variirt und vervielfältiget auch die Ursachen des Fortschrittes zu dem Ende, um die bereits erzielten Ergebnisse fortschreitender Entwickelung möglichst zu sichern, und den von Seite der Trägheit, des Irrthums und Egoismus drohenden Gefahren des Rückganges und Verfalles zu wehren. Die Natur bekämpft die Trägheit durch Tausende von Mitteln, durch welche sie den Menschen im Interesse seiner Selbsterhaltung und Prosperität zur Thätigkeit aufstachelt; ein sehr wirksames Gegenmittel gegen das Erlahmen in Trägheit ist ferner die dem Menschen natürliche Liebe zur Freiheit, die ihm auch zum Gefühle seiner persönlichen Würde und moralischen Verantwortlichkeit verhilft. Nicht minder stehen der Natur Mittel zu Gebote, den Egoismus einzudämmen und ihn in ein Agens des moralischen Fortschrittes umzuwandeln. Lehrreiche Beispiele hiefür liefert die Geschichte der Kriege und des Handels. Die Völker kamen zur Einsicht, daß brutale Rohheit im Kriege und provocirende wilde Kriegslust im Interesse ihrer eigenen Selbsterhaltung einzudämmen sei; damit wurde höheren moralischen Gesichtspunkten in Auffassung der Wechselbeziehungen der Völker Bahn gebrochen, und es dürfte dereinst der Tag kommen, wo die Appellation an die ewigen Ideen des Rechtes und der Humanität anderweitige Nothmittel der Aufrechthaltung friedlicher Zustände überflüssig machen dürfte. Die Erfahrungen auf dem Gebiete der Handelspolitik haben zur Überzeugung geführt, daß eine selbstsüchtige Ausbeutung fremder Völker im Interesse der eigenen Prosperität das Gegentheil dessen, was hiedurch angestrebt wurde, herbeiführe, und die Ausgleichung der nationalen Sonderinteressen nur in den allgemeinen Grundsätzen humaner Billigkeit und wechselseitiger Rücksichtnahme zu finden sei. Die civilisatorische Mission der Wissenschaft hat ihren natürlichen Schutz in dem natürlichen Begehren des Menschen nach Erkenntniß und in der Wahrnehmung der schlimmen gemeinschädlichen Folgen der Mißachtung und Vernachlässigung wissenschaftlicher Bildung und Einsicht.

Wissenschaft, Moralität und Activität sind die wesentlichen Grundbedingungen alles civilisatorischen Fortschrittes; die Menschheit ermangelt jedoch in ihrem zeitlichen Erdendasein der Mittel, diesen Culturpotenzen zu ihrem höchsten Entwickelungsgrade zu verhelfen. Im Gegentheil macht sich das Mißverhältniß zwischen den drei höchsten Culturpotenzen und den uns zu Gebote stehenden Mitteln ihrer Förderung

Digitized by Google

nur zu schmerzlich fühlbar. In dem Grade, als die Schätze wissenschaftlicher Einsicht sich mehren, wächst für jeden Einzelnen die Schwierigkeit der geistigen Bewältigung derselben; mit der fortschreitenden Zunahme der Bevölkerungen verengert sich das Gebiet ungehemmter Arbeitsthätigkeit für jeden Einzelnen; einer ungehemmten Entfaltung der Tugenden des sittlichen Willens stellt sich im irdischen Zeitdasein des Menschen die Abhängigkeit von den Eindrücken der Sinne und der Imagination, so wie von äußeren Daseinsverhältnissen hemmend entgegen. Daraus folgt, daß die Menschheit entweder zusammt ihrer irdischen Daseinssphäre eine Transformation erleben, oder dieser irdischen Daseinssphäre entrückt werden müsse, um in anderen, uns derzeit unbekannten Regionen frei und ungehemmt ihre ewigen hohen Ziele verfolgen zu können.

Mamiani entwickelte diese Ideen zunächst in den Vorlesungen, welche er während der Jahre 1857—1859 in Genua über Philosophie der Geschichte hielt; der wesentliche Inhalt derselben ist dem zweiten Theile seiner Confessioni, welcher die Principien der Weltlehre enthält, als Schlußpartie unter dem Titel: Del progresso nell' Universo einverleibt. Die von ihm der Philosophie der Geschichte zugewiesene Aufgabe ist die pragmatische Darlegung des zeitlichen Entwickelungsprocesses der Menschheit auf Grund der alles mundane Geschehen dirigirenden Gesetze. Wir verkennen nicht die geistige Berechtigung und wissenschaftliche Nothwendigkeit eines derartigen Unternehmens, glauben aber nicht, daß damit der Idee einer Philosophie der Geschichte genügt werde. Denn in dieser handelt es sich um Aufzeigung der im geschichtlichen Menschheitsleben sich offenbarenden und evolvirenden Ideen, welche als reale Gedankenmächte das menschliche Zeitdasein durchherrschen und tragen und in der Evolution des zeitlichen Menschheitslebens Gestalt und Ausdruck gewinnen. Mamiani läugnet diese Ideen nicht, läßt sie aber in den Hintergrund treten, weil sie ihm nicht die dem menschlichen Zeitleben immanenten lebendigen Agentien des universalgeschichtlichen Geschehens sind. Er würdiget die christliche Idee nach ihrer hohen civilisatorischen Bedeutung,[1] macht sie aber nicht zur Seele der weltgeschichtlichen Entwickelung, weil er einer centralen Vertiefung der Weltidee und Menschheitsidee aus dem Wege geht. Er verkennt demnach auch das den von ihm bemängelten Irrungen der Traditiona-

[1] O. c. II, pp. 833 sgg.

Digitized by Google

listenschule[1] zu Grunde liegende Wahre des Satzes, daß das Christenthum so alt wie die Welt sei, was nichts Anderes besagen will, als daß das Christenthum die dem innersten Wesen des Menschen entsprechende Religion sei, die, wenn auch unentwickelt und vielfach deformirt, von jeher im Menschheitsleben vorhanden gewesen sein müsse, so daß alle tieferen Ideen der heidnischen und außerchristlichen Religionen sich zu einer Postulirung des Christenthums gestalten. Mamiani verwirft die christologische Deutung des Prometheusmythus und ähnlicher Ideen, soweit dieselbe dem Traditionalismus zur Stütze dienen soll; er übersieht aber, daß es außer der traditionalistischen Erklärung solcher Ideen auch noch eine andere gebe, die so gewiß im Rechte ist, als das Christenthum wahr ist. Das Christenthum wäre nicht die absolut wahre, dem innersten Wesen und Bedürfniß entsprechende Religion, wenn sie nicht als solche durch allseitige unwillkürliche Anklänge des gemeinmenschlichen Denkens und Ahnens bezeugt wäre. Das von Mamiani verworfene Universale in re bringt sich sonach auch auf dem Gebiete des menschheitlichen Religionslebens zur Geltung und hängt innerlich mit der speculativen Auffassung der christologischen Idee zusammen. Die geistige Allgegenwart Christi im Menschheitsleben erklärt sich aus der universalistischen Bedeutung der Persönlichkeit Christi, welche das gesammte Menschheitsdasein in sich gefaßt hält und darum das die gesammte zeitliche Menschheitsentwickelung tragende Realprincip derselben, die concretisirte Immanenz Gottes im Menschlichen Weltdasein ist. Mamiani's Monadologismus erscheint, soweit er das Universale in re ausschließt, als ein Hinderniß, den tiefsten Ahnungen und Ideen der Religion und mythisirenden Dichtung gerecht zu werden, und drängt ihn unwillkürlich auf den Standpunkt einer pragmatisch-empiristischen Behandlung der menschlichen Dinge hin, mit welcher sich sein gewiß höchst anerkennungswürdiges Festhalten an der Realität einer idealen übersinnlichen Wirklichkeit nicht in vollkommenen Einklang bringen läßt. Sein empiristisch-geschichtlicher Pragmatismus bietet ihm allerdings die Anhaltspunkte einer vollkommen zutreffenden Kritik unrichtiger geschichtsphilosophischer Annahmen und Aufstellungen eines Vico[2]

---

[1] O. c. II, pp. 864 sgg.

[2] Vgl. O. c. II, pp. 781 sgg.; pp. 810 sgg. (unter Beziehung auf die von Vico behauptete Entwickelung jedes Volkes ausschließlich aus sich selbst heraus und auf die von Vico angenommenen Corsi e Ricorsi im Leben der Nationen).

Digitized by Google

und Machiavelli;[1] die Ungenüge desselben tritt aber augenfällig zu Tage in der von ihm aufgestellten Idee eines interminablen und somit unbestimmbaren Fortschrittes, die eben den Mangel einer in höchsten Ideen definitiv abgeschlossenen Weltansicht bekundet.

XIV.

Die civilisatorische Entwickelung der Menschheit involvirt eine der Idee des Gerechten entsprechende Gestaltung der gesellschaftlichen und politischen Zustände derselben.[2] Diese hat sich aus dem inneren nationalen Leben der Völker heraus zu entwickeln und gipfelt in einem zur allgemeinen Anerkennung und Geltung gelangten internationalen Vernunftrechte. Das in aller irdischen Zeit freilich nur relativ erreichbare Ideal der menschlichen Gesellschaftsordnung ist die auf die Grundlage des ewigen Rechtes gestellte Freiheit der Individuen und der Völker. Zunächst handelt es sich darum, daß in jedem einzelnen Staate die Interessen der Einzelnen mit jenen des Gemeinwohles wenigstens annähernd auf eine für die Einzelnen wie für das Ganze möglichst förderliche Weise ausgeglichen werden. Die Rücksicht auf die denknothwendige Idee einer fortschreitenden Vervollkommnung des Ganzen und der Einzelnen soll die Regel dieser Ausgleichung sein. Der Staat ist nicht bloß eine territoriale Einheit, sondern eine auf den inneren Zusammenklang der Geister und Gemüther, der Gedanken und Gefühle gegründete Gemeinschaft, welche ihrer Natur nach ein störendes Eindrängen fremdartiger Elemente ausschließt, besonders wenn dadurch das Selbstbestimmungsrecht der zu einem staatlichen Ganzen Geeinigten beirrt oder völlig niedergehalten wird. Daraus ergibt sich von selber, daß die staatliche Einheit wesentlich auf dem Grunde der nationalen Einheit steht. Hiedurch ist nicht ausgeschlossen, daß stammesverschiedene Völker in eine nationale und staatliche Einheit verschmelzen können;

---

[1] O. c. II, pp. 791 sgg.; 795 (mit Beziehung auf die von Machiavelli behauptete unabänderliche Beständigkeit der keine Mehrung und Abnahme zulassenden Summe von Kräften und Thätigkeiten im politischen Gemeinleben der Völker).

[2] Mamiani entwickelte seine hierauf bezüglichen Ideen in seiner Schrift: Di un nuovo diritto europeo (Turin, 1859). Diesem Buche ist als Anhang beigegeben: Dell' ottima congregazione umana e del principio di nazionalità. — Voraus gieng: Fondamenti della filosofia del diritto e singularmente del diritto di punire, Lettere di T. Mamiani (Turin, 1853; 4ta ed.)

Digitized by Google

eben so wenig soll damit das moralische Recht einer durch die civilisatorische Mission bestimmter Völker bedingten Herrschaft derselben über fremde Völker irgendwie bestritten werden. Eine derartige Berechtigung läßt sich aber nicht für die Unterjochung civilisirter Nationen durch minder civilisirte Völker in Anspruch nehmen; es gibt kein Recht der Verjährung, zufolge dessen der Anspruch des unterjochten höher civilisirten Volkes auf Wiedererlangung des Rechtes seiner freien Selbstbestimmung erlöschen könnte. Die einem staatlichen Ganzen Angehörigen sind nur dann innerlich mit einander verbunden, wenn sie sich als Glieder eines gemeinsamen Vaterlandes fühlen; nur unter dieser Voraussetzung ist auch die Geneigtheit zur Erfüllung aller gemeinsamen bürgerlichen Pflichten und in Folge dessen eine milde und humane Gesetzgebung, sowie eine nationale Erziehung möglich. Die Anwendung hievon auf die moralische Berechtigung der italienischen Unabhängigkeitsbestrebungen ergibt sich von selbst. Mamiani findet es begreiflich, daß noch ein Hugo Grotius, der Schöpfer der Wissenschaft des modernen Völkerrechtes, an die dauernde Rechtsverbindlichkeit einer durch Eroberung oder anderweitige politische Negociationen herbeigeführten Unterwerfung eines civilisirten Volkes unter einen fremden Herrscher glauben konnte; es liege aber hier jedenfalls eine ungerechtfertigte Übertragung privatrechtlicher Verhältnisse auf die Verhältnisse der Völker zu einander vor, deren jedes als eine collective moralische Persönlichkeit auch die jeder menschlichen Persönlichkeit zukommenden Rechte moralischer Selbstbestimmung haben müsse. Diese können ferner auch nicht durch den Rechtstitel der Souveränetät eines die berechtigten nationalen und vaterländischen Bestrebungen niederhaltenden Herrschers annullirt werden; und eben so wenig durch Congresse und Tractate, in welchen über die Völker ohne Rücksicht auf ihre heiligsten Interessen verfügt wird. Österreich und der Wiener Friede vom J. 1815 sammt den nachfolgenden Congressen in Karlsbad, Troppau, Laibach und Verona kommen bei Mamiani eben so übel hinweg, wie die Rechtslehrer der historischen Schule, welche der Erhaltung des auf dem Wege geschichtlicher Facta erlangten Länderbesitzes und Machtbesitzes das Wort reden. Mamiani erklärt sich gegen das Recht der Abmachungen unter den größeren Mächten ohne Beiziehung der schwächeren Mächte, so wie weiter gegen das Recht der Intervention zum Nachtheile der freien Selbstbestimmung eines Volkes oder Staates, überhaupt gegen jedes Attentat auf die Selbstständigkeit und

Digitized by Google

Autonomie civilisirter Völker und Staaten. Ein europäischer Völkerareopag wäre allerdings seiner Idee nach etwas sehr Schönes; er könne aber nicht durch Diplomaten constituirt werden, welche einzig im Interesse ihrer Fürsten und Höfe agiren. Vor der Hand sei die öffentliche Meinung der civilisirten Welt der berufenste Regulator der internationalen Beziehungen; das Übrige habe man dem gottgeleiteten Gange der Geschichte und der Macht der im allgemeinen Culturleben wirksamen geistigen und moralischen Potenzen anheimzugeben. Die großherzige Hilfe, welche eine fremde Macht einem unterdrückten Volke gegen seine Unterdrücker leiht, ist keine Verfehlung gegen das Princip der Nichtintervention, weil sie mit keiner Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines Staates verbunden ist und kein Attentat auf die Autonomie der Völker involvirt, vielmehr einer Forderung der internationalen Gerechtigkeit zu genügen sucht. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint dem patriotisch-nationalen Sinne Mamiani's die Hilfeleistung Napoleon's III zur Gründung des neuitalischen Königreiches als eine hochherzige That, welcher indeß, wie wir hinzufügen möchten, das Verdienst der vollkommen freien Selbstentschließung fehlte. Richtig ist, daß er als Werkzeug der völkerleitenden göttlichen Providenz handelte, deren Fügungen über das von Mamiani postulirte internationale Vernunftrecht erhaben sind und der von ihm bestrittenen Berechtigung des historischen Positivismus einen für die Gesammtdauer der irdischen Zeit nicht zu beseitigenden Rückhalt leihen. Die absolute Ausgleichung der geschichtlichen Positivität mit der reinen Rationalität scheitert an der thatsächlich gegebenen Beschaffenheit des irdischen Zeitmenschen, welche sich durch sich selber zu einem Argumente für die Nothwendigkeit eines absoluten persönlichen Weltregenten gestaltet. Was in dieser Herrschaft als hart und drückend empfunden wird, geht auf Rechnung der Lebenszustände des gefallenen Geschlechtes, welche nicht eher vollkommen sanirt sein werden, als bis Gott Alles in Allem geworden ist. Selbst die gottgestiftete Kirche, die Erneuerin der menschlichen Gesellschaft, participirt nach ihrer menschlichen Seite an den Mängeln und Unvollkommenheiten des menschlichen Zeitdaseins und ist unvermögend, alle Schäden und Gebrechen des menschlichen Zeitdaseins zu heilen und zu beseitigen. Sie bietet aber für diese zeitlich nicht zu beseitigenden Schäden und Gebrechen überreichen Ersatz in den durch ihr geschichtliches Dasein verbürgten Verheißungen einer zukünftigen, in Gott vollendeten Ordnung der Dinge, in welcher es kein vom gött-

Digitized by Google

lichen Walten unterschiedenes Zeitschicksal mehr geben wird und die absolute Gottesherrschaft sich als der absolute Sieg der Wahrheit und Gerechtigkeit offenbaren wird.

XV.

Die zeitliche Unmöglichkeit einer absoluten Rationalität der menschlichen Lebensverhältnisse rechtfertiget durch sich selbst den geschichtlichen Positivismus der zeitlich-irdischen Lebensverhältnisse der Menschheit, der allerdings nicht auf Kosten der Rationalität und Humanität verabsolutirt werden darf; denn dieß hieße einen falschen gottwidrigen Positivismus an die Stelle der durch die Kirche repräsentirten absoluten göttlichen Positivität in der Ordnung des menschlichen Zeitdaseins setzen. Die durch die Kirche repräsentirte absolute Positivität ist jene des gottgesetzten Heiles, in dessen Macht zunächst der innere seelische Mensch regenerirt, auf Grund dieser Regeneration aber die Gesammtheit der äußeren menschlichen Lebensverhältnisse einer continuirlichen Regeneration und Besserung unterzogen werden soll. So faßte auch Mamiani als gläubiger Christ die Sache auf;[1] er kann sich nur nicht mit Rosmini's Idee von dem in der Kirche gegebenen theokratischen Weltstaate befreunden, sofern die Legislation desselben, nämlich das kanonische Recht in seinem auf apostolischer Institution ruhenden Theile zugleich auch eine rechtsverbindliche staatliche Geltung haben soll. Mamiani hält diese Forderung für unerfüllbar; die mittelalterliche Auffassung des Verhältnisses der Kirche zu den Staaten stehe im Widerspruch mit der gesammten seitherigen Entwickelung der politischen Ordnungen und der europäischen Civilisation, und vertrage sich nicht mit der Autonomie des staatlich-bürgerlichen Rechtslebens.[2] Die kanonischen Gesetze binden den Gläubigen in seinem religiösen und kirchlichen Gewissen, aber nicht als Bürger eines bestimmten Staates; er sei daher nur der Kirche, nicht aber dem Staate für die Befolgung oder Nichtbefolgung der kirchlichen Gebote verantwortlich. Die Herrschaft der Kirche sei als Herrschaft über die Gewissen rein innerlicher Natur, und darum ausschließlich auf moralische Machtmittel angewiesen, die von den Zwangsmitteln des Staates eben so verschieden seien, als das auf die natür-

[1] Nuovo diritto europeo, p. 246.

[2] Teorica della religione e dello stato, e sue speciali attinenze con Roma e le nazioni cattoliche. (Florenz, 1868.)

Digitized by Google

liche Vernunft basirte staatliche Recht von dem auf Offenbarung und göttliche Auctorität gegründeten Rechte der Kirche verschieden sei. Die moderne Gesellschaft fasse eine große Zahl von Mitgliedern in sich, welche innerlich der Kirche entfremdet sind; man könne dem Staate nicht zumuthen, diese zum äußeren Gehorsam gegen die kirchlichen Satzungen zu zwingen, welcher bei Ermangelung einer inneren Unterwerfung nur unsittliche Heuchelei wäre. Alles dränge dahin, die beiden Ordnungen des staatlichen und kirchlichen Lebens klar und bestimmt auseinander zu scheiden; so wenig als der Staat die Kirche unterjochen dürfe, könne die Kirche den Staat zum Executor ihrer Ordnung machen. Wechselseitige Unabhängigkeit beider Gewalten von einander unter respectvoller wechselseitiger Anerkennung sei das einzige und unerläßliche Mittel eines friedlichen Nebeneinanderbestehens und Wirkens Beider. Der Staat stehe dem kirchlichen Wirken keineswegs gleichgiltig gegenüber, und seine grundsätzliche Achtung der Gewissensfreiheit könne nicht so weit gehen, daß er gewisse unter dem Deckmantel der Religion sich bergende subversive und gemeinschädliche Tendenzen dulde. Er handelt aber in diesem Falle nicht als Executor der Kirche, sondern als Wahrer und Schützer der gemeinbürgerlichen Ordnung.

Die innere Unterschiedenheit des geistlichen und weltlichen Regimentes läßt nach Mamiani's Dafürhalten die Vereinigung beider Gewalten in Einer Person nicht zu; er hält demnach das Aufhören der weltlichen Herrschaft des Papstes für eine rationelle Nothwendigkeit. Er würde sich seiner Zeit mit derselben ausgesöhnt haben, wenn die Laisirung der Verwaltung des päpstlichen Staates sich als ausführbar erwiesen hätte; nachdem dieß nicht der Fall gewesen, so sei der berechtigte Wunsch der Bevölkerung des Kirchenstaates, einen Staat im modernen Sinne des Wortes zu constituiren, nur durch völlige Abschaffung der weltlichen Herrschaft des Papstes zu realisiren gewesen. Durch den Verlust der weltlichen Herrschaft sei das Papstthum auf seine ursprüngliche Bestimmung zurückgeführt, und ein der politischen Unification Italiens entgegenstehendes Hinderniß beseitiget worden; eine Fortdauer der weltlichen Herrschaft des Papstes in einem noch so begränzten Gebiete würde fremden Mächten eine fortdauernde willkommene Gelegenheit gewähren, auf italischem Boden eine Position zu behaupten und bei gegebenem Anlasse eine störende Ingerenz in die inneren Angelegenheiten des italienischen Königreiches auszuüben. Wir halten die Logik dieses Raisonnements nicht für zwingend, erkennen

Digitized by Google

aber in der Occupation Roms durch die italienischen Truppen ein providentiell gefügtes Ereigniß, dessen Bedeutung und Folgen in einer uns annoch verhüllten Zukunft zu Tage treten werden.

Mamiani entwarf während seines Aufenthaltes in Athen in Form einer Zukunftsphantasie ein Gemälde von den kirchlichen Zuständen Roms,[1] wie sich dieselben gestalten würden, nachdem Rom Hauptstadt des italienischen Königreiches geworden und Papst und König daselbst in friedlicher Eintracht und wechselseitigem freundschaftlichem Einvernehmen neben einander wohnen und ihres beiderseitigen Amtes walten würden. Ein Missionär, der zehn Jahre in einem japanischen Kerker geschmachtet hatte, kehrt nach seiner Befreiung nach Rom zurück und findet dort Alles wunderbar verändert. Schon bei seiner Landung in Cività Vecchia fällt ihm die glanzvolle Beleuchtung der Stadt in später Abendstunde auf; er erfährt, daß sie von der Bewohnerschaft der Stadt zu Ehren eines allverehrten Priesters, welcher von der gesammten Diöcesangeistlichkeit zur Freude des gläubigen Volkes zum Bischof gewählt worden, veranstaltet sei. In Rom gilt sein erster Besuch dem Institute de propaganda fide, aus dem er hervorgegangen; auch da wird er überrascht durch die wissenschaftlichen Bereicherungen des Institutes, durch die auffallende Mehrung der Zahl der Zöglinge, durch den schwunghaften, auf der Höhe neuzeitlicher Forschung stehenden Betrieb der sprachlichen Studien; nicht Weniges hatte die Munificenz des Königs von Italien zur Hebung des Institutes beigetragen. Rom selbst findet er in religiös-kirchlicher Beziehung auf das Günstigste verändert. Die Abschaffung alter Mißbräuche der Priesterherrschaft hatte zur Folge, daß nunmehr eine ungeheuchelte katholische Frömmigkeit zu Tage tritt; trotzdem daß es keine Inquisition mehr gibt, daß die Namen derjenigen, welche ihre kirchlichen Pflichten versäumen, nicht mehr durch öffentliche Anschläge bekannt gegeben werden, zeigt sich keine Abnahme des kirchlichen Sinnes, zum Beweise, daß es zur Aufrechthaltung religiösen Sinnes und kirchlicher Frömmigkeit der im einstmaligen päpstlichen Rom aufgebotenen Zwangsmaßregeln nicht bedürfe. Die protestantische Propaganda ist, seitdem die Gewissensfreiheit gesetzlich anerkannt ist, viel weniger gefährlich als früher; nach religiösen Neuerungen waren die Italiener niemals be-

[1] Della rinascenza cattolica Narrazione d'un alunno di Propaganda Fide (1862). Abgedruckt in Mamiani's Prose letterarie, pp. 461—562.

Digitized by Google

gierig, ihre Wünsche beschränkten sich von jeher nur auf Reform der römischen Curie und Vertauschung des priesterlichen Prunkes und Wohllebens mit der apostolischen Einfachheit und Heiligkeit der altchristlichen Zeit. Der Wegfall des religiösen Zwanges trägt auch auf dem Gebiete der religiösen Kunst seine guten Früchte; die wahre und ächte Kunst ist ihrer Natur nach edel und frei und gedeiht daher am besten dort, wo dem künstlerischen Genius freie Selbstentfaltung gegönnt ist. Allerdings hatten, mit wenigen Ausnahmen, auch die Päpste sich von jeher als Freunde und Förderer der Kunst erwiesen; ihre Mittel reichten indeß nicht so weit, als jene, welche jetzt von ganz Italien zur Verschönerung Roms und den damit zusammenhängenden Bemühungen um Anbau und Bonification unwirthlicher und gesundheitsverderblicher Strecken in der Umgebung Roms aufgeboten werden. Auch in der Wirksamkeit der römischen Geistlichen nimmt der zurückgekehrte Missionär die vortheilhaftesten Änderungen wahr; dieselbe ist, indem sie ihr Augenmerk auf die Interessen der nationalen Wohlfahrt und bürgerlichen Berufsthätigkeit richtet und die Arbeit durch Frömmigkeit veredeln lehrt, zu einer wahrhaft volksthümlichen Wirksamkeit geworden. Nicht minder fühlt sich der Missionär in seinen Gefühlen gehoben beim Anblicke der Huldigungen, welche die Bevölkerung Roms dem Nachfolger des Apostelfürsten Petrus allüberall erweist, wo man seiner ansichtig wird; erst jetzt, da er nicht mehr mit Hilfe fremder Söldlinge seine Macht und sein Ansehen zu behaupten nöthig hat, tritt die in den Herzen seiner geistlichen Unterthanen stets vorhanden gewesene Liebe und Verehrung zu ihrem geistlichen Vater und Oberhirten voll und rein an den Tag. Der Papst Neu-Roms ist von einem aus Männern aller katholischen Nationen zusammengesetzten Rathe umgeben; die Auswahl dieser Männer ist nicht mehr der Gunst zufälliger Umstände anheimgegeben, sondern durch ein der hohen Wichtigkeit der Sache angemessenes Verfahren geregelt. Jede katholische Nation schlägt dem Oberhaupte der Kirche ihre achtungswürdigsten Priester, ihre ausgezeichnetsten Bischöfe und hervorragendsten Theologen als Candidaten der Cardinalswürde vor, und der Papst vollzieht auf Grund dieser Vorschläge die nach reiflicher Prüfung den Bedürfnissen der Kirche am angemessensten erscheinenden Ernennungen. Die Verehrungswürdigkeit dieses heiligen Senates lenkt die bewundernden Blicke der Welt auf sich; auch in außerkatholischen Kreisen und Ländern beginnt man zu fühlen, daß in der Regeneration des Papstthums und der

Digitized by Google

römischen Kirche sich ein Ereigniß von weltgeschichtlicher Bedeutung zu vollziehen begonnen habe, durch welches die Einigung der getrennten christlichen Bekenntnisse und die Begründung eines ewigen Friedens zwischen Staat und Kirche vorbereitet sein dürfte. Am Schlusse der Erzählung wird noch der Papst der Zukunft selber in seiner persönlichen Erscheinung dem Auge des Lesers vorgeführt. Der aus Japan zurückgekehrte Missionär wird nämlich, nachdem er die in Neu-Rom eingetretenen Veränderungen vielfältigst zu beobachten Gelegenheit gehabt hatte, schließlich dem Papste vorgestellt, und schildert nachträglich die Eindrücke, welche diese Begegnung in ihm hinterließ. Er fand im Papste einen Mann von höchster priesterlicher Erleuchtung, einen Heiligen, vor welchem sich unwillkürlich die Kniee Aller beugen. Die Erzählung schließt mit einer Glorification des Papstthums der Zukunft; ein neues Zeitalter hat begonnen, die Weissagungen des Abtes Joachim beginnen sich zu erfüllen.

Mamiani zeigt sich in dieser Zukunftsvision vom versöhnlichsten Geiste und von achtungsvollster Rücksicht auf alle Institutionen der Kirche durchdrungen; auch dem kirchlichen Ordenswesen und seiner socialen Wirksamkeit zollt er Anerkennung, und verlangt nur gewisse Änderungen in der Organisation desselben, von welchen er den gedeihlichen Erfolg der Wirksamkeit desselben in der Zukunft abhängig sieht. Wir sind vollkommen davon überzeugt, daß die Zukunftsvision nicht als ein bloßes geistreiches Gedankenspiel gemeint war; es ist aber schwer zu fassen, wie ein Mann von der hervorragenden Begabung Mamiani's dafürhalten konnte, daß durch die Occupation Roms die Lösung des Problems „der freien Kirche im freien Staate" angebahnt werden könne. Die Formel des Problems, welche in der Zukunftsvision wiederholt citirt wird und gemeinhin den sardinischen Staatsmännern von einem gewissen Zeitpunkt an geläufig war, läuft auf eine abstracte Trennung des Geistlichen und Weltlichen hinaus, welche den geschichtlich gegebenen Verhältnissen widerstreitet und wenigstens auf europäischem Boden nicht durchführbar ist. Mit Mamiani's Denksystem steht sie allerdings in vollkommenem Einklange; sie läßt sich auf die ontologischen Grundanschauungen desselben zurückführen. Wie diesen zufolge das Gute etwas zum Sein Hinzutretendes ist, so ist die Kirche mit ihrer übernatürlichen Heilsordnung etwas zu der im Staate organisirten natürlichen Ordnung der Dinge Hinzutretendes, und zugleich so hoch über dieselbe hinausgerückt, daß sie als etwas

Digitized by Google

vom Grunde der reinen Natürlichkeit völlig Abgelöstes erscheint. Die Möglichkeit einer solchen Auffassung der Kirche zeigt indeß nur, wie wenig eine rationalisirende Philosophie das Wesen des Übernatürlichen zu erfassen vermöge, welches doch, wenn der Gedanke des Übernatürlichen nicht eine leere Fiction sein soll, darin bestehen muß, daß das Natürliche in seinem tiefsten Grunde durch eine göttliche Macht gefaßt und über sich selbst erhoben werde. Damit ist nicht eine Depression des Staates durch die Kirche involvirt, deren Wirksamkeit ja nicht den Staat, sondern die Gesellschaft im Staate zum Objecte ihrer Wirksamkeit hat; wenn es ferner insgemein dem Übernatürlichen zukommt, das Natürliche zur Idee seiner selbst zu erheben, so wird auch die Ausgeburt des Staates als einer in sich durchgebildeten Lebensform der zeitlich-irdischen Menschengemeinschaft als eine Wirkung des die menschliche Gesellschaft durchdringenden christlichen Geistes anzusehen sein. Dieser selbst kann aber als ein auf die ideelle Apprehension der Dinge gerichteter Geist nur der Reflex der die Dinge in ihrem innersten Wesen fassenden und über sich selbst zu ihrer gottgedachten Wahrheit erhebenden göttlichen Wirksamkeit, oder dessen, was wir oben als die dem menschlichen Zeitleben immanente göttliche Heilsmacht genannt haben, verstanden werden. Von dieser Seite hat nun augenscheinlich Mamiani das Wesen des Übernatürlichen und der Kirche nicht erfaßt; und daraus erklären sich denn auch die Anschauungen, zu deren Kundgebung er sich in einseitiger Präoccupirtheit seines Denkens von den Mängeln, die der menschlichen Seite der Kirche, ihrer zeitlich-irdischen Repräsentation, unvermeidlich anhaften, in einem letzten größeren Werke hindrängen ließ, und mit der Kirche in ihrem gegenwärtigen historischen Bestande völlig brach.

XVI.

Dieses letztere größere Werk ist Mamiani's Schrift über die Religion der Zukunft,[1] als dessen Absicht er bezeichnet, den in den Herzen Vieler erstorbenen religösen Glauben zu erneuern durch Darlegung eines kritisch gereinigten wissenschaftlichen Begriffes der Religion unter Ablehnung alles dessen, was die Dogmen der Vernunft oder

[1] La religione dell' avvenire. Mailand, 1880. — Diesem Werke folgte später noch: Della religione positiva e perpetua del genere umano. Mailand, 1881.

Digitized by Google

die Gränzen der Natur übersteigt.[1] In der Innerlichkeit der menschlichen Natur liegt übrigens mehr enthalten, als gewöhnlich zugegeben wird; und dieser innere Reichthum an Licht und Wahrheit macht die Nothwendigkeit einer äußeren geschichtlichen Offenbarung als überflüssig wegfallen. Es handelt sich um eine aus der tiefsten Innerlichkeit der Gesammtmenschheit herausgesetzte Religion, deren unvergänglicher Repräsentant Jesus von Nazareth ist; durch ihn ist die reinste Intuition des Heiligen vertreten, welche je einem Sterblichen beschieden war. Diese Anerkennung und Verehrung gilt indeß nur der Lehre und Predigt Jesu im Ganzen und nicht jedem einzelnen Theile derselben; denn im Einzelnen unterliegt sie vielen unsicheren Deutungen, deren keine auf volle und unzweifelhafte Wahrheit Anspruch machen kann. Auch ist schwer zu sagen, was aus der von Jesus gepredigten frohen Botschaft vom Himmelreiche geworden wäre, wenn sie nicht mit griechischer und römischer Bildung und Wissenschaft in innere Berührung gekommen wäre, und diese Verbindung nicht fortwährend zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern erneuert worden wäre.

Verweilen wir einen Augenblick bei dem Gesagten. Mamiani forscht nach einer aus der tiefsten Innerlichkeit der Menschheit herausgesetzten Religion. Er würde sich vielleicht richtiger ausgedrückt haben, wenn er eine aus der tiefsten Innerlichkeit des Menschen herausgesetzte Religiösität als das Object seiner Forschung bezeichnet hätte. Denn nicht um eine neue religiöse Lehre ist ihm zu thun, wie er selbst ausdrücklich bekennt, sondern um die Gewinnung des vollkommensten subjectiven Denkhabitus, dessen Richtigkeit er auf dem Wege philosophischer Analyse erhärten will. Diese involvirt dann allerdings auch eine Umdeutung des auf einer äußeren geschichtlichen Offenbarung beruhenden positiven Christenthums, dessen Begriff von Mamiani verworfen wird, weil es, wie er in seiner letzten Schrift erklärt, einen historischen Supranaturalismus nicht gebe. Wir unsererseits behaupten, daß gerade das auf eine äußere geschichtliche Offenberung gegründete supranaturale Christenthum die aus der tiefsten Innerlichkeit der Menschheit herausgesetzte Religion sei. Die tiefste Innerlichkeit der Gesammtmenschheit ist der das historische Gesammtleben der Menschheit innerlichst fassende und haltende göttliche Grund; und dieser Grund ist Christus, der als das dem Menschheitsleben immanent gewordene

[1] O. c., p. 7.

Digitized by Google

göttliche Heil im Sohne der Jungfrau der Welt offenbar und zur historischen Persönlichkeit geworden ist. Er ist nicht bloß, um mit Mamiani zu reden, ein gleichsam übermenschliches Wesen, sondern eine wirklich übermenschliche Persönlichkeit, weil nur unter dieser Voraussetzung das historische Gesammtleben der Menschheit in ihm zur höheren Einheit zusammengefaßt und von einer centralen Mitte aus umgriffen sein kann. Mamiani anerkennt in ihm ein relatives Wunder der Geschichte; der Begriff eines relativen Wunders ist indeß ein halber Begriff, der nur so viel besagt, daß die geschichtliche Erscheinung Christi in der Einzigkeit ihrer sittlichen Hoheit und Reinheit nicht unter die Gesetze der reinen Natürlichkeit falle, in deren Gränzen nach Mamiani das Religionsleben des Menschen verwiesen werden soll. Man wird also die geschichtliche Erscheinung Christi als eigentliches Wunder zu fassen haben; und mit diesem Einen Wunder ist auch alles übrige Wunderbare in der zeitlichen Menschheitsgeschichte gegeben, welches eben darauf zurückzuführen ist, daß das durch Schuld und Irrung der Macht des Todes anheimgefallene Geschlecht durch eine in's zeitliche Menschheitsdasein wirksam eingreifende Macht gehalten und über sich selbst emporgehoben wird.

Mamiani verwahrt sich dagegen, daß durch seine Naturalisirung des Religionsbegriffes dieser selbst evacuirt, oder die Intensivität der religiösen Gesinnung selbst nur im Geringsten geschwächt werden solle; er will seinen Erklärungsversuch des religiösen Lebens auf das Bestimmteste von jenen Theorien unterschieden wissen, in welchen die Religion in Philosophie und Metaphysik umgesetzt wird und damit aufhört, Religion zu sein. Sein Bemühen sei nur darauf gerichtet, die Äußerlichkeit der vulgären religiösen Gesinnung und Praxis in die wahrhaft dem Göttlichen zugewendete Innerlichkeit des religiösen Denkens und Empfindens umzusetzen, und den Bedürfnissen Jener entgegenzukommen, welche, am herkömmlichen Supranaturalismus längst irregeworden, um alle Religion zu kommen in Gefahr sind, weil ihnen die ächte und natürliche Religion des Herzens niemals gezeigt worden ist. Die Frage ist nur, ob der Philosophie Mamiani's auch jene Mittel zu Gebote stehen, jene höhere Welt und Wirklichkeit zu erschließen, in welche sich emporgehoben zu fühlen das Wesen der religiösen Andachtsstimmung ausmacht, und ob diese höhere Welt und Wirklichkeit eine andere, als die supranaturale christliche Glaubenswelt sein könne? Denn darin besteht der Unterschied zwischen Philosophie und Religion,

Digitized by Google

daß dem religiös gehobenen Sinne die von der Philosophie postulirten und im Denken erfaßten Ideale als lebendige Wirklichkeiten gegenwärtig sind; dem religiös gehobenen Sinne und Gemüthe schließt sich der Himmel als die den subjectiven religiösen Aspirationen entsprechende objective Wirklichkeit auf. Vermag Mamiani's philosophische Religionserklärung die Realität dieses Himmels aufzuzeigen? Dieß ist die Frage, welche wir uns in der kritischen Durchmusterung der Zukunftsreligion Mamiani's zu beantworten haben.

Mamiani setzt das Wesen des religiösen Thuns in die Anbetung des Heiligen. Diese Auffassung ist edel und wahr, und zeugt von der tiefen Empfänglichkeit Mamiani's für religiöse Stimmungen. Unser Dissens von Mamiani beginnt da, wo er von einer der Anbetung des Heiligen vorausgehenden Intuition desselben spricht.[1] Gewiß ist die Idee des Heiligen eine der menschlichen Seele grundwesentliche Idee; aber von einer Intuition des Heiligen läßt sich doch nur in einem sehr relativen Sinne sprechen, da das Heilige seinem Begriffe nach das Unnahbare ist, von welchem wir Erdenmenschen uns im Gefühl unserer Unheiligkeit unendlich weit entfernt fühlen, daher der Gedanke an dasselbe in uns nur die Gefühle scheuer Ehrfurcht wecken kann. So hehr und lauter ist der Glanz des Heiligen, daß er sich dem ungeweihten Blick in finstere Nacht verwandelt, und daß die vor dem Throne des Höchsten schwebenden himmlischen Seraphe ihre Angesichter mit ihren Flügeln bedecken, weil ihr Auge die unendliche Glanzesfülle der göttlichen Herrlichkeit nicht verträgt.[2] Aus der in diesem Sinne verstandenen und interpretirten Idee des Heiligen hellt sich uns die Bedeutung der göttlichen Menschwerdungsthat als der uns sterblichen Zeitmenschen angemessenen Vergegenwärtigung des in seiner reinen Wesenheit uns unnahbaren Heiligen auf; die Anbetung des in dieser Form sich uns vergegenwärtigenden Heiligen kann nicht als ungeistige Anthropolatrie bezeichnet werden, da wir in der in die hypostatische Union mit dem Göttlichen hineingenommenen Menschheit Christi die in Gott zur Heiligkeit vollendete Tugend anbeten, die nicht bloß etwas Gottgewirktes, sondern in ihrer absoluten Vollendung selber etwas Göttliches ist, in dessen Darstellung die uns an sich unfaßbare Heiligkeit des göttlichen Wesens menschlich faßbar und nahbar wird.

[1] O. c., p. 192.
[2] Jesai. 6, 2.

Digitized by Google

So wird also Christus, der nach Mamiani bloß das musterbildliche religiöse Subject ist, als vermenschlichte Veranschaulichung der christlichen Heiligkeitsidee zum Objecte der Religion und des grundhaft in der Anbetung bestehenden religiösen Thuns. Der nach Mamiani[1] mit der christologischen Idee verbundene Anthropomorphismus ist einfach nur jene Attemperirung der dem Menschen als Pflicht obliegenden Religiösität an das Wesen des Menschen, welche es möglich machen soll, daß der Mensch in der religiösen Uebung auch eine innerliche Befriedigung finde. Diese Befriedigung wird eine volle und absolute dadurch, daß uns nach den Worten des Apostels in Christus Alles gegeben ist,[2] indem Gott, der durch die Menschwerdungsthat ein mit uns Mitfühlender und Mitleidender geworden ist, in Christus uns sich selbst geschenkt und in diesem Geschenke uns die dereinstige selige Vereinigung mit ihm verbürgt hat. Mamiani, der auf die ethischen Wirkungen der Religiösität den Hauptnachdruck legt, kann nicht umhin, den durch die katholische Frömmigkeit in edlen Seelen lebendig erhaltenen Geist opferfreudiger Hingebung und Selbstverläugnung anzuerkennen, und glaubt nur, daß die gesollte reine Geistigkeit der ächten Religiösität durch imaginative Beimischungen getrübt werde. Darauf wäre zu erwidern, daß wir Menschen nicht reine Geistwesen sind; und die höchste Bestimmung und Veredlung der menschlichen Phantasie wird wohl darin bestehen, daß sie zum Medium der imaginativen Vergegenwärtigung himmlischer Dinge, an welchen der menschliche Sinn sich zu erheben und zu erbauen wünscht, gemacht werde. Die gesammte in der katholischen Kirche organisirte Heilsvermittelung ist dem specifischen Wesen und Bedürfniß des Menschen angepaßt und zweckt zuhöchst auf die zeitliche Vergegenwärtigung und Vergewisserung der im christlichen Glauben angehofften himmlischen Vollendungswelt ab. Dem philosophischen Kosmismus Mamiani's ist der Gedanke der ganz und vollkommen in die von Gott ausstrahlende Klarheit hineingenommenen Welt oder des christlichen Himmels fremd; und darin sind seine Bemängelungen des katholischen Cultuswesens gegründet, dessen zufällige örtliche Deformationen von ihm unöthiger Weise urgirt werden. Inwieweit derlei Mißstände durch Hebung des Volksunterrichtes und Vervollkommnung des kirchlichen Predigtwesens zu beseitigen sein möchten, ist hier nicht

[1] O. c., pp. 438 sgg.
[2] Röm. 8, 32.

Digitized by Google

näher zu erörtern; jedenfalls dürfte durch derlei Verbesserungen den Wünschen Mamiani's kaum genügt werden. Denn er ist nicht nur mit dem kirchlich-positiven Religionsbegriffe zerfallen, sondern weiß im Allgemeinen dem specifischen Wesen der religiösen Idee in deren Unterschiede von der sittlichen Idee nicht gerecht zu werden. Ihm stellt sich beständig nur die dem religiösen und sittlichen Thun gemeinsame Qualität eines pflichtgemäßen Dienstes in den Vordergrund. Daß es sich im religiösen Denken und Leben zuhöchst um eine absolute Befriedigung des religiösen Subjectes handle, und daß das Christenthum eben darum, weil es diese Befriedigung in Aussicht stellt und gewährt, die absolut vollkommene und einzig wahre Religion sei, die als solche das absolute Richtmaß für die relative Wahrheit und Irrthümlichkeit aller übrigen Religionen abgibt, ist ein ihm fremder Gedanke, und muß ihm ein fremder Gedanke bleiben, weil ihm die Idee einer supramundanen Vollendung der Menschheit fehlt. Aus dem Ignoriren der Idee einer im religiösen Thun gesuchten absoluten persönlichen Befriedigung des Subjectes erklärt sich weiter die von ihm geforderte Unterordnung des persönlichen religiösen Interesses unter die gemeinbürgerlichen Zwecke der religiösen Praxis oder unter dasjenige, was er die civile Seite der Religion nennt. Eine letzte Consequenz dieser Auffassungsweise wäre wohl diese, daß jeder Staat und jedes Volk seine eigene, dem besonderen nationalen und staatlichen Leben vollkommen entsprechende Religion haben müsse; was auch mit der Beiseitestellung der Idee einer definitiven absoluten Vollendung der Menschheit in Gott ganz im Einklang stehen möchte. Denn eine vollkommene geistige Unification des menschlichen Geschlechtes ist doch wol nur als Resultat einer definitiv abgeschlossenen Entwickelung und absoluten Vollendung des Menschheitsganzen denkbar.

Das Stehenbleiben bei einer nationalen Diversität der Religionen liegt nun allerdings nicht im Sinne Mamiani's. Wir wissen aus seiner allgemeinen Weltlehre, daß die von verschiedenen primitiven Diversitäten ausgehende Entwickelung der Menschheit eine organische Einheit anstrebt; und da die Religion die Seele der menschlichen Gemeinschaft ist, so muß der religiöse Entwickelungsproceß der Menschheit auf religiöse Unification derselben abzielen.[1] Kann es aber je zu einer vollkommenen religiösen Unification kommen, wenn in der vollkommenen

[1] O. c., p. 284.

Digitized by Google

Religion jede äußere Vermittelung zwischen Gott und dem Gewissen des einzelnen Gläubigen ausgeschlossen sein soll, wie Mamiani fordert?[1] In der That verlangt auch Mamiani keine andere religiöse Unification als jene, welche zum sittlichen und gemeinbürgerlichen Zusammenwirken nothwendig ist; die religiöse Gemeinsamkeit ist somit wesentlich ein wechselseitiges Einverständniß sittlicher Natur, wie denn insgemein die Religion von Mamiani vornehmlich um der Sittlichkeit willen als das mächtigste und stärkste Erregungsmittel des sittlichen Willens postulirt wird. Die Religion nach ihrer absoluten Seite, nämlich als Darbringung der dem Absoluten schuldigen absoluten Huldigung gehört der Innerlichkeit der Einzelnen an; der Begriff der Kirche nach ihrer Bedeutung als Reich der gemeinsamen Anbetung des Ewigen tritt nicht in den philosophischen Denkbereich Mamiani's ein, und kann es nicht, da sein philosophischer Individualismus den Begriff der sichtbaren Kirche nicht zu seinem Rechte kommen läßt. Es begreift sich daher, wie antipathisch ihm die katholische Kirche nach dieser ihrer Seite sein mußte. Die Organisation der katholischen Kirchengemeinschaft ist speculativ aus der Natureinheit des menschlichen Geschlechtes, durch welche sie unterbaut ist, zu begreifen; die speculative Bedeutung der Natureinheit des menschlichen Geschlechtes läßt sich aber nicht vom Standpunkte einer platonisch-dualistischen Anthropologie verstehen, in welcher das Leiblich-Sinnliche zu einer ausschließlich werkzeuglichen Bedeutung herabgedrückt ist. In der Idee der Natureinheit des menschlichen Geschlechtes sind die Anknüpfungspunkte für das speculative Verständniß der kirchlichen Lehren von der Erbsünde und Erlösung gegeben; aus der concretisirten Fassung dieser Idee erklärt sich speculativ die biblisch-kirchliche Lehre von der Abstammung des gesammten menschlichen Geschlechtes von einem einzigen ersten Menschen, als dessen höheres Gegenbild der das gesammte, dem ersten Adam entstammte Geschlecht in höherem Sinne in sich zusammenfassende zweite himmlische Adam zu verstehen ist.

Mit der Erfassung dieser speculativen Grundidee des positiven Christenthums werden auch die Anhaltspunkte für das tiefere Verständniß der Bibel als religiösen Weltbuches gewonnen. Mamiani stellt sich seinem theologischen Rationalismus zu Liebe in ein kritisches Verhältniß zur Bibel. Wir erachten dieß nicht für wohlgethan. Die

[1] O. c., p. 464.

Digitized by Google

vielen zur Zeit noch ungelösten und in mancher Beziehung vielleicht nie vollkommen lösbaren kritischen Fragen und Bedenken der philologisch-historischen Bibelwissenschaft sinken zu einer untergeordneten Bedeutung herab gegenüber der ideentiefen, sinnlich-plastischen, Bild und Gedanke in wundervoller Weise ineinander webenden Kernsprache der Bibel, deren einzelne Bücher trotz ihres Ursprunges aus verschiedenen Zeiten in ihrer Aneinanderreihung einen wundervollen Concent bilden und als ein planmäßig geordnetes Ganzes sich darstellen, das augenscheinlich nicht von den einzelnen Verfassern der verschiedenen biblischen Bücher erdacht, somit auf einen höheren, in der Entwickelung des religiösen Menschheitslebens waltenden und durchgreifenden Geist der Erleuchtung, auf den der religiösen Entwickelung der Menschheit immanenten göttlichen Wahrheitsgeist zurückzuführen ist. Wir haben es da nicht mit einer genialen menschlichen Kunstschöpfung zu thun, sondern vernehmen im biblischen Weisheitsworte das in's irdische Zeitleben hineingesprochene ewige Wahrheitswort, in welchem die tiefsten, dem menschlichen Denken aus sich allein kaum je erreichbaren oder völlig unerreichbaren Aufschlüsse über alle höchsten Fragen des menschlichen Geistes, über die heiligsten Angelegenheiten des menschlichen Zeitdaseins enthalten sind. Es kann kein nachdrücklicheres Zeugniß für die Wahrheit der historischen Offenbarung geben, als die nach ihrem Geistgehalte verstandene und gewürdigte Bibel; Mamiani's Dafürhalten, daß die im biblischen Lehrworte ausgedrückten erleuchteten Gedanken keine anderen seien als jene, welche jeder Einzelne zufolge der Berührung seines Geistes durch das Absolute appercipiren könne, scheitert schon an dem Umstande, daß in der Bibel die aus der continuirlichen geschichtlichen Offenbarungsthätigkeit geschöpfte Idee des universalgeschichtlichen menschheitlichen Zeitdaseins hinterlegt ist, welche die nicht zu missende Hinterlage aller denkrichtigen subjectiven ideellen Appercep-tionen über die das menschheitliche Religionsleben betreffenden Gegenstände constituirt. Denken wir uns aus dem Schatze der aus dem vorchristlichen Alterthum überlieferten Lehrweisheit die Bibel hinweggenommen, und fragen wir uns, ob auf Grund dieser verstümmelten Tradition eine Continuation des menschheitlichen Culturlebens, geschweige denn ein geistiges Weiterschreiten der Menschheit möglich gewesen wäre? Aber nicht um eine Continuation oder um ein Weiterschreiten, sondern um creative Satzung eines neuen Anfanges handelte es sich beim Zusammenbruche der alten vorchristlichen Welt und Cultur; und dieser

Digitized by Google

neue Anfang war in und mit der Kirche gegeben, welche auf dem Grunde des in der Bibel hinterlegten ewigen Gotteswortes steht. Christus war nicht, wie Mamiani sich die Sache vorgestellt, der menschliche Organisator einer neuen Lebensordnung, die, auf das Können und Wirken einiger weniger, der äußeren Machtmittel entbehrenden Menschen gestellt, gegenüber den vereinigten Potenzen der heidnischen Weltbildung und des heidnischen Weltstaates kaum je hätte durchgreifen können; die neue, mit der Kirche beginnende Lebensordnung erklärt sich einzig aus dem durch die vorausgegangene alttestamentliche Offenbarungsgeschichte vorbereiteten Durchgreifen eines schöpferischen Principes, das in der universalgeschichtlichen Menschheitsentwickelung vom Anfang her im Verborgenen thätig, beim Zusammenbruche der alten Welt mit göttlicher Macht durchbrach und sich als zweiten höheren Anfang des universalen Menschheitslebens setzte und von einem zeitlich-örtlich begränzten Punkte aus seine Wirksamkeit entfaltend, in stets erweiterten Peripetien alles Heils- und Lebensfähige in seinen Machtbereich zog. Das Zeugniß von der diesen Durchbruch einer neuen Ordnung vorbereitenden und effectuirenden Gottesmacht ist in der Bibel hinterlegt; und darin beruht die perenne, durch kein subjectives Denken zu ersetzende lehrhafte Bedeutung der Bibel als der schriftlich fixirten Kunde von der das menschliche Zeitdasein durchwaltenden Macht des ewigen Gotteswortes. Die von der philologisch-historischen Kritik urgirten Unvollkommenheiten und Incongruenzen in der schriftlichen Fixirung jener Kunde gehen auf Rechnung der Unvollkommenheit der menschlichen Rede und Schrift; auch ist die Bibel als Zeugniß der Offenbarung nicht mit der Offenbarung selber, die sich zur schriftlichen Bekundung ihrer selbst als Prius verhält, zu confundiren; der Geist geht dem Buchstaben, das göttliche Wort der dasselbe wiedergebenden und beglaubigenden menschlichen Rede voraus. Das unmittelbare Zeugniß des göttlichen Machtwirkens im universalgeschichtlichen Religionsleben der Menschheit ist die Kirche, die in ihren ersten Anfängen bis in den Zeitanfang der Menschheit auf Erden zurückreicht und ihre dereinstige Vollendung als ewige himmlische Kirche feiern wird. Es hat sich uns in diesen summarischen Andeutungen über Bibel und Kirche und deren unzertrennliche Verwachsenheit Gelegenheit geboten, die Bedeutung des von Mamiani verworfenen Universale in re auf religionsphilosophischem und religionsgeschichtlichem Boden aufzuzeigen; das Universale in re im höchsten, absoluten Sinne ist das ewige

Digitized by Google

Gotteswort selber als das absolute Formprincip der Welt und Menschheit.

Auf die Idee einer im menschlichen Zeitdasein absolut durchgreifenden Gottesmacht, die eben mit dem schöpferischen ewigen Gottesworte identisch ist, stützt sich der Glaube an das Wunder, dessen allgemeiner Begriff jener des Durchleuchtens einer höheren vollkommeneren Wirklichkeit in der unvollkommenen Wirklichkeit des menschlichen Zeitdaseins ist. Die scheinbare Abnormität des Wunders ist aus dem durch die Sünde causirten Risse zwischen Idee und Wirklichkeit im menschlichen Zeitdasein zu erklären und dieser Riß als ein Reflex des durch die erste Sünde causirten Bruches der ursprünglichen harmonischen Einheit des Menschenwesens anzusehen. Mamiani's Verwerfung des Wunderbegriffes hängt mit der Verwerfung der biblisch-kirchlichen Lehre vom gottgesetzten Anfangsstande des zeitlichen Erdenmenschen zusammen; er läßt uns in Ungewissem darüber, wie er selber sich diesen Anfangsstand denkt, und constatirt durch dieses sein Verhalten, daß eine grundsätzliche Beschränkung der Philosophie auf den Standpunkt der erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit nicht ausreicht, über gewisse unabweisliche Fragen, wie jene nach dem gottgesetzten Anfange des menschlichen Zeitdaseins, befriedigende Antwort zu ertheilen. Er erklärt das Vorhandensein des Bösen in der Menschenwelt aus der Überwältigung des geistigen Willens durch das Sinnliche und Materielle in und außer dem Menschen.[1] Diese natürliche Erklärung reicht aus, die Schwäche und Versuchlichkeit des in der Erfahrung gegebenen Menschen zu erklären, der als solcher eben schon der mit der Idee seiner selbst nicht harmonirende Mensch ist; sie enthält aber keine Antwort auf die Frage, weßhalb der in der Erfahrung gegebene Mensch nicht mit der Idee seiner selbst congruirt und der fehlerlose Mensch zu den nach rein natürlicher Auffassung kaum zuzulassenden Dingen gehört. Auch ist das moralisch Böse keineswegs nach seinem eigentlichen Wesen charakterisirt, wenn es in die Abhängigkeit des geistigen Willens von sinnlichen Eindrücken gesetzt wird. Diese Abhängigkeit ist nur eine der mehreren Manifestationsformen des Bösen, welches zufolge seiner Irrationalität sich metaphysisch eigentlich gar nicht fassen läßt, weil es dem Wesen als Unwesen gegenübersteht; es läßt sich nur psychologisch ergründen, und da erscheint als die dem menschlichen Verständnisse

[1] O. c., p. 411.

Digitized by Google

faßbare Grundwurzel des Bösen die Selbstsucht, die übrigens in der gottwidrigen Abnormität ihrer Verschlossenheit gegen alles Andere außer dem selbstsüchtigen Subjecte selber auch ein geheimnißvolles Räthsel ist. Eine flache Auffassung des Wesens des Bösen läßt es auch zu keinem tieferen Verständnisse der christlichen Erlösungslehre kommen. Die Geheimnisse der Sünde und der Gnade, welche gleich sehr unergründlich sind, machen die von Mamiani perhorrescirte „mystische" Vertiefung des religiösen Problems zur unabweislichen Nothwendigkeit und sind Ursache, daß keine rationalisirende Lösung desselben zu befriedigen vermag. Dieß hat seiner Zeit schon Kant gefühlt, an dessen „Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft" Mamiani's Buch über die Zukunftsreligion trotz der weitgehenden Diversität des beiderseitigen Standpunktes so sehr erinnert.

XVII.

Es ist auffallend, daß Kant, obwol er im Gegensatze zu Mamiani das Religiöse vom Sittlichen abhängig macht und nur insoweit gelten läßt, als es im Interesse des sittlichen Gedankens als denknothwendig gefordert erscheint, der speculativen Würdigung der specifisch christlichen Dogmen über Erbsünde und Erbschuld, Menschwerdung und Erlösung näher trat als Mamiani, ohne freilich damit dem positiven Christenthume näher zu kommen, als Mamiani. Der auf eine objectiv-historische Vermittelung des Heiles gestützte christlich-kirchliche Supranaturalismus wird von Beiden abgelehnt. Kant gesteht jedoch den Grunddogmen des christlichen Supranaturalismus insoweit ein geistiges Wahrheitsrecht zu, als es ihnen in ihrer Loslösung von der historischen Thatsächlichkeit der göttlichen Menschwerdungsthat zukommen kann. Mit der Verwerfung letzterer entfällt allerdings der zureichende Grund, von einer Dreipersönlichkeit Gottes im Sinne der kirchlichen Dogmatik zu sprechen; sofern man aber die göttliche Trinität dahin versteht, daß Gott unter drei specifisch verschiedenen moralischen Qualitäten (Gerechtigkeit, Güte, Heiligkeit) aufzufassen sei, ist sie eine rational berechtigte und sogar denknothwendige Lehre, weil ohne Auseinanderhaltung jener drei Qualitäten der moralische Weltregent einem menschlichen Despoten gleichen würde. Der rationale Vernunftgehalt der kirchlich-dogmatischen Lehre vom menschgewordenen Gottessohne ist die Idee der moralisch vollkommenen Menschheit als letzten Endzweckes der Schöpfung; der in-

Digitized by Google

carnirte Gottessohn als singuläre historische Persönlichkeit gedacht, eignet sich wegen der Unmöglichkeit einer Nachbildung seiner über alle menschliche Gebrechlichkeit hinausgerückten Vollkommenheit nicht zu einem ethischen Vorbilde. Die kirchliche Lehre vom Sündenfalle und von der in Folge desselben dem Menschen anhaftenden Neigung zum Bösen ist wahr, wenn der Sündenfall nicht als historische Thatsache im Sinne der biblischen Erzählung gefaßt wird; der Sündenfall ist eine außerzeitliche intelligible That, aus welcher die zeitlichen, empirisch zu erkennenden Peccata derivata hervorgehen. Man wird nicht verkennen, daß Kant in dieser Auffassung des Peccatum originarium, sowie auch in demjenigen, was er über die in Christus wiederzuerlangende Gerechtigkeit des Menschen vor Gott sagt, die protestantische Dogmatik vor Augen hat; es ist die bis zum Äußersten forcirte Innerlichkeit des religiösen Gedankens, welche Kant in protestantischem Sinne zur Geltung bringen will, aber zufolge des sein Denken beherrschenden unvermittelten Gegensatzes zwischen Noumenon und Phänomenon, intelligibler und empirischer Welt, Idee und Wirklichkeit nur als rationalistischen Subjectivismus zur Geltung zu bringen vermag. Dieser rationalistische Subjectivismus schlug in der Schelling'schen Lehre in einen pantheistischen Objectivismus um, in welchem Natur und Geschichte als Offenbarungen des Absoluten begriffen, damit aber der speculativen Erfassung der geschichtlichen Objectivität des positiven Christenthums Bahn gebrochen wurde. War es einmal entschieden, daß man nicht bei einem pantheistischen Naturalismus stehen bleiben könne, daß aber das Verhältniß des Absoluten zum Universum als jenes eines intensiven Dynamismus gefaßt werden müsse, mittelst dessen das Göttliche auch im geschöpflichen Dasein Gestalt und Ausdruck gewinnen müsse, so waren damit die Wege des neudeutschen speculativen Theismus eröffnet, welche auf speculative Ergründung der von Kant rationalistisch umgedeuteten Dogmen des Christenthums abzielten und in der That auch zu höchst achtenswerthen Ergebnissen eines christlich-philosophischen Denkens führten. Wenn etwas der biblisch-christlichen Correctheit der zahlreichen, auf diesem Wege erwachsenen speculativen Denkversuche Eintrag that, so war es die Beiseitesetzung oder ungenügende Verwerthung der von Schelling in pantheistischer Weise ausgedeuteten speculativen Morphologie, mittelst welcher die Rückvermittelung in die volle ungeschwächte Gläubigkeit des mittelalterlichen Denkens zu vollziehen war, während umgekehrt in Kraft dieser Rückvermittelung

Digitized by Google

die doch nur relativ entwickelte mittelalterliche Speculation auf die Höhe des auf sich selber stehenden neuzeitlichen Vernunftdenkens zu erheben war. Diese doppelseitige Commensuration mittelalterlicher und neuzeitlicher theistischer Speculation bleibt, wenigstens für uns Deutsche, das unverrückbare Ziel aller weiteren Bemühungen um eine speculative Vermittelung der christlichen Offenbarungsweisheit, und ist die unerläßliche Vorbedingung der Anbahnung eines inneren Zusammenschlusses des neuzeitlichen Vernunftdenkens mit der überlieferten christlichen Wahrheit.

Die Geneigtheit Kant's, den christlichen Dogmen eine speculative Bedeutung zuzugestehen, hat ihren tiefsten Grund offenbar in seinem rigorosen Ethicismus und dessen unerfüllbaren Forderungen, welche eine relative Anerkennung der kirchlichen Lehre vom erblichen Bösen in der Menschheit sowie der Nothwendigkeit einer Deckung der menschlichen Schuld durch das göttliche Geschenk des Gerechtigkeitsstandes nahelegen. Bei Mamiani fällt zufolge seiner natürlichen Erklärung der Entstehung des Bösen aus Ursachen, die außerhalb des sittlichen Willens gelegen sind, jede Nothwendigkeit einer Anerkennung der auf die menschliche Erlösungsbedürftigkeit gegründeten Lehren des christlichen Supranaturalismus hinweg. So sehr er also im Gegensatze zu Kant, dem die religiöse Praxis eine höchst untergeordnete Bedeutung hat, und in ihrem natürlichsten Acte, dem Gebete, als etwas fast Widersinniges erscheint, das religiöse Thun als etwas in der innersten Natur des Menschen Gegründetes ansieht und die religöse Gesinnung zum höchsten sittlichen Wirkungsprincipe macht, so läßt er doch alle Religiösität ausschließlich durch bestimmte, dem natürlichen Erkennen des Menschen zugängliche Anschauungen und Erkenntnisse gestützt sein. Allerdings ist der Begriff der reinen Natürlichkeit, sofern man darunter die sich selbst überlassene Natur des Menschen versteht, für Mamiani nicht vorhanden, da er das intellective menschliche Denken im continuirlichen Contacte mit dem Absoluten zu Stande kommen und sich entwickeln läßt; dieser Contact ist jedoch nicht etwas Supranaturales, sondern etwas zur Natur des intellectiven menschlichen Seins und Lebens Gehöriges. Eben so sind auch die aus der inneren geistigen Berührung mit dem Absoluten resultirenden moralischen Impulse rein natürlicher Art; sie sind indeß Impulse intensivster Art, ohne welche eine heroische Tugend oder der höchste dem Menschen zugängliche Tugendgrad nicht möglich ist,[1] so

[1] Religione dell' avvenire, p. 231.

Digitized by Google

daß demnach die wahre, ächte Tugend wesentlich religiöser Natur ist. Während also Kant die Religion ausschließlich nur als Sache des Denkens ansieht, wird sie bei Mamiani zu einer höchsten Bewegungsursache des sittlichen Willens, als welche sie Kant schon aus dem Grunde nicht gelten lassen will, weil der autonome sittliche Wille in seiner Reinheit keine außer ihm gelegenen Bestimmungsgründe zulassen kann. Kant will den christlichen Gnadenbegriff nicht als denkunmöglich verwerfen, spricht ihm aber jede praktische Bedeutung ab, da es sich für uns nur darum handle, den von unserer eigenen Selbstentschließung abhängigen sittlichen Willen zu haben; dieser schließe aber in seiner Reinheit auch jedes andere aus subjectiven menschlichen Affectionen und Begehrungen stammende Motiv aus, daher der religiös bewegte Wille nicht der reine affectlose Tugendwille sei. Religiöse Begeisterung, in welcher Mamiani das vollkommenste sittliche Wirkungsprincip sieht, ist nach Kant mit der reinen Rationalität des tugendhaften Willens nicht vereinbar; es wäre denn, daß diese reine Rationalität des sittlichen Wollens unmittelbar durch Gott selber causirt würde, was sich aber, da wir nur ein Bewußtsein von unserem Willen und dessen spontanen Acten haben, unserer Wahrnehmung und unserem Wissen völlig entziehe, so daß wir rationaler Weise von Gnadenwirkungen gar nicht sprechen können. So stehen sich also hier zwei Einseitigkeiten antithetisch gegenüber: natürliche religiöse Begeisterung als höchstes Wirkungsprincip — affectloser Tugendwille, der seinen Grund nur in sich selber haben kann. Allerdings unterläßt hier Kant, auf die Unterscheidung zwischen Beweggrund und Wirkungsgrund einzugehen; affectloser Wille ist eben nur jener Wille, dessen Beweggründe nicht außer ihm liegen, womit über den Causalgrund des Vorhandenseins eines solchen Willens nichts entschieden ist. Der Frage, ob der Mensch sich selber einen derartigen Willen geben könne, geht Kant aus dem Wege; nach Mamiani gibt es keinen affectlosen Willen, vielmehr entspringt der beste Wille aus den reinsten Affectionen, diese sind aber ein natürliches Erzeugniß des von der Macht des Göttlichen innerlich berührten Gemüthes. Bei Kant fällt in der rationalen Beurtheilung religiöser Dinge das Gemüth aus, welches er zufolge einer mangelhaften und verschobenen Psychologie in den Bereich der Sinnlichkeit herabdrückt; gleichwol macht sich bei ihm der richtige Begriff desselben als seelischer Innerlichkeit geltend, wenn er seine religionsphilosophischen Erörterungen als Untersuchungen über dasjenige, was der Mensch unter Voraus-

Digitized by Google

setzung des Rechtthuns hoffen dürfe, bezeichnet. Hiemit ist implicite ein das mangelnde Vernunftwissen supplirender Vernunftglaube anerkannt, dessen Objecte zwar dem Bereiche der reinen Rationalität angehören sollen, aber über zeitliche menschliche Vernunftdenken eben so sehr, wie das Reich der reinen Rationalität selber, hinausgerückt sind, daher alle in der Geschichte hervorgetretenen Religionen auf den Begriff einer Offenbarung als unmittelbare göttliche Willenskundgebung und Gesetzgebung gegründet sind. Was Wunder, wenn Andere hieraus folgerten, daß ein auf Offenbarung beruhender positiver Religionsglaube zur Ordnung des menschlichen Zeitdaseins gehöre, und dieser positive Glaube die in Bezug auf die über sinnlich-irdisches Erfahrungsgebie hinausliegende höhere Wirklichkeit schlechthin unzureichende theoretische Vernunfteinsicht des Menschen zu suppliren habe? So gieng also gerade von Kant die Anregung zur Überwindung des selbstgenügsamen vulgären Rationalismus aus, die ihrerseits, wenn in der Geschichte die Offenbarung einer ewigen Vernunft anerkannt wurde, nothwendig dazu führen mußte, den im geistigen Leben der Culturvölker hervorgetretenen religiösen Anschauungen einen tieferen Sinn abzugewinnen, der namentlich in der vollkommensten aller historischen Religionen, in der christlichen, enthalten sein mußte. Nach Hegel ist in den Dogmen der christlichen Religion wirklich alle Wahrheit enthalten, aber nur in der inadäquaten Form des noch nicht in die reine Rationalität umgesetzten vorstellenden Denkens. Sofern nun diese, alles persönliche Selbstleben aufzehrende reine Rationalität als eine Illusion des verabsolutirten menschlichen Denkens erkannt wurde, mußte das mit der christlichen Wahrheit verwachsene innere Selbstleben des Menschen in sein absolutes Recht eintreten, und in der durch den christlichen Glauben erschlossenen höheren Daseinswirklichkeit das objective Correlat der subjectiven Veranlagung des inneren Seelenmenschen mit seinen unaustilgbaren, auf das Ewige, Himmlische und Göttliche gerichteten Ahnungen, Wünschen und Hoffnungen erkennen.

Der von Mamiani beschrittene Weg ist der directe Gegensatz zu jenem, welchen die durch Kant angeregte religionsphilosophische Forschung in Deutschland nahm. Wenn letztere in Folge der durch Kant angebahnten Überwindung des vulgären Rationalismus bei einer speculativen Erfassung der rückhaltlos anerkannten supranaturalen Dogmen des christlichen Religionsglaubens anlangte, so ist die auf eine ursprüngliche geistige Intuition des Absoluten gestützte religionsphilosophische

Digitized by Google

Forschung Mamiani's darauf gerichtet, aus dem Bereiche der supranaturalistischen christlichen Anschauung in jenen der rein menschlichen humanitären Auffassung des menschheitlichen Religionswesens hinüberzuführen. Er besteht wol darauf, daß die Religion sich nie in Philosophie umsetzen könne; seine Äußerungen über auserlesene religiöse Genien der Menschheit scheinen fast unabweislich die Anerkennung übernatürlicher Erleuchtung und Offenbarung zu involviren.[1] Der christlich-kirchliche Positivismus scheint ihm aber schon deßhalb schlecht begründet und gänzlich unhaltbar, weil der Mensch, der laut paläontologischen Forschungen bereits mit dem Mammuth gleichzeitig war, schon seit hunderttausend Jahren auf Erden existirt,[2] während die christlichen Offenbarungsurkunden, welche die Geschichte der göttlichen Führungen der Menschheit enthalten sollen, mit ihren Angaben nur bis auf einige Jahrtausende vor Christus zurückgehen und von dem, was hinter denselben zurückliegt, auch nicht die geringste Ahnung verrathen. Wir unsererseits könnten fragen, wie es komme, daß, wenn die Religion ein auf göttlicher Erleuchtung beruhendes, dem Menschen connaturales Lebenselement ist, hundert Jahrtausende nöthig waren, bis die Entwickelung der Lebenszustände der Menschheit auf Erden dort anlangte, wo die urkundlich beglaubigte Geschichte beginnt, und ob die relative Schnelligkeit der seitherigen Entwickelung in irgend einem Verhältniß zu der außerordentlichen Langsamkeit der Entwickelung in den unermeßlich langen vorausgegangenen Zeiten der Erdenmenschheit steht? Wir möchten ferner fragen, wie der von Mamiani vertretene Theis-

[1] Gli uomini religiosi credono di apprendere in modo speciale e manifestissimo la presenza di Dio nell' anima nostra e il suo congiungersi a lei con intimo nodo e poco manco che palpabile. Dio ci predomina oltra ciò ed investe con tale energia che ci occupa di sè e insieme a sè ne rapisce. Quindi egli è virtù formidabile ad una e soave. Ei ci lega sibbene con potenza infinita, ma è potenza unificata eziandio con l' infinito della bontà, della saggessa e dell' amor providente; e nel tutto insieme di ciò risplende un non so che più sublime ancora e profondo il qual domandiamo il Santo e alla cui presenza è dolce necessità allo spirito di venerare e adorare. In effetto sono le perfezioni infinite dell' Ente infinito che sembrano qui tramandare come un riverbero loro; e ciò compone quella sopraeccellenza innominata ed inennarabile la quale aggiugnesi alle tre massime attribuzioni della potenza, sapienza e bontà e ci stringe a chiamarlo il Santo e penetra dentro l' anime nostre quasi lontana fragranza d' alcun timiama ardente di là dai veli del Sancta Sanctorum. O. c., p. 195.

[2] O. c., p. 422.

Digitized by Google

mus sich mit der Annahme von naturwissenschaftlichen Theorien verträgt, die denn doch nur unter völligem Absehen von den Anschauungen eines theistischen Religionsglaubens möglich sind? Es kann keinen besseren Apologeten des christlichen Supranaturalismus geben, als Mamiani unfreiwillig wird, wenn er den Glauben an einen Gott der ewigen Liebe festhält und damit die Überzeugung verbindet, daß, wenn der heutige Stand der christlichen Civilisation, wie er uns anzunehmen zumuthet, ein Resultat rein natürlicher Entwickelung war, hunderttausend Jahre zur Erreichung desselben nothwendig waren. Dem gegenüber erscheint es als rationale Forderung, daß der Gott der ewigen Liebe durch unmittelbares, nicht auf bloße natürliche Erleuchtung der gebundenen Intellecte sich beschränkendes Eingreifen den Gang der menschlichen Dinge beschleunigte, um nicht ungezählte Jahrhunderte hindurch eine gleichfalls nicht zu zählende Menge moralischer Existenzen dem Stande halbthierischer Verdumpfung zu überlassen.[1] Naturalismus und Theismus lassen sich nicht aneinander leimen. Ist die Geschichte der Menschheit auf Erden eine göttliche Gedankenconception, so muß sie auch eine ihres göttlichen Concipienten würdige Gestaltung vorweisen; sie muß ein episch-dramatisches Gemälde von tiefster künstlerischer Wirkung sein, die erschütternden und erhebenden Eindrücke dieses Gemäldes müssen Eindrücke von göttlicher Kraft und Wirkung sein, können es aber nur dann sein, wenn die Weltgeschichte als eine in einen engsten Raum der irdischen Zeit gedrängte Exposition eines ungeheuren Schicksals erscheint, in dessen Evolution und großartig erhabenen Ausgang alle kosmischen Potenzen hineingezogen sind. Der

[1] Vgl. Confessioni II, p. 674, woselbst Mamiani einen langen Abschnitt delle grande epoche genetiche mit den Worten abschließt: Tutto ciò mena questo prolisso discorso alla conclusione finale e irrepugnabile, la qual dice noi non sapere quanto fosso rozzo il corpo ed ottuso l'ingegno, quanto ferine le voglie e animalesca e misera tutta vita del primo uomo; per simile, non saper noi se gisse pure egli carpone insieme con le altre bestie e mettese urla inarticolate invece di parole, e niuno potesse distinguerlo nelle sembianze e negli atti del popolo dei quadrumani. Non però di meno, stando congiunta con quelle membra pilose e ruvide un' anima razionale la differenza fra lui e tutta l' altra famiglia di bruti era non solamente grande ma immensurabile. Ed à la natura dopo cento mil' anni trovato le scimie al punto medesimo in cui pensò collocarle, ed invece à trovato l' uomo che dalle caverne trapassò volontario alla civil compagnia e crebbe di mano in mano e cresce tuttora nella cognizione e imitazione di Dio.

Digitized by Google

sichtbare natürliche Kosmos, in dessen Geschichte sich Mamiani vertieft, ist nur das Untergerüst der episch-dramatischen Exposition der Weltgeschichte, deren Mittelpunkt die Idee des in seiner sittlichen Freiheit auf sich selbst gestellten Menschen in seinen Beziehungen zu Gott und zur Gesammtheit aller Dinge constituirt. Die den dialektischen Proceß der weltgeschichtlichen Entwickelung bedingenden gegensätzlichen Momente sind zuhöchst in der Idee des Gottmenschen, der höchsten aller kosmischen Synthesen, zur synthetischen Einheit vermittelt, in welcher Welt und Menschheit über sich selbst emporgehoben und der Rückschluß des kosmischen Seins und Lebens in sein absolutes göttliches Princip angebahnt ist.

XVIII.

Mamiani's Theismus ist ein Mittleres zwischen dem supranaturalen Theismus des Christenthums und zwischen dem von religiösen Ideen schlechthin absehenden philosophischen Naturalismus, welchen Mamiani in allen Gestaltungen desselben bekämpft. Ihm ist der Theismus der nothwendige Halt der Moral, welche nach ihm, wie wir sahen, zutiefst in der Religion gegründet ist, und des Rechtes, welches seinerseits wieder im moralischen Bewußtsein wurzelt. Die Unabtrennbarkeit der Moral von der Religion habe auch Kant eingesehen[1] und nicht umhin gekonnt, die Unsterblichkeit der Seele und das Walten eines moralischen Weltregenten als unabweisliche Postulate des moralischen Bewußtseins anzuerkennen. Andererseits sei ihm zuzugeben, daß sich der absolute moralische Imperativ unmittelbar durch sich selbst und unabhängig von religiösen Ideen und Hoffnungen im Denken des Menschen bezeuge, obwol, wenn der Sache auf den Grund gegangen wird, der im Gewissen vernommene absolute Imperativ eben nur das Innewerden einer dem inneren Seelenmenschen sich ankündigenden und vernehmbar machenden unendlichen Macht, Weisheit und Güte besage. Im moralischen Imperativ theilt sich die Gottheit allen menschlichen Seelen mit, spricht zu ihnen und ladet sie ein, ihren Willen mit dem moralischen Gesetze zu identificiren; dieser Sachverhalt lasse sich nur als ein Wunder der ewigen Liebe begreifen und habe eine innigste Einigung unseres Inneren mit dem Urheber des moralischen Gesetzes zu seiner Voraussetzung.

[1] Religione dell' avvenire, p. 201.

Digitized by Google

Wir sind weit davon entfernt, die Wahrheit der populären Definition des Gewissens als einer im moralischen Bewußtsein vernommenen Stimme Gottes irgendwie zu beanstanden; auch das wollen wir zugeben, daß das im Gewissen vernommene Wort der sittlichen Wahrheit wenigstens mittelbar als ein Ruf der ewigen Liebe, die den Menschen nicht im sittlichen Verderben untergehen lassen will, zu erachten sei. Unmittelbar ist jedoch der in der Stimme des Gewissens vernommene Ruf Gottes doch nur ein Befehl; daß der in der Gewissensstimme perpetuirlich an uns ergehende Befehl des absoluten Herrn und Gesetzgebers zugleich auch ein Wort der ewigen Huld und Liebe sei, kann nur demjenigen einleuchten, der zur Erkenntniß gelangt ist, daß der absolute Regent der moralischen Weltordnung zugleich auch der Gott der ewigen Liebe sei. Die lebendige Überzeugung hievon kann indeß bloß derjenige haben, welcher sich dieser Liebe würdig weiß oder welchem sie durch ein heilig verbürgtes Wort des Ewigen gewiß gemacht worden ist. Ersteres ist bei keinem Menschen der Fall, da alle sittlich geweckten und pflichteifrigen Menschen sich als fehlerhaft und besserungsbedürftig erkennen; somit sind wir, um Gott mit vollster Gewißheit als die ewige Liebe zu erkennen, an eine durch ein unmittelbares Wort des Ewigen uns gewordene Zusicherung gewiesen, die überdieß der Bestätigung durch eine lebendige innere Erfahrung bedarf. Denn es ist etwas Anderes, im Allgemeinen zu erkennen, daß es eine ewige Huld und Liebe gebe, und wieder etwas Anderes, sich in diese Huld aufgenommen zu wissen. Wie die Aufnahme des seiner Unvollkommenheit, Mangelhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit sich bewußten Menschen in Gottes erbarmende Huld objectiv ein Werk der Gnade ist, so muß sie auch subjectiv als solches percipirt werden; diese Perception ist Wirkung der Gnade, als solche aber etwas Mysteriöses und deßhalb Sache des Glaubens, der eine moralische Gewißheit in dem Grade in sich schließt, als sich der Mensch des redlichen Willens und Strebens, der ihm zugesicherten Huld nicht ganz unwerth zu sein, bewußt ist. Aber auch für diesen Fall kann die moralische Gewißheit jenes Glaubens nur darum eine objective Rationabilität ansprechen, weil der im lebendigen Glauben auf Gottes Huld Bauende die trotz seines redlichen, sittlichen Strebens immer noch vorhandene Mangelhaftigkeit durch die vollkommene Gerechtigkeit Christi gedeckt weiß. So ist also die lebendige trostvolle Gewißheit von Gott als dem Gotte der ewigen Huld und Liebe durch das auf die Menschwerdung Gottes und den heiligen Sühntod Christi

Digitized by Google

gegründete Erlösungsbewußtsein vermittelt, so zwar, daß sie in Ermangelung einer solchen, durch göttliche Heilsthaten begründeten Vermittelung nicht vorhanden sein könnte. Es ist also durchaus verfehlt, den religiösen Glauben an den Gott der Liebe unmittelbar aus der Thatsache des im Menschen vorhandenen Gewissens zu folgern; das Gewissen ist seinem Wesen nach nur der innere geistige Vorhalt der absoluten sittlichen Wahrheit als Richtmaß unserer freithätigen Entschließungen und Handlungen; seine Functionen sind jene des Gesetzgebers und Richters, und seine Forderungen und Urtheile sind um so strenger, je mehr es entwickelt und gebildet ist, so daß das gebildetste, feinste und empfindlichste Gewissen am allermeisten den Menschen seiner Unvollkommenheit, Mangelhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit überführt. Daher die gottgefügte Relation des subjectiven menschlichen Gewissens zu der in Christus dargestellten vollkommenen, ja superabundanten sittlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit, die eben zufolge ihrer göttlichen Superabundanz auch die Gerechtigkeit und Heiligkeit aller anderen nach Gottes Heile sich Sehnenden werden kann. Christus steht über dem Maße der gesollten Gerechtigkeit und Heiligkeit, wir unter demselben; daher die ethische Nothwendigkeit einer Einfügung unser Aller in den lebendigen Verband mit Christus, um an seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit zu participiren. Die Idee einer lebendigen Gemeinschaft mit Christus hat aber nur Wahrheit unter der Voraussetzung eines historischen Christus, dessen Realität durch die sein Wirken continuirende Kirche vertreten ist. Daher ist das kirchliche Bekenntniß die nothwendige Form und Bindung des entwickelten religiösen Denkens und der denknothwendig postulirte Mittler unserer religiösen Zuversicht.

Mamiani lehnt den supranaturalen christlichen Heilsgedanken und dessen kirchliche Vermittelung ab, weil er die religiös-ethische Idee der Sühnung unbeachtet läßt und insgemein das Mißverhältniß zwischen der gesollten und der thatsächlichen Beschaffenheit des zeitlichen Erdenmenschen als etwas Natürliches ansieht. Wir haben oben seine Ansicht über die muthmaßlichen Anfänge der Menschheit vernommen. Er geht von dem Gedanken aus, daß sich der Mensch von einem untersten, niedrigsten Anfang seines zeitlichen Erdendaseins successiv zu den jetzigen Zuständen seines Zeitdaseins emporgearbeitet habe, und stellt, wie dem gesammten Menschengeschlechte, so jedem einzelnen Gliede desselben ein unbegränztes Fortschreiten in Aussicht. Gegenüber diesen in unbegränzte Fernen hinausgerückten Zielen fortschreitender Vollendung sinkt die Differenz

Digitized by Google

zwischen der heutigen christlichen Civilisation und den halbthierischen Anfängen der Menschheit zu einem Abstande von untergeordneter Bedeutung herab; daher schon aus diesem Grunde der positive Christenglaube seiner absoluten Bedeutung verlustig geht, abgesehen davon, daß seine ethischen Wirkungen auch durch andere von ihm unterschiedene Mittel erzielt werden können. Als solche Mittel bezeichnet Mamiani[1] eine Erziehung, welche auf Erweckung und Nährung der Begeisterung für edelste und höchste Ziele berechnet ist und den Einfluß bestimmter philosophischer Lehren, die, von einem religiös-idealen Geiste durchdrungen, auf Verwirklichung erhabener Tugendideale gerichtet sind. Solche Philosopheme waren jene der Pythagoräer, Stoiker und Neuplatoniker; Mamiani bekennt jedoch, daß der Kreis, in welchem die erhabenen Lehren einer auf höchste Tugendideale gerichteten Philosophie durchgreifen können, seiner Natur nach stets ein beschränkter sei und das universale moralische Tugendmittel stets die Religion bleibe und unter den historischen Religionen unstreitig die christliche die vollkommenste sei. Das Gebot, Gott über Alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben, die Aufforderung ferner an die gottgläubigen Menschen, vollkommen zu sein, wie ihr Vater im Himmel vollkommen ist, sind Ausdrücke der reinsten und vollkommensten Moral, die in der Einigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen besteht und die Nachbildung der Eigenschaften des vollkommensten Wesens (Macht, Weisheit, Güte) im freithätigen menschlichen Handeln als ihre Aufgabe verfolgt.

XIX.

Mamiani unterscheidet im Sittlichen die drei Grade des Guten, Besseren und Besten. Der unterste Grad wird durch die sogenannte natürliche Sittlichkeit (onestà naturale) constituirt, die beiden anderen Grade drücken den über denselben hinausreichenden Grad sittlicher Güte aus, welche zuhöchst in der heroischen Tugend gipfelt.[2] Diese letztere ist es, in welcher das der gesammten Weltentwickelung als Gesetz zu Grunde liegende Streben zum Unendlichen als sittliche Actualität hervortritt; und in der Erweckung dieser Art von Actualität enthüllt sich die Bedeutung der Religion als der das sittliche Streben zu seinem höchsten Grade steigernden Potenz.

[1] O. c., pp. 227 sgg.

[2] Religione dell' avvenire, p. 228.

Digitized by Google

Das Gute in seinem Unterschiede vom Besseren und Besten ist dasjenige, was gethan und unterlassen werden muß, damit eine sittliche Ordnung bestehe und bestehen könne. Die zur Aufrechthaltung des Bestandes der sittlichen Ordnung nothwendigen Leistungen und Unterlassungen scheiden sich in juridisch nothwendige und moralisch nothwendige. Erstere unterliegen einem äußeren Rechtszwange, letztere sind zwar über den äußeren Rechtszwang hinausgestellt, werden aber im Gewissen des Menschen als das unerläßlich Gebotene erkannt. Das Bessere und Beste ist zwar nicht derart unerläßlich geboten, daß derjenige, welcher hinter demselben zurückbleibt, sittlich schlecht genannt werden könnte; jedoch ist ein freiwilliges Zurückbleiben hinter demselben ein Mangel, in Folge dessen sich der Mensch freiwillig tiefer stellt, als er nach dem ihm verliehenen Vermögen stehen könnte. Er macht sich indeß hiedurch keiner Pflichtverletzung schuldig; die von den Moralisten erfundene Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten wird von Mamiani als unpassend verworfen.[1] Er unterläßt es, tiefer in diesen Gegenstand einzugehen, weil er das Streben nach sittlicher Selbstvervollkommnung als etwas der persönlichen Freiheit des Einzelnen Anheimgegebenes ansieht, während sein Denken vornehmlich auf die Ordnung und Wohlordnung des durch die menschliche Societät constituirten Ganzen gerichtet ist. Auch die Religion faßt er vornehmlich von Seite ihres Einflusses auf die Übung der bürgerlichen Pflichten und Tugenden in's Auge; daraus erklärt sich, weßhalb er, wie schon vor ihm Gioberti, den Selbstverläugnungstugenden des klösterlichen Standes, soweit sie nicht mit einem dem bürgerlichen Gemeinwohle dienstbaren Zwecke verknüpft sind, einen höheren sittlichen Werth abspricht.[2] Vom Standpunkte der kirchlichen Katholicität gelten jene ascetischen Übungen als Compensationen dessen, was die irdischer Lebensfreude hingegebenen Menschen sich erlaubter und unerlaubter Weise indulgiren, haben also nach einer höheren, in der christlichen Idee begründeten Ansicht gleichfalls so gewiß eine sociale Bedeutung, als es einen über die bürgerliche Rechtsgemeinsamkeit hinausreichenden Consociationsmodus gibt, welcher eben in der Kirche als solidarischer Heilsgemeinschaft gegeben ist. Der kirchliche Stand der freiwilligen

[1] O. c., p. 226.

[2] Debbe la fede riuscire attiva e fruttuosa al viver civile e non praticare virtù ed annegazioni disutili al mondo, come ne son piene le vite dei santi raccolte dai Bolandisti. O. c., p. 474.

Digitized by Google

Büßer ist nicht nur ein sittlich berechtigter, sondern sogar ein sittlich nothwendiger Stand; es war die dem Menschheitsleben immanent gewordene Macht der sittlichen Idee, welche eben in Zeiten der ausschweifendsten Üppigkeit unheiliger Weltlust Einöden und Klöster mit Schaaren von Asceten bevölkerte, um die Schuld ihrer verirrten Brüder und die allgemeine Schuld der Zeit und Welt sühnen zu helfen. Das Sühnleiden Christi wäre nicht von göttlicher Macht und Wirksamkeit, wenn es nicht, wie es zu Martyrien begeisterte, auch freiwillige menschliche Participanten des Sühnleidens Christi zu erwecken vermocht hätte. Jede besondere ethische Idee heischt ihren besonderen Cultus und ihre specifischen Vertreter in der christlichen Societät, welche in Folge dessen zu einer concretisirten Darstellung des Reiches der sittlichen Ordnung sich gestaltet und den Inhalt der in Christus urbildlich dargestellten sittlichen Idee nach allen Seiten und Beziehungen zum expliciten Ausdrucke bringt.

XX.

Indem Mamiani das christliche Gebot, Gott über Alles, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, als höchste sittliche Regel anerkennt, stellt er sich in den entschiedensten Gegensatz zu den Bemühungen der Positivisten und Evolutionisten, die Ethik auf den natürlichen Egoismus der menschlichen Individuen zu bauen.[1] Nach den Anschauungen dieser religionslosen Ethik bestünde das sittliche Leben und Streben der Einzelnen und der Gesammtheit in den Bemühungen um Gewinnung der reinsten und dauerndsten Annehmlichkeiten des zeitlichen Erdenlebens; dem gegenüber constatirt Mamiani unter Berufung auf das gemeinmenschliche Bewußtsein, daß jedes, auch das feinste und inoffensivste der Vergnügungen, in welchen der natürliche Egoismus Befriedigung sucht, seiner innersten Natur nach vom moralisch Guten verschieden sei und das Streben nach einer solchen Befriedigung mit dem moralischen Pflichtbegriffe nichts gemein habe. Nach Herbert Spencer besteht die moralische Aufgabe des Einzelmenschen darin, sein richtig verstandenes Interesse mit jenem der Gesammtheit in Einklang zu setzen. Hier kommt Alles auf einen richtigen Calcul an; die sittliche Verfehlung erscheint da als Folge eines Rechnungsfehlers, eines irrigen Urtheiles, welches dem Verstande, nicht aber dem sittlichen Willen zur

[1] Le scuole della filosofia italiana, Vol. XXX (1884), pp. 122 sgg.

Digitized by Google

Last fällt. Ein zurechnungsfähiger freier Wille hat überhaupt im Systeme der Positivisten und Evolutionisten gar keine Stelle; wo dieser fehlt, kann auch von keiner sittlichen Verpflichtung die Rede sein, an die Stelle des moralischen Handelns tritt der Proceß des Ringens von Kräften, welche sich nach physikalischen Gesetzen zu einander in's Gleichgewicht zu setzen streben.

Allerdings führen die Materialisten und die Positivisten aller Schattirungen die Ausdrücke Pflicht und Sollen beständig im Munde; sie sind jedoch außer Stande, die sittliche Verpflichtung in ihrer absoluten Geltung aufzuzeigen, und erklären den Ursprung derselben auf rein empirische Weise.[1] Sie gehen davon aus, daß jeder Mensch von Geburt aus mit bestimmten unverletzlichen persönlichen Rechten ausgestattet ist; jeder Mensch hat ein Recht zu leben und nicht behindert zu werden im Gebrauche der zur Erhaltung und Förderung seines Daseins dienlichen Mittel; daraus entspringen wechselseitige Rechte und Pflichten unter den Menschen. Object dieser Rechte und Pflichten ist der gemeine Nutzen, an dem jeder Einzelne participiren soll; Recht ist, was dem Bedürfniß entspricht, Pflicht ist Nichtbehinderung im Gebrauche dessen, was der Befriedigung des Bedürfnisses als Mittel angemessen ist. Aber physisches Bedürfniß, Nutzen, Interesse u. s. w. haben doch nur auf den animalischen Organismus Bezug; und aus den auf die Pflege und Befriedigung desselben abzielenden Actionen läßt sich nichts von dem abziehen, was man unter Recht und Pflicht nach der eigentlichen Bedeutung dieser Ausdrücke zu verstehen hat. Zwischen Mensch und Thier besteht in Bezug auf die genannten Interessen und Bedürfnisse nur dieser Unterschied, daß die Thiere dieselben instinctmäßig befriedigen, der Mensch unter Anwendung der durch seinen Verstand ihm gebotenen Mittel. Recht und Pflicht aber gehen von der ethischen Vernunft aus, welche Bedürfniß, Trieb und Begehren ewigen, unwandelbaren Geboten unterwirft und nach Umständen die Hinopferung der eigenen Existenz gebietet. Es ist nicht abzusehen, wie der von den Darwinianern als Lebensgesetz aller irdischen Existenzen erklärte allgemeine und perpetuirliche Kampf um die Existenz sollte beschwichtiget werden können, wenn es nicht einen dem subjectiven Lebenstriebe übergeordneten moralischen Sinn gäbe. Ohne diesen würde auch der viel-

[1] Del senso morale e del libero arbitrio. Abgedruckt in Scuole italiane, Vol. XXVII (1883), pp. 108 sgg.

Digitized by Google

berufene Socialvertrag, durch welchen nach längst widerlegter Annahme das bürgerliche Gemeinleben begründet worden sein soll, nicht als bindend anerkannt worden sein und somit den Krieg Aller gegen Alle, den Conflict der einander widerstreitenden Lebensinteressen aller Einzelnen nicht auszugleichen vermocht haben. Hobbes setzte an die Stelle des Vertrages die überlegene Gewalt eines Einzelnen; gibt es aber irgend einen einzelnen Menschen, dem absolute, allausreichende Machtmittel für immer zu Gebote stünden? Und ist absolutes Despotenregiment nicht Aufhebung alles Rechtes und aller persönlichen Freiheit?

Das Recht der persönlichen Freiheit ist auf die zur Natur des Menschen gehörige unabweisliche Unterwerfung unter das absolute Gebot des Rechten und Guten gegründet. Der unter diese Herrschaft gestellte Dienst der persönlichen Freiheit darf durch keine menschliche Macht und Willkür behindert werden. In jenem Gebote kündiget sich uns unmittelbar Gott an, der als das absolute Seiende Gegenstand unserer perpetuirlichen Anschauung ist und zufolge der Convertibilität der Ideen des Seienden und Guten von uns denknothwendig als die absolute Güte erkannt wird. In dieser absoluten Güte ist die moralisch verbindliche Macht der im Gewissen vernommenen sittlichen Gebote begründet; weder die absolute Macht Gottes, noch die absolute Weisheit Gottes würde für sich allein unseren Willen sittlich binden. Eine absolute Macht kann dem Menschen einen unfreien Gehorsam aufzwingen; eine absolute Weisheit kann seinem Verstande die von derselben getroffene Ordnung der Dinge als bewunderungswürdig erscheinen lassen; aber erst die auf das Beste der Geschöpfe gerichtete Absicht der absoluten Güte bewegt naturgemäß den Willen des seine höchste Vervollkommnung begehrenden Menschen dazu, daß er sich in die von Gott getroffene Ordnung fügt und dem in ihr ausgedrückten göttlichen Willen sich freiwillig unterwirft, indem er einsieht, daß er durch Nichtbeachtung desselben die Erreichung der von ihm begehrten Vollkommenheit sich unmöglich machen würde.

Wir können hier die Frage nicht unterdrücken, ob Mamiani, der den auf die zeitlich-irdischen Interessen gerichteten eudämonistischen Egoismus der Positivisten und Evolutionisten bekämpft, nicht einem moralistischen Egoismus das Wort rede, welcher den Gehorsam gegen die göttliche Ordnung darum als bindend anerkennt, weil der seine möglichste Selbstvervollkommnung begehrende Mensch bei diesem Gehorsam seine Rechnung findet? Die Absolutheit des moralischen Imperativs

Digitized by Google

kommt hiebei nicht zu ihrem Rechte; auch ist Mamiani im Irrthum, wenn er einen durch das Interesse der persönlichen Selbstliebe motivirten Gehorsam als Erfüllung des christlichen Gebotes der Liebe zu Gott über Alles ansieht. Es treten hier wieder die Folgen seines Absehens vom christlichen Supranaturalismus zu Tage. Eine natürliche Liebe zu Gott über Alles dürfte wol kaum denkbar sein, schon aus dem Grunde nicht, weil die menschliche Seele Gott in der absoluten Geistigkeit seines Wesens nicht zu fassen vermag; somit muß sie von Gottes herablassender Liebe umfaßt und über sich selbst emporgehoben werden, auf daß sie wahrhaft Gott angehöre und ihr Wille mit jenem Gottes sich vollkommen einige; eine derartige Liebesgemeinschaft ist aber jedenfalls übernatürlicher Art. Mamiani erblickt allerdings in einer durch Gnade bewirkten Erhebung der willensfähigen Seele über sich selbst etwas Unzukömmliches; er hebt dieß in Beziehung auf die selige Anschauung Gottes hervor,[1] es gilt aber in seiner Art von jeder übernatürlichen Gnadenwirkung. Nach seinem Dafürhalten involvirt die supranaturale Einigung des menschlichen Willens und Wesens mit dem göttlichen eine Beschränkung oder völlige Aufhebung der menschlichen Selbstthätigkeit; diese findet den Spielraum ihrer vollen Entfaltung nur dadurch, daß sie in ihrer unbegränzten Selbstentwickelung niemals absolut bei Gott anlangt. Mamiani übersieht, daß eine unbegränzte Selbstentwickelung der endlichen Creatur, welche mit dem seligen Leben zusammenfällt, nur in Folge eines ungehemmten Schöpfens von Kraft und Leben aus der göttlichen Quelle desselben möglich ist, also den Zustand des absoluten Angelangtseins bei Gott voraussetzt; er verkennt ferner, daß die supranaturale Erhebung der Seele über sich selbst eben nur Erhebung in den Stand der vollkommenen Freiheit und Selbstherrschaft ist, die keinem Geschöpfe aus sich selbst zukommt, da kein Geschöpf aus sich selber vollkommen selbstherrlich ist, vielmehr die vollkommene Selbstherrlichkeit als relative Participation an der absoluten göttlichen Selbstherrlichkeit nur durch Emporrückung in die ewige Glorie Gottes, d. i. in der supranaturalen Lebensgemeinschaft mit Gott besessen werden kann.

XXI.

Mamiani setzte sich zur Aufgabe, die Willensfreiheit, wie er sie verstand, eben so wol gegen die Skepsis des Kant'schen Kriticismus,

[1] Meditazioni Cartesiane, p. 368 sg.

Digitized by Google

als auch gegen ihre völlige Läugnung durch den naturalistischen Positivismus zu vertheidigen. Gegen die Kantianer hebt er hervor,[1] daß die Willensfreiheit nicht ein bloßer Concept, sondern eine Thatsache des Bewußtseins, und der Wille nicht ein Phänomen ohne Substrat, sondern ein durch seine Acte sich bekundendes Wirkungsvermögen sei, dessen vollkommene Unabhängigkeit von jeder Art von Determination sich durch das Bewußtsein der Abwesenheit aller Passivität im Acte des Wollens bezeuge. Allerdings setzt jede menschliche Willenshandlung ein Motiv und ein Object voraus; keines von beiden aber determinirt den Willen, sondern der Wille determinirt sich selber in Bezug auf beide. Auf den Begriff des sich aus sich selbst bestimmenden Willens stützt Plato im Phädrus seinen vielleicht überzeugendsten Beweis der Seelenunsterblichkeit. Mamiani ergeht sich in edlem sittlichem Eifer gegen die in Schauspielen und Romanen mit Vorliebe cultivirte Idee von der unwiderstehlichen Macht gewisser Leidenschaften; eben so rügt er die künstliche Auseinanderhaltung von Noumenon und Phänomenon, vermöge welcher es den Kantianern möglich wird, die Willensthatsache für ein bloßes Phänomen zu erklären, als ob sich in der Wahrnehmung der Willensthatsache vom substantiellen Grunde derselben absehen ließe. Es ist daher auch verfehlt, wenn Reid dafürhält, daß wir nicht wüßten, wie wir zu dem uns als sicher feststehenden Wissen um unsere Willensfreiheit kämen; er bemerkt nicht, daß die Thatsache des selbsteigenen Wollens Object eines einfachen geistigen Wahrnehmens und Sehens sei.[2]

Mamiani's Überzeugung von der menschlichen Willensfreiheit ist auf den Wesensunterschied der menschlichen Seele vom Leibe gestützt; und die Art, wie er das Verhältniß der Seele zum Leibe unter Verwerfung des aristotelischen Begriffes der Seele als Wesensform des Leibes bestimmt, hat auch auf seine Auffassung der Willensfreiheit Einfluß. Mamiani dürfte schwerlich etwas dagegen einzuwenden haben, wenn seine Auffassung der menschlichen Willensfreiheit als jene der Pelagianer bezeichnet wird, welche den Selbstbesitz des freien Willens

[1] Compendio e sintesi della propria filosofia, pp. 168 sgg.

[2] L' azione non è sola parvenza, non fenomeno solo di mutazione e di moto, non fantasma, nè simulacro che esista unicamente dentro al pensiere e qual moto fugace della nostra intelligenza. Avvi di più un rapporto e una connessione all' agente, tre voci (rapporto, connessione, agente) che perderebbero ogni qualunque significanza, quando non si avesse intuizione immediata dei termini reali correspetivi. O. c., p. 178 sg.

Digitized by Google

als ein unverlierbares Gut des Menschen ansehen. Wir sind weit davon entfernt, die von gewissen Ultrathomisten der Lehre von der Seele als Wesensform des Leibes gegebene Ausbildung zu billigen, oder die beim Begriffe der Wesensform stehenbleibende Behandlung des Seelenbegriffes als vollentwickeltes Verständniß desselben anzusehen. Es scheint uns aber, daß gewisse geheimnißvolle Störungen des Denkens und Hemmungen des freien selbstthätigen Wollens bei Verwerfung des Begriffes der Seele als Wesensform in einer auf den Wesensunterschied von Seele und Leib gegründeten Anthropologie unlösbare Räthsel bleiben. Wir zweifeln daher auch, ob Mamiani in seinem edlen Eifer, die Interessen der Sittlichkeit gegen die Positivisten zu wahren, sich ihnen gegenüber in einer durchaus richtigen Stellung befinde. Vollkommen wahr ist seine Bemerkung, daß sie die Vorgänge des inneren seelischen Lebens zu einem Wechselspiele mechanistischer Kräfte herabdrücken; diese Auffassung kann aber eben nur in Folge der Verwerfung des Begriffes der Wesensform Platz greifen, und Mamiani selber vermag seine seelische Monas nur durch eine möglichst lose Fassung ihrer Verbindung mit dem Leibe dem Hineingezogenwerden in jenes Wechselspiel zu entziehen. Mamiani läßt die in der seelischen Innerlichkeit selber gelegenen Ursachen der sehr entschiedenen und fast unwiderstehlich scheinenden Beeinflussung des Willens nicht unberücksichtiget;[1] er besteht aber darauf, daß der Wille in seinem Nachgeben gegen eine leidenschaftliche Stimmung als vollkommen autonome Potenz verharre. Hier wäre wol angezeigt gewesen, zwischen Willensfreiheit im psychologischen und moralischen Sinne zu unterscheiden. Es ist wol richtig, daß, wie Mamiani urgirt, ein der Seele grundwesentlich eigenes Vermögen nicht annullirt werden könne; aber der ungehemmte Gebrauch des Vermögens kann verloren gehen, und damit geht auch die von Mamiani so nachdrucksvoll betonte Autonomie des Willens nach ihrem wahren und reellen Sinne verloren. Mamiani dringt gegenüber den Positivisten und Materialisten darauf, daß die Ausdrücke: Wille, Freiheit u. s. w. nicht zu leeren Namen herabsinken, sondern gemäß dem im unbefangenen Denken Aller feststehenden Sinne verstanden werden; diese Forderung ist auch in Bezug auf den Begriff der sittlichen Freiheit geltend zu machen, in der allein der volle Selbstbesitz des Willens reelle Wahrheit hat. Dieser Selbstbesitz ist indeß, da es keine absolute

[1] Del senso morale (siehe oben S. 347, Anm. 1), pp. 128 sg.

Digitized by Google

Autonomie des geschöpflichen Willens gibt, nur in Kraft göttlicher Influenz, nur in Kraft der supranaturalen Gnade aufrecht zu halten. Es mag noch hinzugefügt werden, daß diese auch das denknothwendige Medium der Aufrechthaltung der auf die Herrschaft des Geistigen über das Sinnliche gegründeten moralischen Harmonie des geistig-sinnlichen Menschenwesens, so wie der Verwirklichung der vollen, absoluten Harmonie desselben im zukünftigen Vollendungsstande ist.

XXII.

Mamiani wird durch seine Vertretung der Willensfreiheit zur Polemik gegen den Darwinismus veranlaßt, sofern dieser den Läugnern der Willensfreiheit als Rückhalt dient.[1] Er hält den Darwinismus selbst in rein naturwissenschaftlicher Beziehung für unhaltbar, glaubt aber die Unhaltbarkeit desselben vor Allem auf psychologischem Gebiete erweisen zu sollen. Darwin selbst habe bekannt, daß, wenn im Menschenwesen Attributionen und Functionen zu entdecken wären, deren theilweise Ansätze im Gebiete der reinen Animalität sich nicht vorfänden, seine transformistische Hypothese haltlos in sich zusammenstürzen würde. Nun trägt das Menschenwesen thatsächlich solche Bestimmtheiten an sich, von welchen sich in der Thierwelt nicht die mindeste Spur vorfindet; somit ist der Transformismus nach dem selbsteigenen Urtheile seines Urhebers gerichtet. Die den Menschen vom Thiere absolut unterscheidenden Attributionen sind Selbstbewußtsein, Rationalität, moralische Zurechnungsfähigkeit. Auf diese Eigenschaften ist die dem Thiere schlechthin abgehende Fähigkeit einer fortschreitenden Selbstentwickelung und Selbstvervollkommnung gegründet, welche auf der geistigen Anlage beruht und eine unbegränzte Entfaltung gestattet, während das Thier für immer in den engstgezogenen Kreis der auf Erhaltung seiner selbst abzweckenden Lebensthätigkeiten gebannt bleibt. In Bezug auf die moralische Imputabilität gibt Darwin selbst zu, daß sich etwas derselben Analoges in der Thierwelt nicht entdecken lasse; das Gleiche läßt sich aber auch in Bezug auf die beiden anderen distinctiven Merkmale leicht zeigen. Wäre im Thiere eine Anlage zur selbstbewußten Wahrnehmung seiner psychischen Vorgänge und Thätigkeiten, so müßten sich im Laufe der Jahrtausende die rohen, unvollkommenen Laute, in welchen das

[1] Scuole italiane, Vol. XXIX (1884), pp. 346 sgg.

Digitized by Google

Thier seine Empfindungen und Begehrungen kundgibt, verfeinert und vervielfältiget haben. Die Rationalität des Menschen besteht specifisch in seinem Vermögen, sich zum Gedanken des Allgemeinen, Unendlichen und Nothwendigen zu erheben; eine Anlage hiezu verräth sich aber im Thiere schlechterdings nicht, indem sein Empfinden und Begehren allüberall beim Einzelnen, Endlichen und Zufälligen stehen bleibt. Die zwischen rationalem Denkleben und animalischem Empfindungsleben bestehende Kluft läßt sich nicht, wie Stuart Mill dafürhält, durch successive Annäherung des letzteren an das erstere ausgleichen.[1] Die von ihm ersonnene Hypothese, daß das Thier die von ihm erworbene Fähigkeit seiner Selbstorientirung durch Zeugung vererben und so eine allmälige Steigerung des psychischen Thierlebens statthaben könne, würde selbst dann, wenn sie wahr wäre, nicht ausreichen, das Anlangen des thierischen Empfindungslebens bei dem rationalen Denken zu erklären, weil dieß eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος wäre.

Mamiani's zwei Hauptinstanzen gegen Darwin sind, daß sich das Organische nicht spontan aus dem Unorganischen herausgesetzt haben könne, und daß die erste organische Zelle nicht gleich dem Weltei des Brahma schon virtuell alle Entwickelungsstufen des Organischen und Lebendigen in sich geschlossen habe. Der Übergang vom Unorganischen in's Organische läßt sich nur aus dem Eintreten geistiger Potenzen in den Stoff erklären. Der in den Stoff eintretende Geist macht Stoff und Bewegung zu Vehikeln seiner Gestaltungsthätigkeit und setzt in seinen Gebilden die mechanischen Gesetze der Aggregation und Decomposition in die analogen und coordinirten, aber durchaus eigenthümlichen und über die mechanistischen Verhältnisse des unorganischen Stoffes hinausgestellten Gesetze der Assimilation und Secretion um. Den lebendigen Organismen ist weiter auch als permanentes Wunder die Fähigkeit der Fecundation und Reproduction verliehen, welche von ihrer rohesten Erscheinung in den Sporen angefangen durch eine Reihe von Stufen bis zur geschlechtlichen Zeugung hinan in stets vollkommenerer Weise zu Tage tritt. Das Wirken des Geistes macht sich selbst schon im Bereiche des noch nicht organisirten Stoffes durch das Aufwachen der Lebenskraft bemerkbar, welche sich als plastische Kraft und als Widerstandskraft der geformten krystallinischen Gebilde gegen zersetzende chemische Einflüsse

[1] Della ipotesi darviniana e sua trasmutazione in altra assai più probabile. Scuole italiane, Vol. XXVII, pp. 315 sgg.; Vol. XXVIII, pp. 84 sgg.

Digitized by Google

bethätiget. Über dieses gestaltende Wirken des Geistes hat sich Darwin keine Rechenschaft gegeben. Mamiani will es dahingestellt sein lassen, ob Darwin's Erklärung der Entstehung der verschiedenen Arten von Metallen durch verschiedene Temperaturgrade des Erdkörpers unter nachfolgender Gefrierkälte wissenschaftlich discutirbar sei; jedenfalls aber lassen sich die verschiedenen animalischen Lebensstufen nicht eine aus der anderen deduciren, indem jede nächst höhere den Eintritt eines neuen Wirkungsprincipes voraussetzt, was auch vom thierischen Leben im Verhältnisse zum pflanzlichen gilt. Mamiani läßt auf die vegetative Lebensstufe und Wesenreihe (serie semplicemente organata) die Serie fibrosa e animalizzabile, auf diese die Serie sensibile, Serie intelligente und Serie razionale folgen. Unter einem neuen Wirkungsprincip versteht Mamiani dasjenige, welches sich die auf der vorausgehenden niederen Entwickelungsstufe vorhandenen Thätigkeiten subjicirt und aus denselben nicht erklärt werden kann. So subjicirt sich das vegetabilische Wirkungsprincip die chemischen Thätigkeiten des Mineralreiches, aus welchen es nicht abgeleitet werden kann. Auf der nächst höheren Entwickelungsstufe über der vegetabilischen treten die Wunder des Instinctes hervor, in welchen sich bereits die Sinnesthätigkeiten der weiter folgenden Seinsstufe ankündigen. So wenig das Princip der instinctiven Regungen aus den vegetativen Thätigkeiten resultiren kann, eben so wenig das Sensationsprincip aus den rein instinctiven Thätigkeiten.

So entschieden indeß Mamiani den Transformismus in der von Darwin und seiner Schule ihm gegebenen Gestaltung verwirft, so anerkennt er deßungeachtet einen in demselben enthaltenen Wahrheitskern, der nur zufolge der völligen Beiseitelassung der Rücksicht auf die im Weltwerdungsprocesse wirksamen geistigen Potenzen sich nicht zu entwickeln vermocht habe. Wir haben die gegenwärtige Weltzeit, in welcher die bereits bestehenden Arten der animalischen Organismen sich fortpflanzen, von jener Weltzeit zu unterscheiden, in welcher die Arten und Geschlechter der lebendigen Erdenwesen zuerst geworden sind. In der Urzeit ihres Entstehens konnte es wol geschehen, daß den weiblichen Thieren niederer Art monadische Principien eingesenkt wurden, durch deren Wirksamkeit im Mutterschoße ein thierischer Organismus höheren Ranges sich entwickelte; die auf solche Art entstandene höhere Thierspecies konnte in der bezeichneten Weise der Ansatz zur Entstehung einer noch höheren werden, und so weiter fort, bis zur Hervorbringung

Digitized by Google

einer dem Menschen nächststehenden, mit Intellect und Phantasie begabten, aber des Selbstbewußtseins entbehrenden animalischen Species. Weibliche animalische Wesen dieser Art waren die geeigneten Medien der Hinterlegung von Menschenkeimen in ihrem Schoße, und so wurde die Entstehung des Menschengeschlechtes vorbereitet. Jene räthselhafte und außerordentliche animalische Species aber, durch deren Production die Entstehung des Menschengeschlechtes vorbereitet wurde, starb nach Entstehung desselben von selber aus; daher der in der gegenwärtigen Weltzeit durch nichts zu überbrückende Abstand zwischen Mensch und Thier.

In dieser Weise tritt Mamiani's Monadismus vermittelnd zwischen die rein naturalistische und die biblisch-christliche Erklärung der Entstehung des Menschen. Als eigentliches Werk der Erschaffung erscheinen da nur die Monaden in ihren abgestuften Ordnungen bis zu der untersten herab, welche die Componenten des unorganischen Stoffes in sich faßt. Alle übrigen Monaden höheren Ranges bis zur Menschenseele hinan sind seelische Principien, über welche hinaus es nach Mamiani auch noch höhere monadische Wesen gibt, welche an eine Verbindung mit einem stofflichen Leibe nicht gewiesen sind. Eine nächste unmittelbarste Consequenz dieses monadologischen Systems ist die Unvergänglichkeit der Thierseelen und, wie es scheint, auch die Präexistenz derselben, sowie auch der Menschenseelen. Wir legen auf diesen Umstand kein Gewicht, da die simultane Creation aller Monaden nicht als logisch nothwendige Forderung aus Mamiani's Creationsbegriffe resultirt. Von wichtigerem Belange erscheint uns die Aufhebung der Familieneinheit des menschlichen Geschlechtes, wodurch unmittelbar die Interessen des christlichen Supranaturalismus berührt werden. Die christliche Erlösungslehre steht mit der Familieneinheit des menschlichen Geschlechtes im engsten Zusammenhange und hört bei Hinwegsehen von derselben auf, speculativ faßbar zu sein. Die Familieneinheit scheint aber auch, abgesehen hievon, aus Gründen ethischer Art gefordert zu sein; die menschliche Gemeinsamkeit, welche in ihrer höchsten Ethisirung eine innigste sein soll, muß schon in ihrer natürlichen Wurzel eine innigste sein, sofern es als denknothwendig erscheint, daß die ethischen Wechselbeziehungen aller einzelnen Glieder des menschlichen Geschlechtes durch die natürlichen Verhältnisse desselben unterbaut seien. Noch mehr; wenn der Mensch wirklich seiner Idee nach der Gipfelpunkt des terrestrischen Lebens ist und dieses in ihm in eine höhere Seinsstufe

Digitized by Google

hinaufgerückt sein soll, so wird es nicht ausreichen, auf der in der Abstammung von einem ersten Menschenpaare begründeten Familieneinheit des Menschengeschlechtes zu bestehen, sondern man wird auf einen der geschlechtlichen Dualisirung des Menschenwesens vorausgehenden Ersten Menschen zurückgehen müssen, der in seiner ursprünglichen Einzigkeit geeignet war, den höchsten Einheits- und Gipfelpunkt des terrestrischen Seins darzustellen, während er andererseits, sofern er die Gegensätze desselben in sich aufgehoben trug, in den höchsten derselben, in die geschlechtliche Dualität zurückdifferenzirt werden können mußte.

XXIII.

Mamiani unterscheidet in der geschöpflichen Wirklichkeit Stoff und Geist. Die stoffliche Realität resultirt aus dem Zusammensein ihrer monadischen Componenten, ist also eigentlich nur ein abgeleitetes phänomenales Sein; indeß würde das Phänomen der sinnlich wahrnehmbaren Realität nicht möglich sein, wenn in den beseelten Componenten derselben nicht selber wieder ein geistiges und materielles Element zu unterscheiden wäre. Daraus erklärt sich, daß, wie wir oben hörten, das Geistige selbst bis in den Stoff hineinreicht; zugleich aber ist hieraus ersichtlich, daß der Begriff der Geistigkeit im weitesten Sinne zu nehmen ist und mit dem Begriffe der Kraft zusammenfällt, sowie Materialität und Passivität relativ zusammenfallen, soweit unter letzterer reale Bestimmbarkeit und Alterabilität zu verstehen ist. Diese Art der Entgegensetzung von Geist und Stoff ist weit verbreitet und reicht in die ältesten Zeiten zurück; sie ist also gewissermaßen Ausdruck des menschlichen Sensus communis, daher ihr jedenfalls ein gewisses Wahrheitsrecht zukommt. Wie verhält sich die Philosophie zu dieser dem gemeinmenschlichen Denken geläufigen Unterscheidung? In streng philosophischem Sinne versteht man unter Geist, sofern man ihn adjectivisch als Qualität faßt, denk- und willensfähige Energie; in substantivischem Sinne verstanden überträgt sich der Begriff des Geistes auf den realen Träger einer solchen Energie und bedeutet sonach ein Sein, dem die Energie des Denkens und Wollens wesentlich ist. Als ein derartiges Sein kennen wir zunächst die menschliche Seele, deren geistige Energie uns aber durch ihr Zusammensein mit dem Leibe gebunden erscheint; daher legt sich der Gedanke an Wesen nahe, in welchen die Energie des Denkens und Wollens durch keine Bindung

Digitized by Google

an den Stoff eingeschränkt ist. Man nennt derartige Wesen reine Geister, in welchen indeß, sofern sie endliche geschöpfliche Wesen sind, die geistige Energie noch immer durch die Gränzen der Endlichkeit eingeschränkt, somit der Begriff des Geistes nicht absolut verwirklichet ist. Der Begriff des Geistes hat somit seine absolute Wirklichkeit in Gott als der absoluten, schlechthin unbegränzten Energie des Denkens und Willens, durch deren Gedanken die an sich rein negative Auffassung Gottes als des unendlichen Seins ihren positiven Inhalt erhält.

Wie verhält sich Mamiani zu diesem Begriffe des Geistes, des geschöpflichen sowol als des absoluten, des Geistes als substanzialer Realität und als adjectivischer Bestimmtheit? Wir müssen hier vor Allem constatiren, daß Mamiani den Geist in erster Linie als adjectivische Bestimmtheit des Seienden faßt; er weiß demzufolge nur von der Geistigkeit als Eigenschaft und Prädicat des Seienden, des endlichen sowol als auch des unendlichen Seienden. Sie inhärirt allen monadischen Kräften und constituirt die Lebendigkeit des Seienden, daher sie auch bereits im plastischen Gestaltungsprincipe des Mineralreiches sich kundgibt. Ist alles Geistige als solches lebendig, so muß selbstverständlich das absolute Seiende als absolut geistiges und absolut lebendiges Seiendes gedacht werden; dieß sind indeß doch nur prädicative Bestimmtheiten des in der Unendlichkeit seines Wesens uns schlechthin unfaßbaren absoluten Seienden. Es wäre sonach vorgreiflich und verfehlt, Gott als den absoluten Geist und als das absolute Leben zu definiren, indem damit ein unserem Denken faßbares Prädicat des absoluten Seienden zum Subjecte, das uns unfaßbar ist, gemacht würde. Daraus ergeben sich belangreiche Consequenzen für den Gottesbegriff und Weltbegriff. Eine speculative Verständigung über das im absoluten Aufschlusse seiner selbst vor sich und im absoluten Abschlusse seiner selbst in sich absolut sich actuirende dreieine göttliche Sein läßt sich nur auf Grund der Idee Gottes als des absoluten Geistes und Lebens gewinnen. Im natürlichen Theismus Mamiani's fällt die Idee des dreieinen göttlichen Seins als unfaßbar und überflüssig hinweg. Damit entfällt aber weiter auch die Idee des absolut in sich selber vollendeten und darum sich selber absolut genügenden göttlichen Seins, durch welche die von Mamiani behauptete Nothwendigkeit eines göttlichen Schaffens ausgeschlossen ist. Mamiani's Begriff von der göttlichen Wesenheit als absoluter Wahrheit und Güte schließt eine denknothwendige Beziehung des göttlichen Seins auf das creatürliche in

Digitized by Google

sich und substituirt der Idee des absoluten Geistes jene der absoluten Ursache, aus welcher Wesen und Existenz der endlichen Dinge verstanden werden müssen.

Mit dem Hinwegsehen von der Idee des absoluten Geistes hängt Mamiani's oft erwähnte Verwerfung des Universale in re zusammen, welches allerdings in seiner mittelalterlichen, Begriff und Idee identificirenden Auffassung nicht haltbar ist und deßhalb einer der Idee des absoluten Geistes conformen Umgestaltung bedarf. Die Idee Gottes als der absoluten Weltursache erklärt uns das Dasein der Weltdinge, verhilft uns aber zu keiner speculativen Erkenntniß des in die Gränzen der geschöpflichen Endlichkeit verwiesenen Weltdaseins, zu keiner Erkenntniß der in demselben sich auswirkenden göttlichen Ideen, welche den latenten Grund des zeitlichen Weltdaseins constituiren. Die Schaffensthätigkeit Gottes als des absoluten Geistes ist Projection der Idee seiner selbst als absoluten Geistes in das endliche außergöttliche Sein unter den mit der Idee des außergöttlichen Seins gegebenen denkmöglichen Bestimmtheiten desselben. Wir kennen als die drei möglichen Denkbestimmtheiten desselben die drei Existenzweisen desselben als Geist, Natur, Mensch, welche den concreten Inhalt der göttlichen Weltidee als des göttlichen Gedankens von dem in der geschöpflichen Wirklichkeit ausgedrückten endlichen Gegenbilde des absoluten göttlichen Seins constituiren. Der geschöpfliche Geist als eine in sich geschlossene Totalität des Seins ist wesentlich Monas; jede geschöpfliche Monas ist eine in ihrer Art universale Existenz, in welcher Wesen und Idee zwar nicht absolut wie in Gott, aber doch insoweit identisch sind, als es durch die Idee eines selbstdenkenden und selbstwollenden Seins involvirt ist. Anders verhält es sich mit der sichtbaren Naturwirklichkeit, in deren Daseins- und Lebensentwickelung ein von ihrer Materialität unterschiedenes Denken als Verstand und Wille der in's Naturdasein projicirten göttlichen Naturidee durchgreift. Das sichtbare Naturdasein steht nicht gleich dem geschöpflichen Geiste auf sich selbst und constituirt keine in sich geschlossene Totalität, sondern kann sich zu einer solchen nur in einer über ihr stehenden geschöpflichen Existenz, in jener des Menschen, relativ zusammenfassen, daher der Mensch als geschöpfliches τέλος und geschöpflicher Tenent des sichtbaren Weltdaseins ideell gefordert ist, so wie weiter auch als lebendige Verbindung der beiden differenten Ordnungen des Geisterreiches und des sichtbaren Naturdaseins, und als Möglichkeitsbedingung der Rückvermittelung

Digitized by Google

der Gesammtschöpfung in ihren göttlichen Urgrund. Für Mamiani handelt es sich nicht um speculative Erfassung der in's göttliche Weltdasein projicirten und in demselben ausgedrückten göttlichen Ideen, sondern um Erklärung des geschöpflichen Weltdaseins aus seinen realen Componenten, die als solche lauter Singularitäten sind. Obschon er sich gedrungen fühlt, Abstufungen in der Welt der Monaden zuzulassen, sind ihm doch selbst die höchsten Monaden keine universalistischen Existenzen, deren er auch bei seiner illuministischen Auffassung des geistigen Denklebens nicht bedarf. Andererseits sollen selbst noch die Componenten des Stoffes monadische Existenzen sein, was unabweislich zu einer Neutralisation des qualitativen Gegensatzes zwischen geistiger und natürlicher Wirklichkeit führt. Diese Neutralisation zieht dann weiter auch jene zu lose Fassung des anthropologischen Dualismus nach sich, zufolge dessen der Leib bloß Substrat der geistigen Existenz und Wohnstätte des menschlichen Geistes ist. In Folge dessen wird auch die concrete Bestimmtheit des menschlichen Seelenwesens in dessen Unterschiede von den leiblosen Intelligenzen nicht begriffen; es wird nicht aufgehellt, wie die menschliche Seele, obwol wesentlich Geist, doch zugleich auch Formprincip der sinnlichen Leiblichkeit, und andererseits ein derartiges Formprincip wesentlich Geist sein könne. Mamiani hält allerdings eine derartige Aufhellung für überflüssig, da er den Begriff der Seele als Wesensform verwirft, indem er überhaupt keine universalistischen Wirkungsprincipien gelten läßt. Sein Monadismus ist eine Consequenz seiner Ablehnung universalistischer Wirkungsprincipien; natürlich kann ein durch die Verwerfung des Universale in re motivirter Monadismus kein speculativer Monadismus sein, wie jener des Nicolaus Cusanus, sondern nur ein rationalisirender gleich jenem Leibnizens, unter welchen jedoch Mamiani durch seine Unterscheidung zwischen den spirituellen Monaden und den Componenten der körperlichen Dinge herabgeht. Die gedachte Unterscheidung ist eine Concession an den Standpunkt des zeitlichen Erfahrungsdenkens, die mit seiner Ansicht von der natürlichen Philosophie als Unterlage der speculativen Philosophie[1] im engsten Zusammenhange steht. Mamiani anerkennt, daß die Beziehungen der monadischen Componenten des Stoffes zu einander durch eine höhere Causalität geregelt sein müssen, auf daß aus den Wechselwirkungen derselben die den göttlichen Gedanken entsprechenden

[1] Siehe oben S. 284.

Digitized by Google

stofflichen Bildungen hervorgehen können; diese höhere Causalität ist nun eben die dem Stoffe immanente Naturidee, deren Immanenz im Stoffe man so gewiß anzunehmen hat, als der göttliche Schöpfer der Natur nicht Macher der Sinnendinge ist, indem vielmehr die gesammte, in stetem Werden und Bilden begriffene sichtbare Wirklichkeit die Evolution eines auf das Ganze des Naturdaseins und dessen innere und äußere Beziehungen gerichteten göttlichen Gedankens ist, als dessen dialektische Exposition der Werdeproceß und Bildungsproceß der sichtbaren Wirklichkeit anzusehen ist. Daraus, daß in der dem Stoffe immanenten Idee das Niederste auf das Höchste bezogen ist und jegliches Einzelne ein constitutives Moment der Idee des Ganzen ist, ist das nach Mamiani auf dem Wege naturwissenschaftlicher Deduction nicht zu erklärende Fortschreiten der Bildungsthätigkeit der Natur in aufwärts steigender Ordnung zu verstehen, ohne daß man die Intervention neu eintretender Gestaltungsprincipien zu Hilfe zu nehmen nöthig hatte. Das Eine allausreichende Gestaltungsprincip ist eben die Idee selber, die als Macht des Lebens dem Stoffe immanent und als Verstand und Wille in demselben thätig ist. Stoff, Kraft, Idee constituiren eine unzertrennliche Dreiheit im Naturdasein. Die Stofflichkeit bedeutet die Außergöttlichkeit des Naturdaseins, welches in der dem Stoffe immanenten Idee in das göttliche Machtkönnen hineingenommen und von demselben umschlossen ist; die dem lebendigen Stoffe eignenden Kräfte sind die Vehikel der göttlichen Gestaltungsmacht der Idee. Die Immanenz der Idee im Stoffe ist durch die Selbstlosigkeit desselben gefordert; die absolute Passivität der Materialität als solcher macht die immanente Idee zu einer absolut determinirenden Macht; die dem Stoffe eignenden Kräfte identificiren sich mit der Gestaltungsmacht der Idee, von welcher sie Ziel und Regel ihres Wirkens empfangen. So bekundet also die denknothwendige Immanenz der Idee im Stoffe die Herrschaft des göttlichen Gedankens im Naturdasein und damit die Existenz eines absoluten Geistes, als dessen Wille und Gedanke sich die den Bereich der Stofflichkeit durchherrschende Gestaltungsmacht der Idee durch sich selbst bekundet.

XXIV.

Mamiani kennt die Lehre von der den Stoff durchherrschenden Macht der Idee einzig unter der Form des Hegel'schen Panlogismus, dessen Bekämpfung er sich zu einer besonderen Aufgabe machte. Er

Digitized by Google

findet es widersinnig, den Gedanken oder die Idee zum Grunde und innersten Wesen der Dinge zu machen,[1] wogegen schon das menschliche Selbstbewußtsein spreche, indem Jeder das Bewußtsein habe, daß sein Selbst etwas von der Vernunft oder Idee Verschiedenes sei. Wäre der Gedanke oder die Idee das gemeinsame Substrat aller Dinge, so würde, wenn ich als Subject mich denkend auf ein Object beziehe und dasselbe von mir unterscheide, die Idee die Idee actuiren und mit der Idee sich verbinden. Dieser paradoxe Widersinn wird überdieß durch augenfällige Thatsachen und Beobachtungen widerlegt. Wenn ich über mein Denken reflectire, so unterscheide ich den Gedanken, mittelst dessen ich mich auf mein Denken zurückbeuge, genau von letzterem und dessen Inhalte. Ich apprehendire im Denken das Ens realissimum, welches ich von meiner Idee desselben zu unterscheiden habe, weil Repräsentanz und Repräsentirtes von einander verschieden sein müssen. Wäre das Ens realissimum eine bloße Idee, so würde ich im Denken desselben von einer Idee zur anderen Idee mich bewegen, was ein rein steriler Proceß wäre. Beim Denken als solchem stehen bleiben wollen, heißt sich in einer beständigen Selbstillusion erhalten. Das Denken und Verstehen ist als Mens animi etwas vom Animus Verschiedenes, es ist Attribution desselben; diese Attribution des Seienden zum Grunde desselben machen wollen, ist Widersinn. Das Denken und Verstehen ist Attribut oder Modus oder expliciter Actus; daher läßt sich in den Ideen keine wahrhafte Substantialität entdecken. Sie sind unter einander auf eine Weise verknüpft, welche von dem Inhärenzmodus der Qualitäten und der Acte des substanziellen Seins durchaus verschieden ist; ihre Verbindung ist eine Verbindung sui generis. Das Denken zum Wesen und Grunde der Dinge machen geht auch darum nicht an, weil bestimmte Realitäten ihrem Begriffe nach der Reduction auf das Denken als ihr eigentliches Wesen widerstreben. Körper, Kräfte, Wollen, Verlangen, Schönheit, Glückseligkeit sind ihrem Begriffe nach etwas vom Denken oder Gedanken Verschiedenes. So gut wie das Denken könnte man auch das Wollen zum Grunde der Dinge machen. Die menschlichen Worte würden ihre im Sensus communis der Menschen feststehende Bedeutung verlieren, wenn Idee mit Realität, Existenzen oder anderen Abstractionen höchsten Grades synonym wäre. Nach Hegel muß die

[1] Meditazioni Cartesiane, pp. 331 sgg.

Digitized by Google

Idee alles Mögliche von ihr Verschiedene werden, um zum Gedanken ihrer selbst zu gelangen; auf eine derartige Annahme konnte er nur durch sein Bemühen, allen Thatsächlichkeiten zum Trotze die Identität alles Seienden zu erhärten, hingeführt werden. Er übersieht, daß dasjenige, welches zwischen differenten Dingen vermitteln soll, von der Natur Beider etwas an sich haben müsse; das Denken hat von der Natur des Körperlichen nichts an sich, daher eine Vermittelung der Idee mit sich selbst durch Körperwerdung des Denkens undenkbar und widersinnig ist. Blendende Phrasen, wie jene, daß die Sensation eine implicite Intellection, die Idee ein explicites Sensibile sei,[1] involviren Vermengungen von Dingen, die ihrer Natur nach geschieden sind. Allerdings sind Sensation und Intellection in der Person des Menschen geeiniget und entsteht die Intellection aus Anlaß der Sensation; aber die Intellection läßt sich nicht aus der Sensation deduciren, wenn das Denken seiner Natur nach etwas vom Empfinden Verschiedenes und über demselben Stehendes ist.

Es ist allerdings richtig, daß die auf die grundhafte Identität von Denken und Sein gegründete Lehre Hegel's in ihrer Durchführung verfehlt ist; der Grundfehler des Systems tritt in dem Schlußergebniß zu Tage, daß der absolute Geist, statt die absolute Voraussetzung des Weltentwickelungsprocesses zu sein, als das letzte höchste Product desselben erscheint, von welchem sich nicht sagen läßt, ob und wann dasselbe je vollkommen wirklich sein werde. Der überwältigende Eindruck des Hegel'schen Systems auf die Zeitgenossen Hegel's würde aber unerklärlich bleiben, wenn seinen kolossalen Irrungen nicht tiefstdringende Geistesblicke beigemischt wären, deren tiefster eben die Idee des absoluten Geistes selber als die absolute Identität des Denkens und Seins ist. Wir in Deutschland haben es nicht vergessen, daß gerade Hegel's Idee des absoluten Geistes die Bemühungen um Gewinnung eines speculativen Verständnisses der christlichen Gottesidee mit allem Anderen, was daran geknüpft ist, weckte, und daß seine Anschauung vom Christenthum als der absoluten Religion wenigstens indirect mit dazu beitrug, die auf dem Standpunkte der christlichen Gläubigkeit stehenden Versuche einer geistigen Durchdringung der kirchlichen Dogmen zu fördern. Hegel sieht in den vom symbolgläubigen Protestantismus anerkannten altkirchlichen Dogmen den richtigen Ausdruck der auf der Stufe des

[1] Siehe oben S. 165.

Digitized by Google

vorstellenden Denkens stehenden religiösen Anschauung, deren Umsetzung in's rein geistige Denken den philosophischen Denkinhalt der Dogmen an's Licht treten lasse. Allerdings ist diese Umsetzung eine Umdeutung des supranaturalen christlichen Religionsinhaltes in Sätze einer pantheistischen Philosophie, und man kann Mamiani nicht Unrecht geben, wenn er im Namen des absoluten Rechtes der Religion und ihrer über die Philosophie hinausragenden Stellung gegen eine Evacuation der Religion durch alterirende Umdeutung derselben in Philosophie Verwahrung einlegt. Wir müssen aber hier wiederholen, was wir bereits anläßlich des Verhältnisses Mamiani's zu Kant's Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft bemerkten, daß die neudeutsche Philosophie in ihrer an Kant sich anschließenden Entwickelungsphase dem geistigen Verständnisse des positiven christlichen Religionsglaubens unstreitig näher steht als Mamiani, auf dessen Denkstandpunkte von einer speculativen Bedeutung der Dogmen des christlichen Supranaturalismus keine Rede sein kann.

Nach Hegel drückt das kirchliche Trinitätsdogma die Wahrheit aus, daß Gott Geist sei, und daß es in seinem Wesen liege, sich in einem Anderen, in einer Welt zu offenbaren, um darin bei sich zu bleiben. Dieß ist allerdings eine pantheistische Umdeutung des kirchlichen Trinitätsdogma, in welcher die Welt zu Demjenigen gemacht wird, was in der kirchlichen Dogmatik Gottes ewiger Sohn heißt und die Rückkehr Gottes aus der Welt zu sich selber für den philosophischen Sinn des dogmatisch-kirchlichen Begriffes vom heiligen Geiste ausgegeben wird. Vom christlich-philosophischen Standpunkte wurde erwidert, daß diese Umdeutung der kirchlichen Trinitätslehre einer Aufhebung der Idee des absoluten Geistes gleichkomme, der seine Selbstvergegenständlichung und die durch dieselbe involvirte Affirmation seiner Identität mit sich selber in absoluter Weise und ohne Alteration seiner selbst vollziehen müsse; daß demzufolge die Weltentstehung nicht den Übergang des göttlichen Seins in ein Anderes außer ihm bedeuten könne, dieses Andere vielmehr, statt Gott in sich zu fassen, ein seiner Idee nach absolut in Gott Gefaßtes und durch seine Beziehung auf dessen absolutes Sein absolut Bestimmtes sein müsse, womit von selber der philosophische Grundansatz des christlichen Supranaturalismus in Lehre und Geschichte gegeben war. Was aber Hegel in der Geschichte der deutschen Philosophie zum bleibenden Verdienste gereicht, ist dieß, daß er überhaupt die philosophische Erörterung der Idee des absoluten

Digitized by Google

Geistes anregte und somit die Philosophie auf jenes Problem hinlenkte, mit welchem Anselm von Canterbury die mittelalterliche speculative Scholastik inaugurirt hatte und auf welches immer wird zurückgegriffen werden müssen, wenn es sich darum handelt, in der Entwickelungsgeschichte der christlichen Philosophie eine neue Epoche anzubahnen, deren Aufgabe nur eine im neuzeitlichen Vernunftdenken geistig vertiefte Reproduction ihrer bisherigen Entwickelung sein kann.

Der Begriff des absoluten Geistes ist jener der absoluten Identität von Denken und Sein. Dieser Begriff läßt allerdings Grade seiner Entwickelung und Durchbildung zu, zu welchen sich Anselm's ontologischer Gottesbeweis als elementare Vorstufe verhält. Das absolut Größte ist nach Anselm denknothwendig wirklich, weil, wenn es nicht wirklich wäre, es nicht das absolut Größte wäre. Anselm's Argumentation ist insofern richtig und zwingend, als unter dem absolut Größten das Unendliche verstanden wird; wenn überhaupt etwas ist, so muß das Unendliche sein, weil endlich Seiendes das Unendliche zu seiner Fassung hat. Es liegt jedoch offen da, daß das Unendliche als negativer Begriff jenen des Endlichen zu seiner Voraussetzung hat, somit für unser Denken nicht ein absolut erster Begriff ist, als welcher der Begriff Gottes aufgewiesen werden müßte, wenn die Gewißheit der Existenz Gottes nicht von der thatsächlichen Existenz eines Anderen außer ihm abhängig gemacht werden soll. Ein absolut auf sich selber stehender Begriff Gottes als des schlechthin Seienden ist jener des absoluten Geistes, dessen Realität nicht auf dem Wege einer Argumentation erbracht werden kann und daher unmittelbar durch sich selbst gewiß sein muß. Der absolute Geist ist eine denknothwendige Vernunftidee, die nicht negirt werden kann, ohne daß die Vernunft selber negirt und der Ungeist zur legitimen Geltung im Reiche des Denkens erhoben würde. Somit beweist Gott als absoluter Geist sich unmittelbar durch sich selbst; und in Folge dessen, daß er in unserem Denken sich unmittelbar durch sich selbst beweist, wird seine Existenz für uns auch aus allem Anderen außer ihm erkennbar und wirklich erkannt.

Hieraus ergeben sich von selber die Anhaltspunkte zu einer relativen Berichtigung der von Mamiani an Hegel's Weltbegriffe geübten Kritik. Es ist allerdings richtig, daß die Idee nicht zum Grunde und innersten Wesen der Dinge gemacht werden dürfe, weil die realen Dinge Ausdrücke der in ihnen verwirklichten Ideen sind; es ist aber andererseits nicht abzusehen, wie das gedankenhafte Wesen des erschei-

Digitized by Google

nenden sinnlichen Dinges von seinem lebendigen Connexe mit der in demselben sich ausdrückenden Idee sollte losgelöst werden können, ohne das Ding selbst seines Wahrseins zu berauben und zu einer Erscheinung ohne Wesen zu degradiren? Das von Mamiani urgirte continuirliche Gewirktwerden des sinnlichen Dinges durch Gott ist bloß auf die constitutiven realen Elemente desselben zu beziehen; dasjenige aber, was in der eigenartigen Einigung dieser Elemente zu einem individuellen Sein zum Ausdrucke kommt und den Begriff des individuellen Dinges wirklich macht, ist Wirkung der dem Stoffe immanenten Idee, die als eine vom absoluten Geiste in den Stoff projicirte unpersönliche geistige Macht den Stoff hält und trägt und die Kräfte desselben sich als Vehikel ihrer Gestaltungsthätigkeit subjicirt. Im Menschen tritt an die Stelle der unpersönlichen Macht der Idee der successiv sich entwickelnde und sich selber gestaltende Geist als lebendiges Wirkungsprincip aller vom freithätigen Wollen und Streben abhängigen Wirksamkeiten, welche aber gleichfalls unter das Gesetz der dem menschlichen Geiste potentiell immanenten Ideen gestellt sind. Es ist wol richtig, daß, wie Mamiani bemerkt, Wollen, Verlangen, Glückseligkeit, Leben u. s. w. ihrem Begriffe nach etwas vom Denken als solchem Verschiedenes seien; eben so gewiß aber ist, daß sie zum Denken des die Idee seiner selbst erfassenden Menschen in lebendigem Connexe stehen und in der dem persönlichen Thun des Menschen immanent gewordenen Idee seiner selbst eine unzertrennliche Einheit constituiren. So ist also auch dem normalen Entwickelungsverlaufe des freithätigen menschlichen Thuns und Lebens die Idee als bestimmende Macht immanent, und sie macht ihre Rechte auch gegen den ihr widerstrebenden persönlichen Selbstwillen geltend. In der absoluten Macht der Idee über alles geschöpfliche Seiende bekundet sich der Alles nach sich bestimmende persönliche Wille des absoluten Geistes, der die temporäre Scheinherrschaft des Ungeistes, d. i. des gegen die Idee sich verschließenden subjectivistischen Eigenwillens nur als dienstbares unfreies Vehikel der Verwirklichung seines absoluten Selbstwillens zuläßt. Der souveräne Wille des absoluten Geistes bedeutet absolute Herrschaft der absoluten Vernunft, die als persönliche Vernunft absolute Selbstigkeit und als solche absolutes selbstherrliches Wollen ist. So läuft also die Entwickelung der denknothwendigen Idee des Absoluten in die directeste und bestimmteste Verneinung der Verabsolutirung einer unpersönlichen Vernunft aus, in welcher aller widerchristliche Rationalismus wurzelt,

Digitized by Google

sei es, daß er sich unter der Gestalt eines absolutistischen Panlogismus oder eines auf die Inalterabilität der sogenannten Naturgesetze gestützten empiristischen Kosmismus zur Geltung bringen wolle.

XXV.

Dem Anselm'schen Gottesbeweise wurde auch von Mamiani eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet.[1] Er sieht die Beweiskraft desselben darin, daß der Gedanke vom absolut Größten und Vollkommensten aufhören würde, dieser Gedanke zu sein, wenn ihm kein reales Object entspräche; denn der menschliche Gedanke des absolut Größten und Vollkommensten steht unendlich tief unter demjenigen, was durch ihn gedacht wird, und verhält sich als bloßes Schattenbild zu seinem Objecte; und es will in diesem nach seiner menschlichen Beschaffenheit höchst unvollkommenen Gedanken in Wahrheit das Größte und Vollkommenste in dessen actualer Realität gedacht sein. Die Wahrheit dieses Gedankens liegt somit außer dem denkenden menschlichen Subjecte, dessen Gedanke mit einem inneren Widerspruche zwischen seinem Inhalte und dessen menschlicher Fassung behaftet wäre, wenn das Object desselben nicht außer dem menschlichen Denken real existirte. Wollte Jemand behaupten, jener Gedanke sei bloß eine subjective Idee, so müßte gefragt werden, auf was für ein Object diese Idee sich beziehe; ein Beweis, daß die Beziehung des Gedankens auf ein ihm entsprechendes Object sich nicht abweisen lasse. Wäre dieses Object nicht etwas Substenzielles und Existentes, so wäre es die Repräsentation eines Substanziellen und Existenten als nothwendiger Voraussetzung der Repräsentation; will man es nicht als bloße Repräsentation gelten lassen, so hat man es unmittelbar als real und existent anzuerkennen.

Diese Apologie des Anselm'schen Gottesbeweises beruht auf Mamiani's allgemeiner Anschauung von der menschlichen Intellection als repräsentativer geistiger Vergegenwärtigung dessen, was objectiv wirklich ist. Der von Anselm begangene Fehler, der sich auch bei Anderen nach ihm bis auf Leibniz wiederholt habe, sei nur darin gelegen gewesen, daß man dafürhielt, in der menschlichen Idee Gottes sei die Nothwendigkeit seiner Existenz enthalten, während sie nur die Idee dieser Nothwendigkeit in sich schließe. Der Anselm'sche Gottes-

[1] Confessioni I, pp. 80 sgg. — Compendio, pp. 255 sgg.

Digitized by Google

beweis ist also richtig verstanden nur eine metaphysisch-apriorische Aufzeigung des Wirklichseins Gottes, dessen Nothwendigkeit erst nachträglich einleuchte, sofern Gottes actives Wirken auf den menschlichen Intellect der denknothwendige Erklärungsgrund des Vorhandenseins des Gottesgedankens in uns ist. Es liegt auf der Hand, daß damit die eigentliche Tendenz des Anselm'schen Unternehmens verkannt und in den Hintergrund gedrängt wird; denn diese ist offenbar darauf gerichtet, die Idee Gottes als des absolut Seienden zu gewinnen, was ihm deßhalb nicht gelang, weil er die Coincidenz der denknothwendigen Gottesidee mit jener des absoluten Geistes nicht erfaßt hatte. Mamiani vermochte der Tendenz des Anselm'schen Unternehmens nicht gerecht zu werden, weil ihm das ideale Erkennen in der Erkenntniß des Wirklichen als solchem aufgeht; nicht um das Wirklichsein Gottes, sondern um die a priori feststehende Denknothwendigkeit dieses Wirklichseins hatte es sich für Anselm gehandelt, wobei wir gerne zugeben, daß es ein Fehler war, den dem göttlichen Sein zukommenden Vorzug der absoluten Priorität in eine dem menschlichen Erkennen fehlende Vollkommenheit umzusetzen. Die aus der Idee des göttlichen Seins als solchem erhärtete Denknothwendigkeit des göttlichen Seins ist für uns zeitliche Erdenmenschen nicht ein Ersterkanntes, sondern ein Letzterkanntes, und kann nur Jenen, welche die Idee des absoluten Geistes erfaßt haben, als denknothwendige Vernunftwahrheit einleuchten; diesen leuchtet sie aber mit der Denknothwendigkeit einer unmittelbar auf sich selber stehenden Vernunftgewißheit ein, schließt also einen Beweis ihrer selbst aus. Ideen werden überhaupt nicht demonstrirt, sondern nur inducirt; die Gottesidee aber würde, wenn ihre Wahrheit dem Geiste nicht schon durch sich unmittelbar gewiß wäre, selbst auf dem Wege der Induction in Ansehung des unermeßlichen Abstandes zwischen Gott und Schöpfung sich nur sehr unvollkommen und mangelhaft erweisen lassen. Der einzige Modus, unter welchem sie als eine dem menschlichen Geiste unmittelbar durch sich selbst gewisse Wahrheit im Menschen vorhanden sein kann, ist die Idee des absoluten Geistes, dessen Form die menschliche Seele als geschöpflicher Geist an sich trägt.

Das specifische Wesen der Idee als eines unmittelbar im Geiste aufleuchtenden Gedankens tritt am significantesten in der Idee Gottes als des absoluten Geistes hervor, für deren inductive Erweisung unsere Erkenntnißmittel am wenigsten zureichen. Die Idee ist somit in ihrem Unterschiede von der Erkenntniß des Wirklichen als solchen durchaus

Digitized by Google

nicht Dasjenige, was Mamiani Idee nennt; und gerade die Charakteristik, welche Mamiani vom Wesen der Idee gibt, macht ersichtlich, wie nothwendig es ist, zur Sicherstellung des christlichen Gottesbegriffes und zur Gewinnung des geistigsten Begriffes von Gott die ideale Apprehension eines Objectes von der begrifflich-rationalen Auffassung dessen, als was es sich in seinem Wirklichsein darstellt, scharf abzuscheiden. Nach Mamiani[1] schließt jede Idee als unmittelbare Anschauung des Intellectes nach Innen eine Beziehung auf das absolute Object, nach Außen eine Beziehung auf die endlichen Dinge in sich, gleichviel, ob diese wirkliche oder nur mögliche Dinge sind; die Idee ist immer zugleich Repräsentation des Absoluten und des nach seiner ontologisch-metaphysischen Bestimmtheit im Lichte des Absoluten erkannten endlichen Objectes. Dieser Beschaffenheit unserer Ideen muß nun auch das Wesen des in jeder derselben sich uns offenbarenden Absoluten entsprechen. Wie uns keine ideelle Apprehension des Absoluten möglich ist ohne Beziehung auf ein endliches Object, so ist auch Gottes Sein und Wesen an sich nicht denkbar ohne Beziehung auf die endlichen Objecte, die nach ihrer reinen Intelligibilität in ihm aufgehoben sind, so daß Gott seiner substanziellen Realität nach nur die wesenhafte Einigung aller Intelligibilien ist. Allerdings ist er demzufolge der seinem Wesen nach Intelligible und muß deßhalb vor Allem sich selber intelligibel sein; aber dieser Begriff der Geistigkeit Gottes ist ein erst erschlossener und läßt überdieß das reale Wesen Gottes als ein dem göttlichen Denken Gegebenes erscheinen — eine Auffassungsweise, welche der Idee des absoluten Geistes nicht nur nicht adäquat ist, sondern sie gar nicht aufkommen läßt.

XXVI.

Die unmittelbar durch sich selbst gewisse Idee des absoluten Geistes schließt die Verbürgung der objectiven Wahrheit aller ideellen Apprehensionen des subjectiven menschlichen Denkens in sich, welche aber sämmtlich Apprehensionen des Gegebenen sind und somit die auf anderem Wege feststehende Realität desselben voraussetzen. Dieser andere Weg ist jener der inneren und äußeren, sinnlichen und geistigen Erfahrung, deren Wahrheit sich uns zuhöchst in der Idee des absoluten Geistes

[1] Confessioni I, pp. 117 sgg.

Digitized by Google

als des absoluten Wirkens unseres Zeitdaseins und aller constitutiven Bedingungen desselben verbürgt. So ist also in der Idee des absoluten Geistes die Kluft zwischen dem denkenden menschlichen Subjecte und der Welt außer ihm schlechthin überbrückt; sowohl die Realität der letzteren als auch die Denkrichtigkeit ihrer idealen Auffassung steht auf Grund jener Idee fest. Mamiani läßt die Realität der menschlichen Erfahrungswelt als etwas auf natürlichem Wege Gewisses gelten und bedarf Gottes nur als der denknothwendigen realen Voraussetzung und Ursache ihres Daseins und ihres rationalen Verständnisses. Sein principieller Kosmismus schließt jede Art philosophischen Skepticismus und damit auch alle Versuche einer Überwindung desselben durch idealistische Denkbestrebungen aus, jene ausgenommen, welche auf Erhärtung der sachlichen Wahrheit unserer natürlichen Auffassung der Dinge gerichtet sind. Unser rationales Denken ist wahr und entspricht der Beschaffenheit der Dinge, weil in ihm die gottgedachten Gedanken der Dinge sich vernehmbar machen; ein Einblick in das Wesen der Dinge fehlt uns aber nach Mamiani, womit von selbst auch die Ideen, soweit sie etwas von den rationalen Begriffen der Dinge Verschiedenes besagen sollen, entfallen. Sie bezeugen als geistige Repräsentanten der Dinge nur das Wirklichsein derselben; daher man Mamiani's Denkstandpunkt als jenen eines idealistischen Positivismus bezeichnen könnte. In diesem Sinne ist die Correctur zu würdigen, welche Mamiani am ontologischen Gottesbeweise vornimmt, um denselben, wie er dafürhält, gegen jede künftige Anfechtung sicherzustellen. Jede absolute Wahrheit weist auf ein absolutes Object hin und ist ein Beweis für die Existenz desselben, möge dasselbe als ewige Wirklichkeit oder als ewige Möglichkeit existiren. Gott ist das denknothwendige Subject aller absoluten Wahrheiten und kann dieses Subject nur als wirklich seiender sein; also muß Gott existiren. Die Philosophie zweckt nach Mamiani insgemein nur auf Erweisung der Realität ihrer übersinnlichen Forschungsobjecte ab; darum ist sie wesentlich Ontologie oder Wissenschaft von dem, was ist. Reell sind aber sowol die in Gott existenten Ideen als auch die ihnen entsprechenden gottgewirkten Dinge; darum ist die philosophische Forschung auf diese beiden Arten von Seiendem gerichtet, welche zu einander in dem Verhältniß von Verum und Factum stehen und sich wechselweise involviren.

Da beide Arten von Seiendem im Sein und Denken des Menschen sich begegnen, so hat sie der Mensch aus sich selbst, aus seinem

Digitized by Google

eigenen Wesen zu verstehen; das Wesen des Menschen ist aber in seinem geistigen Sein gegeben, daher dieses der erste Gegenstand der philosophischen Forschung ist. Mamiani stellt sich hier in ein nächstes Verhältniß zu Cartesius und will gewissermaßen die auf Gewinnung eines festen Stützpunktes und sicheren Wahrheitsgrundes gerichteten Intentionen des cartesischen Philosophirens von Neuem wieder aufnehmen.[1] Dieß erscheint ihm um so nöthiger, als der gesammte Entwickelungsverlauf der neueren Philosophie nicht ohne Schuld des Cartesius und seiner Anhänger eine Richtung nahm, deren Ergebnisse eine Wiederaufnahme der von Cartesius versuchten kritischen Prüfung der Fundamente der menschlichen Erkenntniß dringend nahelegen. Cartesius unterschätzte augenscheinlich die philosophische Bedeutung des Sensus communis und des menschlichen Erfahrungsbewußtseins; die aus den seitherigen Ausschreitungen eines der Wirklichkeit entfremdeten Denkens gezogenen Lehren einerseits, die riesigen Fortschritte der menschlichen Erfahrungserkenntnisse andererseits und die mit diesen Fortschritten verbundene Vervollkommnung der Methoden des wissenschaftlichen Forschens bieten einige Bürgschaft für die Hoffnung, daß eine mit der rechten Umsicht und Besonnenheit verbundene Wiederaufnahme des cartesischen Unternehmens zu gedeihlicheren Resultaten führen möchte. Der Zweifel an der Auctorität der Erfahrung und Überlieferung hat seine natürlichen Gränzen, über welche er nicht hinausgreifen kann, ohne auf Widersinnigkeiten zu führen. Der methodische Zweifel ist als Prüfungsmittel der überlieferten und auf bloße Auctorität hin angenommenen Wahrheit vollkommen berechtiget; und man muß dem Cartesius zustimmen, wenn er verlangt, der methodische Zweifel solle bis zu dem Punkte verfolgt werden, wo er absurd zu werden beginnt. Eine solche Absurdität wäre es, an der Realität des zweifelnden Ich zu zweifeln,[2] da ja der Zweifel eben nur ein Act des denkenden Ich ist, indem er sonst ein subjectloses Phänomen sein müßte. Wie der Act des Zweifelns, bekunden auch alle übrigen durch das unmittelbare Selbstbewußtsein bezeugten Acte des Denkens, Empfindens, Wollens, Erinnerns u. s. w. die Existenz des Ich als des in diesen Acten sich Bethätigenden. Die Analyse der dubitativen Thätigkeit des Ich schließt aber noch andere Wahrnehmungen in sich. Das Wissen um die That-

[1] Meditazioni Cartesiane, p. 18.

[2] O. c., pp. 56 sgg.

Digitized by Google

sache des Zweifelns setzt ein geistiges Sehen derselben voraus, welches nicht statthaben könnte, wenn das Ich nicht mit einem geistigen Auge begabt wäre, mittelst dessen es sich selbst und seine Acte bemerkt und zum Gegenstande der Anschauung und Reflexion machen kann. Dieses geistige Auge unterscheidet sich vom leiblichen Auge durch seine, jede Zusammensetzung ausschließende Einfachheit, ferner dadurch, daß zwischen dasselbe und das wahrgenommene Object nichts Mittleres tritt, indem es sich selber das sehenmachende Licht ist. In Folge dessen ist es jeder Täuschung entrückt; somit darf ich sicher sein, daß die auf den unmittelbaren Act folgende reflexive Vergegenwärtigung desselben mir keinen anderen Act, als genau eben diesen selber zeigt. Man hat mit anderen Worten sich das geistige Auge als einen Spiegel zu denken, welcher in der Reflexion des Denkens auf ein zuerst unmittelbar wahrgenommenes Object dasselbe so oft wieder zeigt, als das Ich auf seine ursprüngliche Wahrnehmung wieder reflectirt.

Die Identification von Auge, Licht, Spiegel hat etwas Verwirrendes an sich und bedarf einer nachträglichen Zurechtlegung und Richtigstellung. Gewiß ist der Ichgedanke ein unmittelbares Zeugniß der Realität des in stetiger Identität mit sich verharrenden Ich, aber doch nur für Denjenigen, welcher die Idee seines Selbst bereits erfaßt hat. Die Möglichkeit einer denkenden Selbsterfassung des Ich ist in der Geistigkeit desselben gegründet, welche es möglich macht, daß es sich selber im Denken gegenständlich wird. Es könnte sich im Denken nicht gegenständlich werden, wenn das menschliche Ichwesen nicht schon ein seiner Natur nach sich selber lichtes Sein wäre. Dieses Sich-selber-lichtsein ist jedoch anfangs nur potentiell vorhanden und actuirt sich erst nachträglich in der denkenden Selbstwahrnehmung; dieß erklärt sich daraus, daß das menschliche Ichwesen seiner Substanz nach nicht reines Lichtwesen ist, weil es als solches sich schon vom Anfange her licht sein müßte. Es ist sich aber nicht vom Anfange her licht, weil es nicht vom Anfang her in sich selber lebt, sondern zunächst als ein an das leibliche Sein und Leben gebundenes Sein in's Dasein tritt. Dieses Gebundensein an das leibliche Sein und Wesen gehört zur Natur des menschlichen Ichwesens, welches sich als eine vom leiblichen Sein und Leben unterschiedene Potentialität erst im Selbstdenken unterscheidet, ohne jedoch damit auch schon das Bewußtsein um eine substantielle Unterschiedenheit seiner selbst vom stofflichen Leibe zu haben. Das Bewußtsein und die Gewißheit dessen kann nur auf dem Wege des

Digitized by Google

ratiocinativen Denkens gewonnen werden und actuirt sich erst allmälig in dem Grade, als das menschliche Seelenwesen in seinem selbsteigenen Denken und Willen sich seiner Unabhängigkeit von dem durch es getragenen leiblichen Sein und Leben bewußt wird. Unsere rationale Überzeugtheit von der Selbstigkeit des menschlichen Seelenwesens ist auf das allmälig sich entwickelnde geistige Selbstleben der Seele gestützt, welches, wie sehr auch durch das Zusammensein mit der sinnlichen Leiblichkeit bedingt und tingirt, doch aus einem selbstigen Grunde heraus sich entwickeln muß. Dieser selbstige Grund ist im Menschenwesen ursprünglich als ein der leiblich-sinnlichen Menschenexistenz eingepflanzter activer Keim vorhanden, der in fortschreitender Entwickelung allmälig dahin gelangt, das gesammte sinnlich-leibliche Sein des Menschenwesens sich zu subjiciren und zum Substrate seiner selbstthätigen Entwickelung herabzusetzen; damit affirmirt sich die Realität des geistigen Seins der Seele und die Superiorität desselben über das zum Substrat und Vehikel ihrer selbstthätigen Entfaltung herabgesetzte sinnlich-leibliche Sein und Leben des Menschen.

Mamiani urgirt, daß das Denken nicht ein subjectloses Phänomen sein könne. Dieß ist ganz richtig; aber als Subject der Denkthätigkeit wird doch zunächst der Mensch in der Ganzheit seines Wesens erkannt, zu einer Abscheidung der geistigen Seelensubstanz vom sinnlich-leiblichen Menschenwesen kommt es erst nachträglich. Das menschliche Ich erfaßt sich, sobald es sich selbst inne wird, zunächst nicht als eine vom sinnlich-leiblichen Sein des Menschen unterschiedene Realität, sondern vielmehr als die empfindungsfähige, denk- und willensfähige Innerlichkeit des Gesammtwesens des Menschen, und das Wissen um die reale Unterschiedenheit des inneren selbstigen Kernes des menschlichen Wesens von seiner sinnlich-leiblichen Umhüllung tritt erst auf Grund einer lebendigen Selbsterfahrung des inneren Seelenmenschen, auf Grund eines vielseitigen geistig-sittlichen Selbsterwerbes, auf Grund einer successiven Entwickelung und Ausgestaltung desselben zu Tage. Die von Mamiani aufgebotenen Mittel zur Erweisung der Realität des menschlichen Ich reichen nicht aus, die wesentliche Unterschiedenheit desselben vom sinnlich-leiblichen Sein des Menschen zu erweisen; sie leiten bloß auf den Gedanken eines selbstigen Kernes des Menschenwesens hin. Die seelischen Wahrnehmungsacte, deren Objecte die inneren Seelenthätigkeiten sind, können nicht als Sehacte bezeichnet werden; sie sind einfach Perceptionen von Vorgängen und Thatsächlichkeiten.

Digitized by Google

Auch das Selbstbewußtsein, möge dasselbe als Act oder Habitus gefaßt werden, ist einfach nur Wahrnehmung und ein aus dieser Wahrnehmung resultirendes Wissen, aber kein Sehen in dem von Mamiani gemeinten Sinne; ein geistiges Sehen im eigentlichen Sinne des Wortes hat bloß im Lichte göttlicher Ideen statt und geht auf Wesen und Grund des Erscheinenden, nicht unmittelbar auf dieses selbst. Mamiani hat also offenbar unterlassen, zu unterscheiden zwischen der unmittelbaren Selbstwahrnehmung des menschlichen Ich und zwischen der Erfassung der Idee des menschlichen Ich, die nur auf Grund der lebendigen Selbsterfahrung des successiv sich entwickelnden inneren Seelenmenschen in der menschlichen Seele aufleuchten kann. Wir geben zu, daß sich aus dem Acte der denkenden Selbstwahrnehmung die Immaterialität des menschlichen Ich folgern lasse; nicht aber, daß sich aus jenem Acte auch die Realität des Ichwesens als einer vom leiblichen Sein unterschiedenen selbstigen Wesenheit ableiten lasse. Damit entfällt dann auch die von Mamiani auf die Voraussetzung des Gegentheiles gegründete Identification von Auge und Spiegel,[1] die nach unserem Gefühle eine unfaßbare Vorstellung ist, aber allerdings mit der gesammten Erkenntnißtheorie Mamiani's auf's Engste zusammenhängt. Die Seele ist — so stellt sich Mamiani die Sache vor — als stofflose Realität ein geistiges Lichtwesen und als solches ein geistiges Sehauge, in welchem sie selbst und alles andere außer ihr Seiende sich abspiegelt; sie ist ein substantielles Wahrnehmungsvermögen, das zwar nicht in die Wesenheiten der Dinge eindringt, aber im lebendigen Rapporte mit den Dingen das reale Sein derselben und die in diesem realen Sein ausgedrückten gedankenhaften Bestimmtheiten derselben unmittelbar aufgreift. Die Seele ist von vorneherein actuell Geist, daher es keiner successiven Actuirung ihrer Geistigkeit, keines successiven Sich-selber-lichtwerdens bedarf. Damit sind dann weiter auch alle speculativen Conceptionen vom Wesen der Seele ausgeschlossen, in welchen die successive Actuirung und Evolution der geistigen Selbstigkeit der Seele als eine in's Licht des idealen Verständnisses zu erhebende Thatsächlichkeit angesehen und behandelt wird.

Mamiani's Begriff der Seele als eines vom Anfang her fertigen Geistwesens stimmt vollkommen zum cartesischen Begriffe vom Menschengeiste, und auch das cartesische klare und deutliche Erkennen als

[1] Meditazioni, p. 62.

Digitized by Google

specifische Signatur der geistigen Wahrheitserkenntniß steht in einem verwandtschaftlichen Verhältniß zur Auffassung derselben von Seite Mamiani's, nur daß dieser einen von Cartesius nicht entdeckten metaphysischen Grund der Klarheit und Deutlichkeit der geistigen Wahrheitserkenntniß in der denknothwendigen Relation des menschlichen Geistes zu dem alle intelligiblen Bestimmtheiten der contingenten Dinge in sich fassenden absoluten Seienden aufweisen zu können glaubt. In der Hinwendung vom Factum zum Verum, von dem empirisch wahrgenommenen contingenten Dinge zum rationalen Begriffe desselben verwandelt sich die Erfahrungserkenntniß in Wissenschaft, und vollzieht sich die Erhebung des menschlichen Erkennens aus dem Bereiche der Contingenz und Wandelbarkeit in jenen des Nothwendigen und Ewigen. Die Denkverwandtschaft zwischen Mamiani und Cartesius besteht darin, daß es sich beiderseits um den mit der Idee des Dinges identificirten rationalen Begriff desselben handelt. Denn auf rationale Ermittelung des Sachlichen, und zwar zunächst auf Ermittelung der Realität und sodann des richtigen Begriffes desselben, ist das Streben Beider gerichtet. Hiebei fällt nun vor Allem auch die Ähnlichkeit der beiderseitigen Beweisführung für die Realität der Außenwelt in's Auge; die mit unserer sinnlichen Wahrnehmung der Außenwelt verbundenen Passivitätszustände weisen auf eine außer uns befindliche active Ursache dieser Zustände hin, welche einen realen Träger haben muß. Der Unterschied ist nur dieser, daß Mamiani auf die eben durch die cartesische Trennung von Geist und Materie hervorgerufenen Schwierigkeiten der Erklärung einer Wechselbeziehung und Wechselwirkung beider genauer eingeht, wobei er zufolge seiner Adoption monadologischer Anschauungen allerdings auch zu einer wesentlich anderen Auffassung der Natur der Körperlichkeit gelangt, als jene des Cartesius ist. Der Raum ist nicht, wie die cartesische Schule annahm, mit der Körperlichkeit identisch; der Raum ist einfach und unveränderlich derselbe, während die im Raume befindlichen Körper fortwährenden Modificationen unterworfen sind.[1] Das Räthsel der Wechselwirkung zwischen Seele und Außenwelt schwindet, wenn beachtet wird, daß beide einander nicht als exclusive Gegensätze gegenüber stehen, wie es nach cartesischer Lehre zufolge der Identification von Raum und Körper erscheinen muß. Auch der Umstand, daß die Seele einfach, die Körper etwas

[1] Meditazioni, p. 91.

Digitized by Google

Vielfältiges und Zusammengesetztes sind, thut ihrer Wechselwirkung keinen Eintrag, indem die ihrem Wesen nach einfache Seele mit einer Mehrheit von Kräften begabt ist, und umgekehrt der zusammengesetzte Körper zuletzt in ein Aggregat von einfachen Wesenheiten sich auflöst, überdieß die Wirksamkeiten der natürlichen Kräfte in deren Contacte mit der Seele sich in die dem spirituellen Wesen der Seele angepaßte Form umsetzen.

Mamiani läßt im Gegensatze zu Cartesius die äußere körperliche Wirklichkeit von der Seele ohne Vermittelung der Sinnenbilder geistig erfaßt werden, und hält daher den Occasionalismus eines Geulincx so wie die prästabilirte Harmonie Leibnizens für überflüssige Fictionen. Dasselbe gilt auch von dem absoluten geistigen Objecte der Seele, von Gott, dessen Realität und Wesen nach Cartesius durch eine vermittelnd zwischen Gott und den menschlichen Geist tretende angeborne Idee erkannt werden soll. Nach Mamiani's Dafürhalten hat Malebranche ganz richtig erkannt, daß es keinerlei angeborne Ideen gebe, und in allen vom menschlichen Geiste erfaßten Ideen unmittelbar Gott selber sich der Seele vernehmbar mache;[1] nur habe Malebranche zufolge eines seiner Zeit weitverbreiteten Irrthums eine bildlose Significirung des Denkinhaltes der göttlichen Ideen nicht für möglich gehalten, und sei hiedurch auf seine irrthümliche Lehre von unserem angeblichen Schauen der Dinge in Gott geführt worden.

XXVII.

Das unmittelbare Ergreifen des Wirklichen in dem auf dasselbe gerichteten menschlichen Denken bildet den Stützpunkt der Polemik Mamiani's gegen den subjectivistischen Kant'schen Kriticismus und Skepticismus. Kant stellt die philosophische Erweisbarkeit aller metaphysischen Realitäten in Abrede. In Bezug auf das menschliche Ich übersieht er, daß das Zweifeln kein unpersönlicher subjectloser Act sein könne,[2] somit der Act des Zweifelns selber schon die Realität des zweifelnden Subjectes, welches sich selber denkt, involvire. Die Realität der Außenwelt ist mit dem richtigen Begriffe der Perception gegeben;[3] der Zweifel an der philosophischen Erweisbarkeit der Außenwelt konnte

[1] Confessioni I, p. 119.

[2] Meditazioni, pp. 53 sgg.

[3] O. c, pp. 86 sgg.

Digitized by Google

nur daraus entspringen, daß man die Perception mit der subjectiven Sensation identificirte. In seiner Anzweifelung der philosophischen Erweisbarkeit Gottes übersah Kant, daß alles nothwendig Wahre auf ein absolutes und göttliches Object hinweise, welches sich im Denken des nothwendig Wahren dem menschlichen Geiste vernehmbar mache;[1] hätte das nothwendig Wahre nicht ein absolutes, nothwendig Seiendes zu seinem Träger, so würde es seiner denknothwendigen Realität entbehren, und damit in eine rein subjective Denkillusion sich verwandeln.

Diese Erweisung der objectiven Wahrheit unseres Vernunfterkennens steht auf dem Grunde einer richtigen Psychologie,[2] deren Ausgestaltung Kant sich dadurch unmöglich machte, daß er bei den psychischen Sensationen und Phänomenen stehen blieb, ohne dieselben auf ihre ursächlichen Gründe zurückzubeziehen. Unser Erfahrungswissen schließt, soweit es einen constanten und stets sich gleich bleibenden Inhalt des Anschauens und Erkennens hat, ein dreifaches rationales Denkelement in sich: den Gedanken der Substanz, der Qualitäten oder Acte der Substanz, das Inhärenzverhältniß der Acte oder Qualitäten zu ihrem substantiellen Träger.[3] Der Realinhalt unseres Erfahrungsbewußtseins sind nicht Erscheinungen, sondern Actionen und Passionen, Ursachen, Kräfte, Wirkungen und causale Wechselbeziehungen, welche sich in einer unabsehbaren Reihe von Zusammensetzungen und Trennungen des uns sich präsentirenden Wirklichen darstellen.[4] Das Licht des geistigen Auges fällt nicht bloß auf die Oberfläche der wahrgenommenen Objecte, sondern durchdringt sie so weit, als dieß ohne Eindringen in innerste Wesenheit der Dinge möglich ist.[5] Jeder Perceptionsact schließt neben

[1] Confessioni I, p. 104.

[2] Hierauf beziehen sich speciell Mamiani's Abhandlungen della psicologia di Kant (1877), und: Filosofia della realità (1880). Siehe Scuole italiane, Voll. XV, XVI, XIX, XX.

[3] Vgl. Del fatto primo e del primo vero. Scuole italiane, Vol. XXVI, pp. 380 sgg.

[4] Nel quale rivelamento continuo dell' esperienza entrano così poco le forme e le categorie ingenite e i giudizj a priori sintetici, quanto l' occhio mentale non à entro sè nè prisma nè spettro solare veruno, ma tutto di mano in mano va raccogliendo dal proprio oggetto. O. c., p. 381.

[5] Il che venne trovato e chiarito in preciso modo analizzando primo il fatto evidente ed assiduo della nostra passività, poi le tre dimensioni dello spazio e la dottrina poco avvertita delle inerenze. Azione e passione, spazio e profondità, qualità e inerenza sono tre termini irreducibili ed elementi irreformabili di tutto ciò che sussiste dentro al finito. O. c., p. 392.

Digitized by Google

der subjectiven Sensation auch eine Apprehension des außer dem wahrnehmenden Ich Befindlichen in sich, und macht uns hiedurch mit den hinter dem sinnlich Erscheinenden stehenden Noumenis bekannt, die sich sozusagen handgreiflich darbieten, nur daß sie nicht Object der Empfindung, sondern der intellectiven Apprehension sind. Diese Apprehensionen machen nicht nur jeden angebornen Erkenntnißinhalt überflüssig, sondern heben auch die nach Kant dem menschlichen Geiste eingebornen kategorischen Formen auf, welche sich letztlich auf inintelligible Notionen und Concepte reduciren, da dasjenige, was durch sie repräsentirt sein soll, ein in jeder Beziehung Unbekanntes und Unerkennbares ist und bleibt. Die menschliche Seele ist in Bezug auf den Stoff und Inhalt ihrer Erfahrungskenntnisse ursprünglich eine Tabula rasa, die Anschauung des Seienden ausgenommen, welche durch das die menschliche Erkenntniß informirende Princip der Identität und des Widerspruches repräsentirt ist. Dieses denknothwendige Princip ist der einzige aprioriſche Denkinhalt des menschlichen Geistes.

XXVIII.

Der Gegensatz zwischen Mamiani und Kant reducirt sich sonach schließlich darauf, daß Mamiani an die Stelle der angebornen subjectiven Anschauungs- und Denkformen Kant's ein unmittelbares geistiges Ergreifen der gegebenen Wirklichkeit treten läßt, deren scientifisches Verständniß sich mittelst der durch das Princip der Identität und des Widerspruches dirigirten intellectiven Analyse des in's geistige Denkleben aufgenommenen Inhaltes des Erfahrungswissens ergibt. Alle Erfahrung beruht auf Intuition; diese ist aber eine doppelte, indem wir eine intuitive Erkenntniß der uns umgebenden contingenten sichtbaren Wirklichkeit, und eine intuitive Erkenntniß des an sich Seienden oder Absoluten haben. Die Aufgabe der philosophischen Forschung kann zuhöchst nur in der richtigen Aufeinanderbeziehung der absoluten und contingenten Wirklichkeit bestehen; diese Aufeinanderbeziehung vermittelt sich aber durch Application des Principes der Identität und Contradiction, welches sonach nicht, wie Kant dafürhielt, ein rein negatives und in metaphysischer Beziehung völlig unfruchtbares Princip, sondern der actuelle Mittler aller metaphysischen Erkenntniß ist. Freilich kann dieses Princip nur auf Grund einer sorgfältigen und richtigen Eruirung des Inhaltes der Erfahrungskenntniß als Mittler der aus demselben

Digitized by Google

abzuleitenden metaphysischen oder scientifischen Erkenntniß eintreten.[1] Das Erfahrungswissen setzt sich aus lauter synthetischen Urtheilen zusammen; die auf Grund derselben sich bildenden metaphysischen Urtheile, welche den idealen Concept der percipirten Dinge aussprechen, sind sämmtlich analytische Urtheile. Demzufolge entfällt die Frage Kant's, wie synthetische Urtheile a priori möglich seien, nicht nur als überflüssig, sondern sie stellt auch, soweit sie die Gewinnung einer über den Inhalt des Erfahrungswissens hinausreichenden metaphysischen Erkenntniß betrifft, ein unmögliches Problem, da es keine aprioriischen Synthesen gibt, das einzige Aprioriische vielmehr nur das Princip der Identität und Contradiction ist, mittelst dessen die Inhärenz des Attributes in seinem Subjecte als etwas Denknothwendiges erkannt wird. Die mit ihren denknothwendigen Subjecten zusammengedachten Attribute der Dinge ergeben die Concepte oder Ideen der Dinge, und diese Concepte sind immutabel und inalterabel; wollte man im Concepte eines Dinges irgend ein Merkmal des Dinges verändern, so dächte man nicht mehr dasselbe Ding, sondern ein von ihm verschiedenes Ding. Die einzelnen Ideen verbinden sich sofort nach ihren unzähligen wechselseitigen Bezügen der generischen und specifischen Zusammengehörigkeit, der Causalität u. s. w.; und jeder dieser Bezüge repräsentirt sich als ein von Ewigkeit her erzeugter, ohne daß hiedurch alle übrigen nebenher noch möglichen ausgeschlossen wären, auf welche das Denken gleichfalls eingeht, ohne sie freilich erschöpfen zu können. So erhebt sich das Denken auf Grund der Erfahrung und mit Hilfe der Speculation und Imagination in den Bereich einer unbegränzten Idealität. Der immutable und inalterable Gedanke des Dinges drückt seine ewige absolute Möglichkeit und Factibilität aus, in der wir eine bestimmte Determination des Seienden als solchen erkennen, und darum das absolute Seiende selber in der uns faßbaren Weise apprehendiren. Unsere Apprehension involvirt ein Sich-Vernehmbarmachen des absoluten Seienden, und unsere Apprehensionen sind die Gelegenheitsursachen dieses Sichvernehmbarmachens des Absoluten, ohne welches es keine über das Contingente hinausreichende Erkenntniß, keine Metaphysik gäbe.

Mamiani will die Idee oder ewige Factibilität des Dinges als äußere methaphysische Möglichkeit des Dinges von seiner inneren

[1] Compendio, pp. 106 sgg.

Digitized by Google

logischen Möglichkeit, welche mit der Denkbarkeit des Dinges zusammenfällt, unterschieden wissen. Demzufolge findet auch das Princip der Identität und Contradiction eine doppelte Anwendung, eine metaphysische und eine logische. In rein logischer Hinsicht ist es die Regel der logischen Denkbarkeit eines Dinges oder der Widerspruchlosigkeit seines Begriffes; nach seinem metaphysischen Gehalte bedeutet es die Affirmation der unveränderlichen Identität eines Dinges mit sich selber. Mamiani hält es für mindestens zweifelhaft, daß Aristoteles dasselbe bloß als logisches Princip aufgefaßt habe; lehre er doch ausdrücklich, daß jedes Seiende, sofern es dieses und kein anderes ist, ein Unum sein müsse.

Mamiani spricht von einer hypothetischen Existenz der rationalen und denknothwendigen Wahrheiten; Hypothese bedeutet hier so viel als ideale denknothwendige Voraussetzung der in der Empirie sich aufweisenden Dinge und Thatsächlichkeiten.[1] Es ist z. B. eine empirische Thatsächlichkeit, daß alle Radien eines bestimmten Kreises gleiche Länge haben; diese Thatsächlichkeit weist, da sie von jeder empirischen Kreisfigur gilt, auf eine über alle empirische Wirklichkeit hinausgerückte ideale Kreisform als denknothwendige Voraussetzung (ὑπόθεσις) der Beschaffenheit aller empirisch vorkommenden Kreise zurück. Die in der empirischen Wirklichkeit existirenden Kreise sind ausnahmslos unter der Bedingung möglich, daß in jedem derselben alle Radien einander gleich sind. Diese dem empirischen Kreise vorausgehende Daseinsbedingung desselben ist eine rationale nothwendige Wahrheit, die über alle Zeit hinausgerückt, somit ewig ist. Jede rationale Wahrheit ist aber eine einfache Determination und Specification des Principes der Identität und Contradiction; demzufolge ist dieses Princip selber die erste aller Ὑποθέσεις, die unser gesammtes geistiges Denkleben trägt. Jeder idealen Hypothesis entspricht eine reale Hypostasis, die in's göttliche Sein hineinfällt; die dem obersten Denkprincipe entsprechende Hypostasis ist unmittelbar das Seiende als solches, und das aprioriſch gewisse oberste Denkprincip die specifische Form seiner unwandelbaren continuirlichen Präsenz in unserem Denkleben. Unserer geistigen Anschauung unmittelbar begegnend reflectirt sich das Seiende in jedem Concepte unseres Denkens, der eine Determination des Seienden als solchen ausdrückt. Man wendet ein, daß das Princip der Identität und

[1] Compendio, pp. 66 sgg.

Digitized by Google

Contradiction als Hypothesis einen conditionellen und dubitativen Charakter an sich trage, somit nicht mit dem Ens effectivum convertirt werden könne; werde es in die ihm entsprechende Satzform umgewandelt, so laute es: „Wenn ein Sein ist, so ist es nothwendig mit sich selbst identisch." Dieser conditionale Satz ist allerdings ein richtiger Ausdruck des Principes, wodurch indeß der absolute Charakter des in ihm ausgedrückten Principes nicht beeinträchtiget wird. Man beachte, daß der bezügliche conditionale Satz zwei wesentlich verschiedene Theile in sich faßt. Der Vordersatz bezieht sich auf ein als möglich angenommenes particuläres Factum; der Nachsatz enthält die Application eines universalen Principes als idealer Hypothesis auf das mögliche singuläre Factum. Der Vordersatz drückt die Vorstellung von irgend einer concreten und begränzten Existenz aus, der Nachsatz die Beziehung dieser problematischen empirischen Existenz auf eine denknothwendige höchste Wahrheit, welche an sich stets dieselbe unzählige Male sich appliciren läßt und in der That auch an Allem, was Gegenstand unserer Erfahrung ist, sich erprobt.[1] Demzufolge hat der erwähnte conditionale Satz eine absolute Geltung und Bedeutung, und in seiner conditionirten Fassung wird etwas Inconditionirtes mitverstanden, gleichwie bei allem Virtuellen ein actu Reales denknothwendig mitverstanden wird.

XXIX.

Mamiani bezeichnet die unmittelbare geistige Intuition des Seienden als traditionelle Lehre der italienischen Philosophie,[2] und macht im Besonderen darauf aufmerksam, daß die bestimmte Auseinanderhaltung des indeterminirten abstracten Esse vom substantivischen Ens, und die hiedurch bedingte klare Unterscheidung zwischen dem Ens communissimum und Ens realissimum nur in Folge jener unmittel-

[1] E qui scorgesi onde nasca l'equivoco troppo ordinario ai filosofi. Imperochè elli affermano con sempre uguale significato la voce „supposto", e quando esprime cioè una finzione sperimentale e quando, invece, è applicata alla eterna ipotesi delle verità necessarie e del sovrano principio. Di quindi è pur nato che nell'uso ordinario cosa ipotetica suona una cosa che può sussistere in realtà o non sussiste affatto; senza badare che avvi una ipotosi superiore correspettiva la qual non si nega e sempre sussiste, dato solo che sia congruente nei termini o per dir meglio che sia ipotesi vera e non apparente. O. c., p. 68.

[2] Compendio, pp. 111 sgg.

Digitized by Google

baren Intuition entschieden durchgreifen konnte. Die mittelalterlichen Denker Italiens hielten sie gemeinhin fest und lehrten, daß das Ens realissimum mit dem Unum, mit der Substanz und mit dem Verum sich convertire.[1] Als hervorragendster Repräsentant dieses ächten Ontologismus wird Bonaventura von Mamiani hervorgehoben; minder zufrieden ist Mamiani mit Thomas Aquinas, der ohne Zweifel von Aristoteles oder von der gewöhnlichen Auslegung der aristotelischen Doctrin beeinflußt, zwischen dem logischen und ontologischen Esse, zwischen der abstractesten Notion und der höchsten Realität hin und her schwanke. Thomas entschließe sich daher auch nur zögernd und unter gewissen Vorbehalten, eine unmittelbare und directe Apprehension des Intelligile primum zuzugeben; und insgemein seien die Thomisten hartnäckige Gegner des Ontologismus.[2] Sie merken nicht, daß ihr Widerstreben gegen eine unmittelbare und directe Apprehension des Intelligibile primum auch die thomistische Lehre von der seligen Anschauung gefährde; wie denn weiter auch ihre Annahme einer analogischen Gotteserkenntniß mit der von ihnen behaupteten Disproportion zwischen dem endlichen Geiste und dem unendlichen Objecte sich nicht in Einklang bringen läßt. Das Richtige ist, daß zwischen dem Unendlichen und Endlichen nicht bloß eine Disproportion besteht, sondern beide einander schlechthin und in jeder Beziehung ausschließen; daher eine Consubstantiation des Unendlichen und Endlichen undenkbar ist und demzufolge auch die von den Thomisten gelehrte dereinstige Vereinigung der seligen Creatur mit Gott als eine philosophisch unzulässige Lehre abgewiesen werden muß. Wenn es endliche Seiende gibt, müssen diese stets außer dem Unendlichen sein und wesen.

XXX.

Alles bisher Entwickelte zusammenfassend, können wir mit hinlänglicher Sicherheit die Tendenz und Charakter der von Mamiani geleiteten philosophischen Denkbewegung im heutigen Italien bestimmen. Es handelt sich für ihn um die Vertretung und Aufrechthaltung eines

[1] Genaueres und Eingehenderes über die hier von Mamiani berührten Lehren der Scholastiker bezüglich der Passiones entis in meiner „Scholastik des späteren Mittelalters" (Wien, 1881 ff.), I, SS. 96 f., 240—245; II, SS. 120—133; 486—489. Ferner meine Schrift über „Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte" (Regensburg, 1860 f.), II, SS. 1—8.

[2] Scuole italiane, Vol. XXVI, pp. 378 sgg.

Digitized by Google

Juste-Milieu zwischen den gegensätzlichen Richtungen und Strömungen des heutigen Bildungslebens unter besonderer Rücksicht auf die italienischen Verhältnisse. Es handelt sich vor Allem um Abwehr jener extremen Richtungen, durch welche die Consolidation der gegenwärtigen italienischen Zustände gefährdet werden könnte; als solche Extreme gelten ihm der theologische Positivismus der kirchlichen Scholastik und der naturalistische Positivismus des Comtismus und Evolutionismus. Die richtige Mitte zwischen diesen beiden Extremen ist der Positivismus eines von ideellen Apprehensionen durchgeisteten realistischen Empirismus, auf dessen Boden die Ausgleichung zwischen den mannigfachen und differenten Bestrebungen um Weiterentwickelung des traditionellen Gedankenerbes einer specifisch italienischen Philosophie gefunden werden soll. Das periodische Organ dieser philosophischen Bestrebungen ist die im Laufe dieses Buches schon öfter citirte Filosofia delle scuole italiane, welche im J. 1870 in's Dasein gerufen, bis jetzt 15 Jahrgänge zurückgelegt hat. Ein beträchtlicher Theil der darin enthaltenen Abhandlungen und Kritiken rührt von Mamiani selber her; außerdem erscheinen als ständige bisherige Mitarbeiter G. Barzellotti, Fr. Bertinaria, Bertini, R. Bobba, F. Bonatelli, C. Cantoni, Castagnola, L. Cecisi, L. Celli, A. Chiapelli, J. Ciavarini, L. Ferri, G. Fontana, G. Jandelli, B. Labanca, F. Lavorino, R. Manzoni, A. Marchia, A. Martinazzoli, M. Paniza, A. Paoli, F. Ragnisco, F. Ramorino, T. Ronconi, C. Simon, F. Tocco, S. Turbiglio, A. Valdarnini, G. Zuccante.

Ihrem Programm getreu unterhält die Zeitschrift zunächst eine ständige Polemik gegen den naturalistischen Positivismus. Hiezu wird bereits im ersten Bande von Barzellotti der Anfang gemacht mit einer kritischen Beleuchtung der positivistischen Moral, welche in den drei folgenden Bänden weitergeführt wird;[1] dieser schließt sich Mamiani mit einer kritischen Anzeige der positivistischen Psychologie R. Ardigò's an,[2] gegen dessen Anschauungen in später folgenden Jahrgängen der Zeitschrift Pasquale D'Ercole ausführlich polemisirt.[3] Ferri steht dem

[1] La morale della filosofia positiva. Vol. I, pp. 248 sgg.; II, pp. 189 sgg.; III, pp. 64 sgg.; IV, pp. 72 sgg.

[2] Vol. IV, pp. 211 sgg.

[3] La psicologia positiva del prof. Roberto Ardigò. Vol. XXI, pp. 339 sgg. — Le idee cosmologiche positive di R. Ardigò. Vol. XXII, pp. 271 sgg. — La morale dei Positivisti di R. Ardigò. Vol. XXIII, pp 29 sgg

Digitized by Google

naturalistischen Positivismus gegenüber für die unverjährbaren Rechte der Metaphysik ein,[1] deren Existenzberechtigung von den umsichtigeren Vertretern des Positivismus selber indirect, wo nicht förmlich anerkannt werde; das von Lewes betonte metempirische Element der menschlichen Erkenntniß werde wol mit dem metaphysischen gleichbedeutend sein. Herbert Spencer begründet die Existenz des Absoluten, vertheidiget gegen Hamilton und Mansel, welche den relativen Concepten einen rein negativen Charakter attribuiren, den positiven Charakter derselben, stützt auf die Unbegreiflichkeit desselben die Ausgleichung zwischen Religion und Philosophie, Wissenschaft und Gemeinsinn, und erkennt in den Formeln der mechanistischen Weltrevolution die symbolischen Ausdrücke der Gesetze der Kraft und Materie. Sei es, daß er in Ausführung dieser seiner Gedanken die metaphysische Erkenntniß auf ein Minimum reducire, jedenfalls will er dieselbe nicht schlechthin annulliren. Mamiani hebt hervor,[2] daß die hervorragendsten Vertreter des Comtismus auch dem religiösen Gedanken die von Comte demselben abgesprochene rationale Geltung zuzuerkennen sich gedrungen sehen; bereits Littré habe sich geweigert, der von Comte gepredigten Aufhebung der Religion durch die Wissenschaft zuzustimmen; Spencer habe unumwunden erklärt, daß der religiöse Gedanke nicht ein Product menschlicher Erfindung sei, sondern auf eine der Existenz des menschlichen Geschlechtes vorausgehende Causalität zurückweise, die freilich unserer Erkenntniß sich vollkommen entziehe. Stuart Mill halte wol dafür, daß mit der von den kirchlichen Theologen vertretenen Vorstellung von einem absoluten göttlichen Sein schlechthin nichts anzufangen sei, da die Thatsachen des menschlichen Zeitdaseins unwiderleglich gegen die Existenz einer absoluten Macht und Güte zeugen; er will indeß die Existenz eines höchsten Wesens nicht läugnen, postulirt dieselbe sogar als denknothwendige Erklärungsursache der nach bestimmten, uns freilich unerforschlichen Gesetzen vor sich gehenden allgemeinen Weltentwickelung; er gibt selbst die Möglichkeit einer mit wunderbaren Thatsachen verbundenen Offenbarung zu, als deren Zweck ein außerordentliches Eingreifen in den Gang der menschlichen Dinge zur Besserung desselben sich rationeller Weise annehmen lasse. Denn thatsächlich sei die Welt so eingerichtet, daß aus dem mundanen Geschehen nicht

[1] Il positivismo della metafisica. Vol. XXII, pp. 319 sgg.

[2] Vol. XI, pp. 95 sgg.; 207 sgg.

Digitized by Google

unmittelbar das Beste der Creaturen resultire; der Mensch hat mit den größten Schwierigkeiten zu ringen, um dasselbe den Zwecken seiner Wohlfahrt zu attemperiren, und seine Kräfte reichen nicht so weit, daß ihm dieß ohne unmittelbare außerordentliche Mithilfe nach Wunsch gelingen könnte. Umgekehrt sei Gott an die Mitwirkung der Menschen angewiesen, um die Unvollkommenheiten und Schäden des Werkes des begränzten göttlichen Machtvermögens zu verbessern. So verwandle sich das religiöse Verhältniß in das Verhältniß einer wechselseitigen Unterstützung, welche Gott und die Menschheit sich gewähren. Mamiani sieht in dieser Gestaltung des religiösen Gedankens ein Product des Utilitarismus, welchem Mill als Anhänger Bentham's huldige; sie beweise, daß ohne Metaphysik ein philosophisches Verständniß des religiösen Gedankens schlechterdings unmöglich sei. Mill und seine Schule lehren im Einklange mit Comte, daß es ein Absolutes nicht gebe oder, wofern es existiren sollte, in keinerlei Weise erkannt werden könne. Die menschliche Erkenntniß entbehre schlechterdings jedes aprioriſchen Elementes; selbst das Princip der Identität und Contradiction sei auf dem Wege der Erfahrung gewonnen. Materie, Kraft, Geist als substantiale und active Principien und differente Substrate der Mutationen und Phänomene seien ohne jeden Beweis als thatsächliche Existenzen hinzunehmen. Die Idee der Causalität ist uns unerfaßbar; Ursachen und Gesetze bedeuten uns einfach Gleichförmigkeiten im Entstehen und Verschwinden von Phänomenen. Alle unsere Ideen sind rein subjectiver Natur und aus actuellen oder in der Erinnerung wiederauflebenden Sensationen abzuleiten. Die generellen Ideen sind einfach nur Benennungen, welche auf eine Mehrheit ähnlicher Objecte sich anwenden lassen. Diese Angaben mögen hinreichen, zu erweisen, daß Mill's Logik, so fruchtbar sie sich auch in Bezug auf methodische Erforschung der Natur erwiesen habe, in Bezug auf die Probleme der Metaphysik und Ethik schlechterdings unzureichend sei.

Die von den Positivisten adoptirte Forschungsmethode hat zur Folge — bemerkt Mamiani weiterhin aus Anlaß einer kritischen Besprechung Spencer's Principles of psychology[1] — daß sie in der Bearbeitung der Psychologie vorzugsweise nur die Beziehungen des Seelenwesens zu den körperlichen Organen in's Auge fassen und die psychischen Acte und Thatsachen physiologisch zu verstehen und zu

[1] Vol. XI, pp. 123 sgg.

Digitized by Google

erklären bemüht sind. Statt den Herrn des Hauses suchen sie vielmehr nur die Wohnung desselben kennen zu lernen, welche sie allerdings auf's Genaueste bis auf die äußerlichsten Annexe derselben zu erforschen bestrebt sind. Spencer bemüht sich in jeder Weise ersichtlich zu machen, daß die Substanz der Seele sich unserer Forschung entziehe; vielleicht lasse sich ihr Wesen auf Nervenerregungen zurückführen. Das Bewußtsein setzt sich ihm aus Veränderungen zusammen, die nach bestimmten Arten combinirt sind; eben so besteht ihm das Denken in einer geordneten Aufeinanderfolge und exacten Wiederholung bestimmter Veränderungen; daß diese Veränderungen ein mit sich identisch beharrendes Subject zu ihrem Träger haben müssen, fällt ihm nicht bei. Das Ich bedeutet ihm eine bestimmte Individualität in ihrem Gesammtsein, in welchem ein auf eine bestimmte Art gestalteter Organismus die Hauptsache sein soll. Spencer verkennt nicht die Bedeutung des Universale und des Denknothwendigen in den Functionen unserer cognoscitiven Thätigkeit, erklärt es aber als eine aus unzähligen erfahrungsmäßig wahrgenommenen Associationen bestimmter Prädicate mit bestimmten Subjecten erwachsene instinctive Nothwendigkeit des Denkens, dessen von den ersten Menschengeschlechtern erworbene Habitualität sich auf dem Wege der Generation vererbt habe. Spencer glaubt somit an die Vererblichkeit geistiger und intellectueller Acte, während doch die Erfahrung an Kindern in jeder Weise das Gegentheil lehrt; auch würde die instinctive Nothwendigkeit der Verknüpfung bestimmter Gedanken unserem Denken einen Naturzwang auferlegen, welcher nach dem Zeugniß der Erfahrung nicht statthat, da es im Belieben des Menschen steht, einen Denkproceß durchzuführen oder abzubrechen.

Mamiani's Polemik gegen Spencer wird auf dem Gebiete der Ethik weiter fortgeführt von Fontana,[1] welcher auch Bain's Erkenntnißlehre einer kritischen Prüfung unterzieht.[2] Spencer geht in der Begründung seiner Ethik von der Definition des moralischen Handelns als eines den Lebenszwecken angepaßten Handelns aus. Fontana vermißt in dieser Auffassung die Bezeichnung der specifischen Natur der sittlichen Zwecke; ihm genügt ferner nicht eine bloße Anpassung der Handlung an diese Zwecke; die Handlung muß vielmehr den sittlichen Zweck zum Motive haben und mit Rücksicht auf denselben

[1] Vol. XXIV, pp. 288 sgg.

[2] Vol. XXIV, pp. 38 sgg.

Digitized by Google

beschlossen sein. Spencer denke augenscheinlich nur an ein dem Menschen natürliches Handeln ohne Rücksicht auf die Idee des wahlfreien sittlichen Willens, und verlange in der That nur eine der Evolution der Structur des menschlichen Wesens entsprechende Evolution der Functionen des natürlichen menschlichen Wesens. Der Werth oder Unwerth der sittlichen Handlungen wird davon abhängig gemacht, ob sie zu einem für den Menschen erfreulichen oder unerfreulichen Ergebniß führen; damit wird das subjective Lebensgefühl zum obersten Kriterium des Sittlichen gemacht. Allerdings sollen die Forderungen des subjectiven Lebensgefühles, welche die vollkommene Befriedigung des Einzelnen im Auge haben, mit der angenehmen Befriedigung, welche von der in eine organische Societät vereinigten Gesammtheit begehrt wird, in Einklang gebracht werden; der temporäre Widerstreit des Altruismus und Egoismus werde mit der Verwirklichung der vollkommenen Organisation der menschlichen Societät von selber hinwegfallen. Abgesehen davon, daß die zukünftige vollkommene Ausgleichung des Altruismus und Egoismus ein leeres Postulat ist, dessen wirkliche Erfüllung Spencer nicht verbürgen kann, wird selbst für den Fall der wirklichen Erfüllung das Wohl des Ganzen zum Mittel der vollkommenen Befriedigung des Einzelnen. Spencer kann an die Herbeiführung einer vollkommenen Ausgleichung des Altruismus und Egoismus nur in Folge seines Physiologismus glauben, zufolge dessen sich, wenn der Menschheitsorganismus vollendet ist, Alles von selbst in's richtige Gleichgewicht setzen muß. Die sittlichen Ausschreitungen der Einzelnen haben ihren Grund in den mangelhaften Gesellschaftsformen der Menschheit; je mehr diese dem natürlichen Wesen des Menschen angepaßt sind, desto mehr sucht und findet der Einzelne seine Befriedigung in einem Handeln, welches zugleich seinem persönlichen Interesse und jenem der Gesammtheit angepaßt ist. Dieß zeigt sich zunächst im Kreise des Familienlebens, wo die Ausgleichung zwischen Egoismus und Altruismus am leichtesten und unmittelbarsten sich vollzieht. Die Ausgleichung wird desto schwieriger, je umfassender und vermittelter die socialen Beziehungen sind; die Menschheit muß jedoch in der fortschreitenden Vervollkommnung der socialen Beziehungen bei dem Punkte anlangen, wo die Interessen und subjectiven Begehrungen des Einzelnen mit dem Interesse der Gesammtheit vollkommen coincidiren. Spencer ist von dem Irrthum befangen, daß die Sittlichkeit etwas der menschlichen Natur Immanentes sei, welches in der stets

Digitized by Google

vollkommeneren Orientirung des natürlichen subjectiven Begehrens an den Lehren der Erfahrung mehr und mehr von selber sich actuire und endlich auf dem Wege natürlicher Entwickelung zur vollkommenen Actualität gelangen müsse. Es müsse dereinst ein Gesellschaftszustand eintreten, in welchem Alle im sittlich gerechten Thun ihr unmittelbares Interesse befriediget finden werden; und dann werde die Versuchung zum sittlich bösen Handeln, zu deren Verscheuchung die Androhung künftiger jenseitiger Gerichte nicht ausreiche, von selber wegfallen.

Zwei Punkte sind es, welche, wie wir sahen, an den Positivisten ganz besonders bemängelt werden, ihr physiologischer Anthropologismus und die damit verbundene Läugnung des wahlfreien Willens. Beide Punkte wurden von zwei Mitarbeitern der philosophischen Zeitschrift zum Gegenstande besonderer Erörterung gemacht; der ärztlich gebildete Mario Paniza bekämpft die von Spencer gegebene Erklärung des Bewußtseins als einer Resultante des mechanischen Contactes einer empfindenden Substanz mit den Außendingen;[1] R. Bobba beweist die Unmöglichkeit der scientifischen Begründung der Moral auf dem Standpunkte der Lehre vom universalen Mechanismus.[2] Paniza's Abhandlung ist reich an historisch-kritischen Daten aus der Geschichte der Physiologie, läuft aber in ihren Schlußsätzen in Ergebnisse aus, welche Mamiani, wie er in einem Nachworte zu der Abhandlung bemerkt,[3] nicht als giltig anzuerkennen vermag, da in ihnen, wenn auch unter einer anderen Form, gleichfalls der Physiologismus als Erklärungsprincip des seelischen Denklebens erscheine.

XXXI.

Der eigentliche Psycholog der Schule ist der Geschichtschreiber der italienischen Philosophie des 19. Jahrhunderts, Luigi Ferri,[4] dessen Anschauungen in Bezug auf das Grundproblem der Seelenlehre sich am

[1] La filosofia del sistema nervoso nelle sue relazioni coi fatti psichici. Vol. XX, pp. 67 sgg.; 177 sgg.; 332 sgg.; Vol. XXI, pp. 155 sgg.; Vol. XXII, pp. 53 sgg. — Als selbstständiges Buch veröffentlichet Rom, 1881 (2. Aufl.).

[2] La dottrina della libertà secondo Spencer in rapporto colla morale. Vol. XIX, pp. 15 sgg.; 195 sgg.; 321 sgg.

[3] Vol. XXII, p. 360.

[4] Als Arbeiten Ferri's über die Geschichte der italienischen Philosophie sind außer dem obengenannten Werke noch zu verzeichnen: Petrarca e il suo influsso

Digitized by Google

meisten mit Mamiani's Intentionen identificirten, daher er auf besonderen Wunsch desselben die Lehre vom menschlichen Bewußtsein zum Gegenstande einer besonderen Untersuchung machte.[1] Dieser Arbeit ließ er eine Studie über die Indicien geistiger Entwickelung im früheſten Kindesalter nachfolgen.[2] Eine von der Pariser Académie des sciences morales et politiques gestellte Preisfrage gab Anlaß zur Ausarbeitung seines Werkes über die Ideenassociation.[3] Mit dem psychologischen Problem ist auf das engste das erkenntnißtheoretische Problem verbunden,[4] dessen Zusammenhang mit ersterem sich Ferri vornehmlich in der Lehre vom Bewußtsein aufweist, daher man seine Erkenntnißlehre und gemeinhin seine ganze Denkrichtung als eine specifisch psychologistische bezeichnen kann. Wäre das Bewußtsein phänomenisch wie die Sensation — bemerkt Ferri in dem seiner Abhandlung vorausgeschickten Schreiben an Mamiani[5] — wäre der Inhalt des Bewußtseins derselben Natur wie jener der Sensation, so würde es gar nicht möglich sein, aus dem Bereiche der Erscheinungen und Vorstellungen an's Wirkliche heranzukommen, oder das Mittel der Unterscheidung zwischen Wesendem und bloßer Erscheinung zu gewinnen.

---

sul pensiero del Rinascimento (Vol. XXIV, pp. 316 sgg.). — Di Marsilio Ficino e delle cause della rinascenza del platonismo nel quattrocento (Vol. XXVIII, pp. 180 sgg.; XXIX, pp. 237 sgg.; 269 sgg.). — La questione dell' anima nel Pomponazzi (Vol. XV, pp. 395 sgg.). — La filosofia della natura e le dottrine di Bernardino Telesio (Vol. VIII, pp. 29 sgg.).

[1] La coscienza. Studio psicologico e storico. Vol. XI, pp. 249 sgg.; XIII, pp. 3 sgg.; XIV, pp. 141 sgg.; 261 sgg.; XV, pp. 135 sgg.

[2] Osservazioni e considerazioni supra una bambina: 1. I primi stadi della conoscenza (Vol. XX, pp. 155 sgg.). 2. I primi passi della volontà e del sentimento morale (Vol. XXIV, pp. 191 sgg.).

[3] La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours. Ouvrage couronné par l'Acad. d. scienc. mor. et pol. (Paris, 1883). — Diesem Werke schließt sich weiter noch eine Abhandlung an: Le malattie della memoria e la sostanzialità dell' anima (Scuole ital., Vol. XXX, pp. 3 sgg.).

[4] Auf die Erkenntnißtheorie bezügliche Abhandlungen Ferri's sind: Le forme del pensiero filosofico e il metodo (Vol. V, pp. 9 sgg.). — Le forme del pensiero filosofico e l' ideale platonico della filosofia (Vol. IX, pp. 31 sgg.). — I limiti dell' idealismo (Vol. XVII, pp. 57 sgg.). — L' idea, analisi de' suoi caratteri (Vol. XVIII, pp. 131 sgg.). — Delle idee, e propriamente della loro natura, classificazione e relazione (Kritik der Ideologie D'Ercole's, Vol. XXII, pp. 113 sgg.). — Il fenomeno nelle sue relazioni con la sensazione, la percezione e l' oggetto (Vol. XXVII, pp. 78 sgg.).

[5] Vol. XI, p. 249.

Digitized by Google

Wenn Alles phänomenologisch ist, mit welchem Rechte darf das Denken seine eigene Phänomenalität höher stellen als die übrigen Phänomenalitäten und an dieselben sein Maß und seine Kriterien appliciren? Es handelt sich sonach darum, aus der Analyse des Bewußtseins die Realität des seelischen Ich als Trägers des Bewußtseins zu gewinnen. Wir kennen das angestrebte Resultat aus den Ausführungen Mamiani's, mit welchem sich Ferri auch in der letzten und höchsten Endabsicht solcher Untersuchungen Eins weiß.[1] Wir hätten in dieser letzteren Hinsicht nur zu wiederholen, daß es sich in einer der Sache auf den Grund gehenden philosophischen Erörterung um Gewinnung nicht bloß der Realität des seelischen Ich, sondern auch der Idee desselben handle. Die Unterscheidung zwischen der Realität und der Idee des Seelenwesens erscheint um so nöthiger, da nicht nur, wie Ferri richtig hervorhebt, das Seelenwesen nicht vom Anfange her als ein fertiges und vollkommen ausgewickeltes im Menschen vorhanden ist, sondern überdieß auch in seiner vollkommenen Entwickelung in keinem einzigen Menschenindividuum die Idee seiner selbst vollkommen und allseitig actuirt, sondern allen individuirenden und einschränkenden Bedingungen des Menschendaseins unterworfen ist, welche es mit sich bringen, daß dasjenige, was im Vermögen der Menschenseele als solcher liegt, nicht in der Entwickelung irgend einer einzelnen Menschenseele, sondern nur in der Gesammtentwickelung des menschlichen Geschlechtes zur Ausgeburt zu gelangen vermag. Wir sehen da, wie die menschliche Seele trotz ihres universalistischen Charakters dem Gesetze der das sichtbare Naturdasein beherrschenden Particularisation unterworfen ist, was sich daraus erklärt, daß sie nicht einfach Geist, sondern zugleich auch Wesensform eines sinnlich-leiblichen Organismus ist. Daraus erhellt zugleich auch die Nothwendigkeit einer Rückvermittelung der von Cartesius inaugurirten Auffassung des menschlichen Seelenwesens als Geist in die scholastisch-aristotelische Auffassung desselben als Wesensform; einzig auf dem Wege einer solchen Rückvermittelung dürfte es gelingen, die so weit auseinanderklaffenden

[1] Finchè lo spirito umano avrà in pregio la propria autonomia e in essa riconoscerà la radice indistruttibile di tutte le libertà, il cogito di Descartes da cui si è mosso il pensiero filosofico moderno, sarà riguardato come il primo articolo di quella legislazione intellettuale che invisibile, potente ed universale conduce la società umana alla rivendicazione dei suoi diritti, alla conservazione delle sue conquiste, al compimento dei suoi destini. Vol. XI, p. 102.

Digitized by Google

Gegensätze der idealistisch-platonischen und der positivistisch-physiologischen Auffassung des menschlichen Seelenwesens zu überwinden.[1]

Ferri hat seine psychologischen Forschungen noch nicht zu einem definitiven Abschlusse gebracht, sondern nach den bisher vorliegenden Arbeiten zu urtheilen, sich vorläufig in der Durcharbeitung und Lösung verschiedener specieller Probleme der Psychologie versucht. Von Umsicht und Besonnenheit zeugt es, daß er keine der verschiedenen psychologischen Forschungsmethoden als exclusiv berechtiget gelten lassen, sondern in der Vereinigung aller jede derselben zu dem ihr gebührenden Rechte gelangen lassen will.[2] Er unterscheidet vornehmlich drei Methoden. Die erste derselben besteht darin, daß die psychologischen Facta auf gewisse Classen reducirt und für die Facta jeder Classe ein besonderes Seelenvermögen als Erklärungsgrund postulirt wird; der Zusammenhang der Facta einer bestimmten Classe mit jenen der übrigen Classen wird zwar nicht ignorirt, bildet aber doch nur ein accessorisches Object der Forschung. Eben dieser Zusammenhang ist das Hauptobject der Forschung in der zweiten Methode, welche der genetischen Aufeinanderfolge der Thätigkeiten und Erscheinungen in der Entwickelung des Seelenlebens nachgeht. In der dritten Methode werden zunächst die Primordialelemente der seelischen Thätigkeit und des seelischen Lebens in's Auge gefaßt, welche die Anfangszustände desselben darstellen; die aus den successiv fortschreitenden und stets complicirteren Combinationen dieser Elemente resultirenden Zustände sollen das allmälige Werden des Geistes im Menschen ersichtlich machen. Von diesen drei Methoden ist die erste vornehmlich durch die Scholastik, die zweite durch Hegel, die dritte durch die englische Psychologenschule repräsentirt. Die erste dieser Methoden führt zur Erkenntniß der irreduciblen unterschiedenen Genera und Species der psychischen Facta und der unüberschreitbaren Gränzen der psychologischen Deduction. Die dritte Methode lenkt die Aufmerksamkeit auf die Anfänge alles psychischen Geschehens, ohne deren Beachtung ein methodisches Vorgehen der psychologischen Forschung nicht möglich ist, lehrt jedes psychische Factum in seine Elemente auflösen und die Unterschiede der successiv sich übereinander schichtenden stets complicirteren Formationen des seelischen Denklebens beachten; sie stellt sich in der Aufeinanderfolge ihrer analytischen und synthetischen

[1] Über Ferri's Ansicht über die Wechselbeziehung von Seele und Leib vgl. Psychologie de l'association, pp. 317 sgg.

[2] Vol. XIV, pp. 142 sgg.

Digitized by Google

Functionen als eine Art von Chemie der Sensationen und der bewußten Acte des Seelenlebens dar. Die zweite Methode läßt die Ziele der ersten völlig außer Augen, macht auch nicht gleich der dritten die aus der Zusammensetzung resultirende Einheit zu ihrem Hauptaugenmerke, sondern sucht vor Allem die inneren Abhängigkeits- und Bedingungsverhältnisse der seelischen Vorgänge aufzuhellen. Alle drei Methoden haben einander wechselseitig zu ergänzen. Man könne von Spencer den Gedanken einer successiven Entwickelung des Bewußtseins adoptiren, ohne daß deßhalb die Entwickelung als Proceß einer Aggregation oder Disgregation rein sensitiver Elemente gefaßt werden müßte; man könne von verschiedenen Seelenvermögen und Seelenthätigkeiten sprechen, ohne die genetische Ableitung bestimmter Vermögen von anderen irreduciblen Vermögen auszuschließen; man könne eine einheitliche Auffassung des Seelenlebens gewinnen, ohne dem Transformismus eines Condillac oder Hegel zu huldigen, deren ersterem alle psychischen Facta Sensationen, so wie letzterem nur lauter Denken sind. Es steht auf dem Wege der psychologischen Analyse fest, daß zwei seelische Grundthätigkeiten unterschieden werden müssen, die Sensationsthätigkeit und die Denkthätigkeit, welche letztere wieder in die reflexive und intellective Thätigkeit sich spalte; alle drei Thätigkeiten aber: Sensation, Reflexion und Intellection, sind Modi der Einen Bewußtseinsthätigkeit, welche das Wesen der Seele charakterisirt. Da die Seele ihrem Wesen nach Kraft ist,[1] so kann der Wille (volontà) nicht als specielles Grundvermögen der Seele, sondern nur als abgeleitetes Vermögen angesehen werden.

Ferri entwickelte seine Lehre von den Seelenvermögen im Gegensatze zu jener der Associationisten, d. i. jener englischen Philosophen, welche die geistigen Vermögen der menschlichen Seele auf das Factum der Association zurückführen, und ausschließlich aus dieser ableiten. Ausgehend von dem Begriffe der Seele als einer lebendigen Kraft, besteht er zunächst auf dem unläugbaren Unterschiede, der zwischen der sensitiven und rationalen Thätigkeit der Seele statthat, welchem Unterschiede auch ein Unterschied der seelischen Wirkungsvermögen entsprechen müsse. Die Umbildung der Sensationen in Intellectionen vollzieht sich durch das Mittel der Reflexion, Abstraction, Vergleichung und Verallgemeinerung, lauter Thätigkeiten, in welchen sich das Bestreben kund-

[1] La psychologie de l'association, pp. 208 sgg.

Digitized by Google

gibt, dem von Außen recipirten Stoffe der Erkenntniß eine Form aufzudrücken, welche der selbsteigenen Thätigkeitsweise der receptionsfähigen seelischen Kraft conform ist. Um diese umgestaltende Thätigkeit ausüben zu können, muß sich die zuerst bloß sinnlich erkennende Seele auf sich selbst zurückbeugen, und den sinnlichen Wahrnehmungsinhalt zum Gegenstande einer von der Sensationsthätigkeit verschiedenen Denkarbeit machen. Die auf die sinnliche Einwirkung von Außen reagirende lebendige Seelenkraft bethätiget sich als erkennende, und diese Erkenntnißthätigkeit muß auf ein besonderes, vom seelischen Empfindungsvermögen unterschiedenes irreductibles Vermögen reducirt werden, dessen erste Thätigkeitsform die Intuition ist. Das Empfinden ist subjectivistisches Innewerden angenehmer oder unangenehmer Eindrücke; das Erkennen ist auf das in diesen Eindrücken sich vernehmbar machende Object gerichtet. Das Anschauen vermittelt sich durch Reflexion, d. i. durch Zurückbeugung der Seele auf ihren sinnlichen Erkenntnißinhalt; die Ablösung desselben vom sinnlich percipirten Wahrnehmungsobjecte heißt Abstraction. Vergleichung und Verallgemeinerung sind weitere Fortsetzungen der mit dem Anschauen begonnenen Perceptionsthätigkeit, welche schließlich bei der intellectiven Conceptionsthätigkeit als der zweiten Hauptform der cognoscitiven Thätigkeit anlangt. Wir werden auf den Begriff dieser letzteren, Ferri's Erkenntnißtheorie bedeutsam nuancirenden Seelenthätigkeit weiter unten zurückkommen. Die Realität des Willens als eines abgeleiteten Vermögens der seelischen Grundkraft erhärtet sich unter Voraussetzung der menschlichen Intellectivität, ohne welche die seelische Strebekraft niemals als rationales Wollen sich bethätigen könnte.

Ferri anerkennt zu wiederholten Malen, daß es den Associationisten gelungen sei, durch ihre Analysen überraschende Lichter auf gewisse psychische Phänomene und Thätigkeiten zu werfen, und namentlich in die dunklen Regionen der instinctiven Thätigkeiten tiefer eingedrungen zu sein. Sie hätten damit den Beweis geliefert, daß die Evolutionstheorie auch aus dem Gebiete der psychologischen Forschung keineswegs auszuschließen sei; und in der That sei der Gedanke der Evolution vom Begriffe des Lebens und der Kraft nicht abzutrennen. Es handle sich nur darum, mit dem Worte Evolution auch den richtigen Begriff zu verbinden.[1] Bei Jenen, welche die Kraft mit der Bewegung confundiren,

[1] O. c., p. 280 sg.

Digitized by Google

und das Sein auf die Ausdehnung und deren Formen beschränken, gestalte sich die Evolution zu einer Vervielfältigung und Zusammenfügung von Moleculen, und das System der Dinge identificire sich mit dem Gedanken eines universellen Mechanismus. Jenen hingegen, welche die Kraft zum Principe einer Thätigkeit machen, deren äußere Wirkung die Bewegung ist, reflectirt sich die universelle Realität in einem Dynamismus, in welchem die Entwickelung von einer aus den mechanistischen Grundanschauungen schlechthin unerklärlichen Virtualität abhängt. Die in den diversen Modis des seelischen Lebens sich bekundende Energie entzieht sich der Auffassung eines in räumlichen Anschauungen aufgehenden Denkens; der Gedanke einer psychischen Entwickelung involvirt jenen einer successiven Steigerung innerlicher Intensivität, welche mit räumlicher Ausbreitung nichts gemein hat. Wir begegnen da einem innerlichen Wachsen, einer unmerklichen Festigung von Habitualitäten, einem Wachsen der bis zur Leidenschaft gesteigerten Affection u. s. w. Ein dynamisches Entwickelungsprincip ist nicht nur als Erklärungsprincip des psychischen Lebens zu postuliren, sondern es ist gemeinhin der mechanistischen Weltansicht die dynamistische zu substituiren, welche in allem mundanen Geschehen die Manifestationen verborgener Energien erkennt. Wird das All als ein System lebendiger Kräfte erkannt, so fügt sich die Psychologie harmonisch der allgemeinen Weltlehre als integrirender Theil ein; die Seelen oder psychischen Energien haben, obwohl im kosmischen Range den physischen Energien übergeordnet, mit diesen allgemeinste Formen und Gesetze ihres Wirkens gemein; und so wird es dem menschlichen Geiste möglich, aus seinem eigenen Leben jenes der äußeren Welt, und aus diesem sein eigenes Leben zu verstehen.

Es sind dieß lauter Gedanken, auf welche wir bereits bei Mamiani stießen. Als selbstständiger Fortbildner der psychologischen Lehre Mamiani's erscheint Ferri insofern, als er dieselbe gegenüber den Einwendungen der Skeptiker und Positivisten zu begründen bestrebt ist. Dahin gehört seine Beweisführung für die Realität des menschlichen Ichwesens,[1] die ihm insofern eines besonderen Beweises bedürftig erscheint, als das menschliche Selbstbewußtsein nicht ein ununterbrochen andauerndes Bewußtsein ist und nicht alle inneren Facta umfaßt, welche auf die Gestaltung der Zustände des menschlichen Ich Einfluß

[1] L'Io e la coscienza di se. Vol. XVI, pp. 135 sgg.

Digitized by Google

nehmen. Es handelt sich hier darum, den Ichgedanken mit jenem der Substantialität des menschlichen Seelenwesens zu vermitteln; die Vermittelung bietet sich dar in der Idee einer im Wechsel der seelischen Bewußtseinszustände beharrenden Energie, als deren Manifestation und Appertinenz das Ich zu verstehen ist. Das Ich ist bewußte psychische Energie, deren Attinenz zum realen Seelenwesen sich insbesondere in den die permanente Identität desselben mit sich enthüllenden Functionen der Memoria enthüllt, indem diese die sachliche Identität des Ich mit der virtuellen Bewußtheit des realen Seelenwesens beweisen.[1]

Ferri begnügte sich nicht mit Erweisung der auf dem Wege psychologisch-analytischer Reflexion zu ermittelnden Realität des menschlichen Seelenwesens, sondern richtete seine Bestrebungen auf eine consequente Durchbildung des in der judicativen Analyse der psychologischen Facta eingenommenen Standpunktes philosophischer Forschung. Es konnte hiebei nicht fehlen, daß er mit dem relativen Transscendentalismus Mamiani's in Conflict gerieth. Es schien ihm ungenügend, an Cartesius bloß zu dem Ende anzuknüpfen, um sich der Realität und Substantialität des menschlichen Ichwesens zu versichern; er glaubte vielmehr, daß das philosophische Denken durch Erfassung des menschlichen Seelenwesens als eines übersinnlichen denkfähigen Wirkungsprincipes einen Standpunkt errungen habe, von welchem aus ohne Zuhilfenahme illuminativer göttlicher Einwirkungen sich ein dem Modus seelischer Selbsterkenntniß adäquirtes Verständniß der Weltdinge gewinnen lasse. Es ist dieß der Standpunkt eines principiellen Psychologismus,

[1] Vi sono nella memoria tre funzioni generalmente riconosciute e dipendenti l'una dell'altera, il riconoscimento, la ripresentazione, la conservazione. Un fatto psichico non è un ricordo, non apparisce tale se non è riconosciuto, ossia giudicato come già da noi conosciuto, e non può essere soggetto di questo giudizio se non si ripresenta, se non è o conservato o rifatto. Ora di queste tre funzioni l'ultima in ordine cronologico, cioè il riconoscimento, appartiene indubitamente all'io, o energia psichica cosciente; anche alla seconda partecipa il medesimo io col suo sforzo per richiamare una rappresentazione mediante la legge di associazione; ma oltrechè questa stessa funzione gli sfugge in parte, la terza oltrepassa quasi completamente la sua sfera, poichè egli può solo contribuirvi indirettamente, e non sempre, col lavoro volontario del richiamo e colla frequente ripetizione. Ora, se la terza dipenda dalla seconda, la seconda dalla prima, e la prima riposa in gran parte nell'incoscienza, è chiaro che l'io stesso e la coscienza dipendono da quella medesima forza psichica che conserva o riproduce e ripresenta i modi già presentati alla coscienza. O. c., p. 167 sg.

Digitized by Google

in dessen Anschauungen das von Mamiani gesuchte philosophische Verständniß der Dinge bereits gegeben ist, indem in ihnen das Denken zur Erfassung der übersinnlichen Principien der gegebenen Wirklichkeit sich bereits aufgeschwungen hat. Zu diesen Wirkungsprincipien gehört natürlich auch jenes der allordnenden absoluten Causalität, welches Ferri unumwunden anerkennt,[1] so wie im Zusammenhange damit die im geschichtlichen Menschheitsleben wirksamen Mächte des religiösen Gedankens, von deren Einflusse er die moralische Prosperität der menschlichen Gesellschaft abhängig macht, wobei selbstverständlich der Werth einer bestimmten Religion nach ihrem inneren Wahrheitsgehalte und nach ihrem Einflusse auf das sittliche Verhalten ihrer Bekenner sich bestimmt.

Ferri hatte seine Bedenken gegen Mamiani's erkenntnißtheoretische Lehren demselben schon frühzeitig bekannt gegeben,[2] und brachte sie zwanzig Jahre später abermals zur Sprache.[3] Zwei Punkte sind es, welche Ferri einer Kritik unterzog: die von Mamiani behauptete Intuition des Absoluten, und die Abdämpfung derselben durch die weitere Behauptung, daß die Ideen Zeichen oder Repräsentationen der göttlichen Efficienz seien. Ferri hält die Idea-segno für unzureichend und zugleich für überflüssig. Sie ist unzureichend, weil sie durch sich selbst nicht ihre Wahrheit garantirt, sondern eine directe Erkenntniß des durch sie repräsentirten Objectes als Garantie ihrer Wahrheit heischt; damit entfällt sie zugleich als überflüssig. Großen Schwierigkeiten unterliegt ferner die directe Anschauung des intellectiven Objectes; soll die ideale Vision nach Analogie des sinnlichen Sehens verstanden werden, so ist ihr Object rein phänomenologischer Natur, und vergegenwärtiget demnach dem schauenden Geiste nicht die Wahrheit des sinnlich appercipirten Objectes. Mamiani wurde zur Annahme einer geistigen Intuition des Absoluten dadurch hingedrängt, daß er die Essenzen der sinnlich appercipirten Dinge in eine überweltliche Region

---

[1] Vgl. Ferri's Recension des Werkes E. Hartmann's über die Religion der Zukunft: Vol. XXII, pp. 167 sgg.

[2] Vgl. die im Anhange zu Mamiani's Confessioni, Vol. I, abgedruckten drei Briefe Ferri's an Mamiani pp. 674 sgg., 701 sgg., 762 sgg., sammt den beigefügten Erwiderungen Mamiani's. Der erste der Briefe Ferri's datirt vom 19. Juli 1857; alle drei Briefe fallen in die Jahre 1857—58.

[3] Scuole italiane, Vol. XVIII, pp. 131 sgg. — Mamiani's Erwiderung hierauf Vol. XIX, pp. 3 sgg.

Digitized by Google

verlegte; daher seine so scharfe Auseinanderhaltung von Perception und Intellection, und sein mit der Verwerfung des Universale in re verbundenes Bestehen auf dem Universale ante rem. Dieses fällt indeß als überflüssig weg, wenn man die Essenz eines Dinges unter Einem als ideal und real, intelligibel und sensibel gelten, und das Verum den Dingen immanent sein läßt. Ferri stellt sich hiemit auf den Standpunkt des Aristotelismus, welchem gemäß das Universale den Dingen immanent und in Folge dessen vervielfältiget ist; er postulirt indeß als nothwendige Ergänzung der aristotelischen Anschauungsweise die platonische Unification des Universalen im unendlichen Sein als Ursache und erster Substanz der Welt.

Ferri glaubte die in seine Jünglingsjahre fallende erste philosophische Controverse mit Mamiani deßhalb wieder aufnehmen zu sollen, weil er das Bedürfniß fühlte, seinen einstmaligen gegen Mamiani gerichteten Bemerkungen, die auf rein speculativem Boden sich bewegten, die nöthige Begründung vom Standpunkte seines mittlerweile mehr und mehr entwickelten Psychologismus zu geben. Die Ontologisten bezeichnen Universalität, Nothwendigkeit, Ewigkeit, Einheit, Unveränderlichkeit, Dieselbigkeit als Merkmale, aus welchen sich der unermeßliche Abstand des Intelligiblen vom Sensiblen, der Idee von der Perception beweise. Geht man indeß dem Processe nach, mittelst dessen die Erkenntniß zu einer Perception sich gestaltet, so gewinnt die Sache ein anderes Aussehen. Jeder Concept kommt durch ein Urtheil zu Stande, jedes Urtheil durch eine Synthesis, jede Synthesis setzt ein Ordnungsverhältniß voraus, das in gewissen erfahrungsmäßig vorliegenden Beziehungen ausgesprochen vorliegt. Diese Beziehungen erschließen sich in der Analyse des percipirten Objectes, und die Zusammenfassung derselben im Denken ergibt den Concept oder die Idee des Objectes. Die Form, welche dem Erkenntnißstoffe durch den Concept ertheilt wird, ist die der synthetischen Einheit, welche aber nicht erst durch das Denken geschaffen, sondern in demselben reproducirt wird, wenn auch in vergeistigter Weise; in dem Erfahrungsobjecte ist somit nicht bloß der Stoff der Erkenntniß, sondern auch der Grundansatz der Form derselben gegeben. Mit der Einheit ist aber weiter auch schon die beharrende Identität, die Nothwendigkeit, Unveränderlichkeit, Allgemeinheit u. s. w. der Idee gegeben, weil die im Concepte geeinigten Beziehungen, durch welche das Wesen constituirt wird, sich nicht alteriren und abändern lassen, ohne daß der Concept zum Concepte

Digitized by Google

eines anderen, von dem percipirten Objecte begrifflich verschiedenen Dinges würde. Die Beziehung des menschlichen Gedankens auf das absolute göttliche Sein will Ferri nicht in Abrede stellen;[1] er faßt sie jedoch in wesentlich anderer Weise als Mamiani auf. Ihm ist das menschliche Concipiren eine begränzte geschöpfliche Nachbildung der in den geschöpflichen Dingen ausgedrückten göttlichen Denkconceptionen; diese weisen auf einen absoluten Concipienten hin, dessen geistige Acte im menschlichen Denken sich abbildlich wiederholen. Der Unterschied ist nur dieser, daß, während der göttliche Concipient alles kosmische Seiende auf einmal und in Einem Acte concipirt, das menschliche Denken und Concipiren bei den Conceptionen der einzelnen Dinge der kosmischen Vielheit beginnen muß. Diese Art von Zurückbeziehung des menschlichen Denkens und Concipirens auf das göttliche ist keine willkürliche und unvermittelte, sondern ergibt sich denknothwendig auf dem Wege eines logischen Regresses von jeder nächsten auf dem Wege der Erfahrung unserem Denken sich darbietenden particulären Synthese auf die letzte und höchste universale Synthese, welche die letzte ursächliche Bedingung aller Relationen, und somit der absolute Stützpunkt aller Intelligibilität ist. So sind z. B. die Linien als Begränzungen einer Fläche, die Flächen als Begränzungen eines Volums, die Volume als Theilungen des Raumes, der Raum als sinnliche Bedingung der Manifestationen einer Kraft zu fassen, welche letztere nur in der Zeit sich entfalten kann, und als geistige Kraft im Bewußtsein eine der Ausdehnung nicht unterworfene Thätigkeit übt, als welche sie die innere und äußere Wirklichkeit in sich aufnehmen kann, wie verschieden immerhin diese beiden Wirklichkeiten in Bezug auf Qualität, Quantität, Maß und Ordnung sein mögen. Alle diese Determinationen des Seienden sind durch die Erfahrung dargeboten, die Relationen innerhalb desselben sind auf anderem Wege nicht erkennbar; der Modus aber, welchem gemäß diese Beziehungen sich untereinander verketten, ist die Wirkung einer geistigen Function, durch welche sich die einfachen Successionen und Coexistenzen in logische Verbindungen verwandeln und dasjenige sich erzeugt, was man dialektische Bewegung nennt. Die Bewegung hat zu ihrer Möglichkeitsbedingung die geistige Unification aller Phänomene in ihren Ideen, und aller Ideen in einer einzigen und terminativen Idee, in der Idee des allgemeinen Seins oder der

[1] L' Assoluto e la mente. Vol. XIX, pp. 137 sgg.

Digitized by Google

universalen Energie, d. h. des als erstes Princip der Bewegung und Ordnung verstandenen Seins. Die Vollziehung der universalen Syntheſe ist eine denknothwendige Function des menschlichen Geistes; und sofern sie etwas über die Erfahrung Hinausgerücktes betrifft, ist dieses ein aprioriſches Element unserer Erkenntniß, welches den Principien und Ideen seinen Charakter aufdrückt, und unser Denken autonom macht, d. h. demselben das Theilhaben an dem das Universum dirigirenden Gesetze verleiht.

Die von Ferri eingeschlagene Richtung ist die eines philoſophischen Realismus im Gegensatze zum speculativen Individualismus. Wir begreifen diese Wendung als eine nothwendige Folge des Umstandes, daß der auf der allgemeinen Seinsidee fußende italieniſche Idealismus eben um dieser seiner metaphyſischen Grundidee willen nicht zu jener Art von innerer Durchbildung gelangen konnte, zu welcher er sich in dem die abstract metaphyſische Seinsidee in concrete Intuitionen umsetzenden speculativen Theismus der neudeutschen Philoſophie durchgerungen hat. Ohne mit dem Idealismus brechen zu wollen, setzt Ferri denselben in einen realiſtiſchen Individualismus um, über deſſen beſondere Gestaltung bei Ferri noch kein beſtimmtes Urtheil abgegeben werden kann, da er, wie er selbst wiederholt ausſpricht, noch nicht bei einem definitiven Abſchluſſe seiner philoſophiſchen Forſchung angelangt ist. So viel kann im Allgemeinen als charakteriſtiſche Tendenz derſelben bezeichnet werden, daß es in ihr sich nicht so sehr um Erfaſſung von Ideen der Dinge, die ja in ihrem inneren Weſensgrunde sich unserer geistigen Anſchauung entziehen, als vielmehr um Ermittelung geſetzmäßiger Vorgänge alles mundanen Geſchehens handelt, wodurch er sich einigermaßen derjenigen philoſophiſchen Denkrichtung nähert, welche im gegenwärtigen Zeitalter weitverbreitet, die Methode der naturwiſſenſchaftlichen Forſchung in die Philoſophie einzuführen bemüht ist. Ferri verwahrt sich allerdings entſchiedendſt gegen eine Identificirung seiner philoſophiſchen Beſtrebungen mit den Tendenzen eines philoſophiſchen Naturalismus, als deſſen Weſen er eine auf rein mechaniſtiſche Principien gegründete Welterklärung erkennt. Er will derſelben einen biologiſchen Dynamismus ſubſtituirt sehen und denkt sich das Univerſum als ein Syſtem von lebendigen Kräften, deren Intenſivität ſelbſt in den monadiſchen Componenten der ſichtbaren Welt ein Aufgehen in den exact beſtimmbaren Verhältniſſen der phänomenalen materiellen Wirklichkeit ausſchließt. Eine gewiſſe Gebundenheit des philoſophiſchen

Digitized by Google

Denkens auf diesem Standpunkte, für welchen das philosophische Grundverhältniß jenes der Kraft zum Gesetze ist, wird sich wohl kaum abläugnen lassen; die volle Freiheit des Gedankens ist da gegeben, wo das äußerlich bindende Gesetz in die lebendige Idee sich umsetzt, und das Denken von den Gesetzen des mundanen Geschehens sich zur Idee der in ihren Relationen zum absoluten Sein erfaßten kosmischen Wirklichkeit aufschwingt. Wir glaubten bereits an einer früheren Stelle andeuten zu sollen, daß das absolut Erste in der Philosophie die Idee des absoluten Geistes ist, und die philosophische Erkenntniß nur dann und insoweit, als sie alles Andere mit Beziehung auf diese Idee zu erfassen und zu bestimmen bemüht ist, zu einem befriedigenden Abschlusse zu gelangen vermöge.

XXXII.

Die Tendenz der von Mamiani inaugurirten philosophischen Denkrichtung zu einem realistischen Individualismus unter Beibehaltung bestimmter idealistischer Denkelemente macht es erklärlich, daß einzelne seiner Anhänger zur Herbart'schen Begriffsmetaphysik sich in ein näheres Verhältniß setzten. Zu diesen gehört Francesco Bonatelli,[1] der zwar, wie er in einem Schreiben an Mamiani versichert,[2] den heimischen philosophischen Traditionen nicht untreu werden, aber ausländische Forscher da, wo sie wirklich neue Wege fruchtbarer Forschung erschlossen zu haben scheinen, nicht unberücksichtiget lassen will. Auch er wendet sich gleich Ferri gegen Mamiani's Begriff der Perception, aber unter einem ganz anderen Gesichtspunkte als dieser. Während nämlich Ferri ein geistiges Berührtwerden des menschlichen Intellectes durch das Absolute in Abrede stellte, bestreitet Bonatelli die von Mamiani behauptete unmittelbare Berührung des sinnlichen Erkenntnißobjectes durch die percipirende Seele. Er reducirt dieses Theorem Mamiani's auf den allgemeinen Begriff der Actio transiens, welche ihm in philosophischer Beziehung ein leerer Name ist, weil die demselben ent-

[1] Schriften: Pensiero e conoscenza (Bologna, 1867). — Coscienza e il meccanismo interiore (Padua, 1872). Ferner noch die in Ulrici's philosophischer Zeitschrift (Jahrg. 1869, Bd. LIV, SS. 134—158) enthaltene Skizze Bonatelli's „über die Philosophie in Italien seit 1815".

[2] Lettera al conte T. Mamiani intorno alla dottrina della congiunzione degli atti. Scuole italiane, Vol. IX, pp. 255 sgg.

Digitized by Google

sprechende Sache bei näherem Eingehen in die Beschaffenheit derselben in Nichts zerfließe. Damit soll die Realität der Relationen des menschlichen Ich zu den sinnlichen Außendingen nicht geläugnet werden; aber das Verhältniß zwischen beiden sei ein viel vermittelteres, als Mamiani annehme. Wir nehmen in Folge der Einwirkung der Außendinge auf uns nur Modificationen unseres Ich wahr; in diesen Modificationen präsentiren sich uns allerdings auch Relationen der Außendinge zu unserem Geiste und die percipirten Relationen bieten das Materiale, mittelst dessen das percipirende Ich die geistige Projection einer sinnlichen Außenwelt vollzieht und in die Objecte derselben jene Wechselbeziehungen des activen und passiven Verhaltens hineinschaut, die er aus selbsteigener innerer Erfahrung kennt.

Mamiani knüpft seine Erwiderung auf Bonatelli's Bemerkungen an den von demselben aufgestellten Begriff der Passivität an.[1] Bonatelli braucht zur Erklärung desselben drei Factoren: eine unangenehme Empfindung, eine widerstrebende Wollung, eine gewisse Analogie mit der Bewegungsmittheilung eines bewegten Körpers an einen ruhenden Körper. Dieser Apparat zur Erklärung eines an sich ganz einfachen primitiven Factums dünkt Mamiani überflüssig und verfehlt. Die Passivität ist unmittelbare mentale Apprehension eines äußeren Actes, der unserer Activität entgegengesetzt ist. Diese Apprehension beginnt mit dem ersten Aufwachen unseres Lebensbewußtseins oder sobald wir, mit den deutschen Philosophen zu reden, unser Ich vom Nichtich zu unterscheiden beginnen. Das innere Seelenauge öffnet sich in Folge der Excitirung durch einen äußeren Act und schaut ihn an; das geistige Licht applicirt sich der sinnlichen Empfindung und dehnt sich auf den darin sich vernehmbar machenden äußeren Act aus, der vom Geiste nicht empfunden, sondern bemerkt oder wahrgenommen wird. Demzufolge ist in der passiven Wahrnehmung ein subjectives und objectives Element vorhanden; ohne letzteres würde das empfindende Subject keine Kenntniß von dem einwirkenden äußeren Objecte haben. Nach Bonatelli würde der Stand der Passivität bloß durch unangenehme Empfindungen und widerstrebende Wollungen causirt; die Erfahrung lehrt, daß er auch bei angenehmen Empfindungen und denselben entsprechenden Wollungen vorhanden ist. Damit entfallen die beiden ersten von Bonatelli postulirten Bedingungen oder Factoren des Passivitätsstandes; die dritte

[1] Vol. IX, pp. 279 sgg.

Digitized by Google

Bedingung entfällt, weil die Wechselbeziehung zwischen Körpern nach Analogie dessen, was in uns vorgeht, aufgefaßt wird, somit nicht das Umgekehrte zum Gesetze des Vorhandenseins eines psychischen Passivitätsstandes gemacht werden kann, abgesehen davon, daß es zweifelhaft ist, ob wirklich eine Transfusion der Bewegung aus dem bewegten Körper in einen ruhenden statthabe. Der Erklärungsweise Bonatelli's liegt ein subjectivistisches Motiv zu Grunde; er will durch die äußere Einwirkung eine Thätigkeit des in seinen subjectiven Wahrnehmungsbereich eingeschlossenen Ich suscitirt werden lassen, welches statt der geläugneten realen und concreten natürlichen Bezüge nach Außen nur logische und formale Bezüge zur Außenwelt unterhalten soll. Diesen vom Geiste gedachten Bezügen könnte aber doch nur auf Grund der bereits feststehenden Realität der Außenwelt objective Wahrheit zukommen. Bonatelli nennt Rosmini unter Denjenigen, an welchen er sich bei seinen ersten Bemühungen um eine selbstständige philosophische Ansicht der Dinge zu orientiren versucht habe; dieser faßt aber die Perception als einen speciellen Modus der wechselseitigen Limitation von Kräften, deren unmittelbarer Contact somit vorausgesetzt wird. Nach ihm ist der Passivitätszustand, welchen ein Seiendes erfährt, der Actionsterminus eines anderen Seienden.[1] In ähnlicher Weise fasse Ferri die Passivität als Limitation unserer Activität und anerkenne ein lebendiges Wechselverhältniß zwischen dem menschlichen Ich als recipirendem Subjecte und dem einwirkenden Objecte.

Mamiani bezieht sich hier auf eine von Ferri dem Causalitätsbegriffe der Herbart'schen Schule gewidmete kritische Beleuchtung.[2] Auch Ferri macht Herbart's Anhängern zum Vorwurfe, daß sie den Causalnexus auf ein logisches Verhältniß reduciren. Sie lehren gemeinhin, daß kein Seiendes sich durch sich selbst zum Handeln bestimme und kein Seiendes durch seine Thätigkeit auf ein anderes Einfluß nehmen könne. Strümpell bemerkte ganz wol den Widerspruch, in welchen Herbart mit sich selbst gerieth, wenn er trotz der von ihm verworfenen realen Einwirkung der Monaden auf einander eine Communication

[1] Vgl. Rosmini, Nuovo saggio (ed. 5ta), § 667, not. 1. — Rosmini's Aufweisung eines extrasubjectiven Elementes der Sensation wird von Mamiani wiederholt als ein lichtester, wahrhaft ontologischer Gedanke des unvergleichlichen Psychologen Rosmini gepriesen. Vgl. Scuole italiane, Vol. VII, pp. 325 sgg.

[2] Del principio e concetto di causa nella scuola di Herbart. Vol. VII, pp. 43 sgg.

Digitized by Google

zwischen denselben festhalten wollte, die er aus dem in Wirklichkeit gar nicht statthabenden Widerstande gegen äußere Einwirkungen und aus einer nach seinen eigenen Principien unmöglichen, rein imaginären Alteration abzuleiten versuchte. Was indeß Strümpell zur Verbesserung der Lehre Herbart's beibringt, läuft der Sache nach auf das von Herbart selber Gesagte hinaus. Er beharrt auf der von Letzterem behaupteten Unmöglichkeit einer realen Communication der Seienden, sowie der Spontaneität der Seienden, und glaubt durch Berichtigung der Kant'schen Analyse des Begriffes und Principes der Causalität die Herbart'sche Anschauungsweise der unbefangenen Auffassung der causalen Vorgänge näher bringen zu können; der Begriff der Aufeinanderfolge erschöpfe nicht den Begriff der Causalität, eben so sei es verfehlt, dem Causalprincipe bloß eine Geltung für das subjective Denken zuzugestehen. Durch diese Berichtigung Kant's ist indeß nichts gewonnen, indem Strümpell auf der Herbart'schen Behauptung beharrt, daß die äußere Ursache nichts Anderes sei, als das in den Objecten unserer Perceptionen enthaltene Permanente und Eine, auf welches sich das Mannigfaltige und Veränderliche in den erscheinenden Dingen beziehe und sich demselben subordinire; demzufolge besteht der Causalnexus darin, daß zwei Dinge nicht nur in einer unveränderlichen Ordnung aufeinander folgen, sondern auch das zweite von dem ersten derart abhängt, daß ohne das Existiren und Thätigsein des ersten auch das Existiren und Thätigsein des zweiten nicht statthätte. Das Causiren erscheint da, so zu sagen, als ein Syllogiziren der Dinge in sich und außer sich. Ihre Actus und Modi determiniren und verketten sich wie die Sätze der Ratiocinien; die Effecte sind in der Ursache, wie die Schlußsätze in den Prämissen der Syllogismen enthalten. Der Causalproceß ist sonach für uns einfach ein logischer Proceß; und wenn wir ihn zugleich als ontologischen Proceß nehmen, so müssen wir denselben über das Gebiet der sinnlichen Anschauungen und Vorstellungen hinaus in die Ordnung der Dinge an sich verlegen. Denn die Action eines Seienden in sich selber oder auf ein anderes Seiende entzieht sich unserer Erfahrung; das, was wir Causalität und Wirksamkeit zu nennen gewohnt sind, fällt in den Bereich der empirischen und logischen Relationen unserer Vorstellungen und Begriffe und der denselben entsprechenden äußeren Entitäten und Thätigkeiten. Da zeigt sich occasionelle Thätigkeit eines Seienden mit Bezug auf ein anderes Seiendes, aber keine Actio transiens, kein Eindringen in ein Anderes, keine Communication eines

Digitized by Google

Seienden mit einem anderen. Es finden sich da Determinationen und Reihen von Determinationen, aber nicht das erste Glied derselben, welches in das Innere des Seienden fällt. Der Determinismus ist somit nicht bloß Gesetz der physischen Erscheinungen, sondern auch der inneren Modi des Realen oder der Monaden.

Ferri bezeichnet die Herbart'sche Philosophie als eine von bestimmten logischen und ontologischen Voraussetzungen präoccupirte Lehre, welche einer unbefangenen Beobachtung und Zergliederung der Thatsachen der Erfahrung hindernd entgegentrete. Die Herbart'sche Schule spricht dem menschlichen Geiste a priori die Fähigkeit ab, die Action eines Seienden auf ein anderes Seiende zu erkennen; damit ist eine rationale Erkenntniß des in der Erfahrung Gegebenen im Principe negirt. Es heißt ferner die Psychologie in der Wurzel schädigen, wenn die spontane Energie der Seele als etwas schlechthin Unerkennbares hingestellt wird. Herbart's Anhänger berühren sich in beiden Beziehungen merkwürdiger Weise mit den Positivisten, welche durch ihre Läugnung der Idee der Causalität und des Principes der Causalität eine der durch Beobachtung sicherzustellenden Unterlagen aller Metaphysik zu zerstören bemüht sind. So arbeiten also die Vertreter einer Metaphysik, welche die Rechte des Erfahrungswissens verkennt, den Gegnern aller Metaphysik in die Hände; ja sie lehren in gewissen Punkten genau dieselben sensistischen Irrthümer wie die Positivisten, und reden sogar dieselbe Sprache. Obschon Herbart die reine Activität der Seele nicht läugnen will, so läßt er doch nur sinnliche Vorstellungen in's Bewußtsein der Seele treten; er spricht von einem Bewußtsein und von einem Ich, läßt aber kein Bewußtsein der Seele um ihr selbsteigenes Denken und Wollen zu, sondern nur um jene sinnlichen Facta, welche vom Ich als Phänomenon und von der äußeren Erscheinung sich nicht abtrennen lassen. Er behauptet die Spiritualität des Ich, läßt es aber nur durch sinnliche Vorstellungen constituirt werden. Herbart's Psychologie geht in dieser Richtung noch hinter Herbart's Erkenntnißlehre zurück. Locke attribuirt der von der Sensation sich abscheidenden Reflexion die Fähigkeit, direct den psychischen Act des Wählens und in diesem eine Bethätigung des Wollens zu erkennen. Für Herbart aber wird es unmöglich, die Idee der Ursache auf die innere Erfahrung zu beziehen, weil er die Activität, die Kraft aus dem Bereiche des Bewußtseins ausscheidet. Allerdings nennt er die Seele eine Kraft; aber diese Kraft enthüllt sich nicht dem empirischen Bewußtsein als initiatives Princip

Digitized by Google

der von demselben wahrgenommenen Acte, sondern wird als eine Activität gedacht, welche die sinnlichen Vorstellungen nothwendig setzt; und diese werden zufolge der Herbart'schen Definition der Kraft als eines mit objectiver Nothwendigkeit Gegebenen selber zu Kräften, so wenig dieß auch mit dem Sprachgebrauche des Sensus communis vereinbar sein mag. Die erwähnte Definition steht aber auch nicht in Übereinstimmung mit dem Kraftbegriffe, den Herbart in seiner Ontologie aufstellt; denn da bedeutet die Kraft so viel als setzende Activität, Reaction und Princip der Reaction. Diesen Widerspruch bemerkte auch Strümpell, wenn er Herbart zum Vorwurfe macht, in den Reactionen des Seienden einen Modus des Wirkens und eine Activität zugelassen zu haben, welche mit seinen ontologischen Principien nicht vereinbar seien. Strümpell hätte weiter gehen und auch dieß bemängeln sollen, daß Herbart von einer Kraft der Seele und von einer durch die Seele gesetzten Vorstellung spricht. Denn in diesem Gesetztsein verbirgt sich der hervorgebrachte Act oder der Act als Bedingung der Setzung; in der Kraft der Seele verbirgt sich ein Agens, ein wirkendes Subject, lauter Dinge, welche aus dem von Herbart geläugneten Begriffe eines Wirkungsprincipes resultiren. Strümpell hat Recht mit seiner Behauptung, daß im Geiste des ächten Herbartianismus die Idee der Ursache nur aus den Associationen der Vorstellungen und aus der logischen Verknüpfung von Grund und Folge resultirt. Eben dieß beweist aber die Unmöglichkeit einer Erweisung der Causalitätsidee vom Herbart'schen Standpunkte; Herbart's Erklärung des Causalitätsbegriffes ist genau dieselbe wie jene Hume's. Hume bestimmt die Causalität als ein Verhältniß, zufolge dessen die Präsenz eines bestimmten Objectes stetig an ein anderes auf dieselbe folgendes Object denken macht. Der Unterschied zwischen Hume und Herbart ist nur dieser, daß Letzterer aus der Stetigkeit der Aufeinanderfolge eine metaphysische Nothwendigkeit macht, während er mit Hume die Verwerfung des Gedankens einer Efficienz und einer Causa efficiens gemein hat.

Ferri bemerkt aus Anlaß der Herbart'schen Auffassung des Causalbegriffes, daß in der deutschen Philosophie gemeinhin die Aussagen des Sensus cummunis nicht hoch veranschlagt werden. Die Ideen der Ursache und des Causalnexus seien aber unbestritten Ideen, welche allgemein gang und gäbe sind; sie müssen daher entweder unmittelbar aus dem menschlichen Erfahrungswissen abgeleitet oder auf andere Ideen zurückgeführt werden, deren Materiale durch die Erfahrung

Digitized by Google

geliefert ist. Läßt sich dasjenige, was ihnen specifisch eigen ist, nicht auf beobachtbare Elemente reduciren, so mag man zugeben, daß hier eine empirisch unerklärliche apriorische Denkform vorliege. Aber das Proprium der genannten Ideen einfach eliminiren und ihm etwas Anderes substituiren, heißt ein Datum des Sensus communis annulliren, und das Hauptdatum des Untersuchungsproblems bei Seite setzen. Die metaphysischen Begriffe der Ursache und Kraft haben ihre Gegenprobe im menschlichen Erfahrungswissen, und müssen daher mit demselben in Uebereinstimmung gesetzt werden. Im gegebenen Falle handelt es sich um unsere innere Erfahrung; denn aus dem Bewußtsein um unsere eigene innere seelische Thätigkeit schöpfen wir den Begriff der Kraft, welchen wir auf die äußeren Objecte anwenden; er ist, soweit er diesen applicirt wird, mit dem Begriffe unserer Passivität auf's Engste verknüpft, und constituirt in seiner Beziehung auf letztere eine Relatio sui generis von fundamentaler Bedeutung für das Gesammtsystem unserer Erkenntnisse. In der italienischen Philosophie ist von jeher darauf geachtet worden. Galluppi, Rosmini, Mamiani können als Zeugen dessen angeführt werden. Mamiani kann speciell als Fortbildner und Verbesserer der Lehre Rosmini's über die sensible Wahrnehmung bezeichnet werden. Das von ihm aufgewiesene positive Moment in unserer Passivität bildet in der That die Basis des Nachweises der Existenz und Causalität von Kräften außer uns; als Verbesserer der Lehre Rosmini's erscheint er, wenn er der von Rosmini angenommenen vollkommenen Einheit des Empfundenen und Empfindenden[1] eine Unification der Acte des Objectes und Subjectes substituirt, in welcher sich neben der Verbindung auch der Unterschied des empfindenden Subjectes und des die Empfindung hervorrufenden Agens affirmire.[2] Ferri glaubt zu Mamiani's Auffassung der Sache noch dieß hinzufügen zu sollen, daß nicht bloß in der Passivität des empfindenden Subjectes, sondern auch in der damit verbundenen Limitation seiner Activität neben dem negativen Momente ein positives enthalten sei,[3]

[1] Siehe oben S. 401.

[2] Questa maniera di parlare è assai più conforme all' osservazione. Se la passività è una limitazione della mia attività sensibile, come appare chiaramente nell' urto e nella resistenza, l' opposizione dell' agente e del paziente vi è così aperta come l' unione loro; anzi l' una vi cresce con l' altra. O. c., p. 71.

[3] Questa limitazione non si può riguardare come una semplice diminuzione o restrizione del nostro atto subbjettivo e come priva di relazione coll'

Digitized by Google

welches ihm den Stützpunkt seiner oben angeführten kritischen Bemerkungen über das transcendentale Element in Mamiani's Erkenntnißlehre darbietet.

XXXIII.

Mamiani hatte seinen Transcendentalismus nicht nur gegen Ferri, der denselben als überflüssig erklärte, sondern auch gegen einen anderen Mitarbeiter seiner philosophischen Zeitschrift, welchem derselbe durch Mamiani's Empirismus beengt und niedergehalten schien, zu vertheidigen. Der Turiner Professor Fr. Bertinaria hatte seinen Ausgang augenscheinlich von Gioberti genommen, und richtete sein Absehen auf die Wiedergewinnung des reinen und vollen Ontologismus auf dem Gebiete der Erkenntnißlehre. Gleich Bertini hatte er seine schriftstellerische Thätigkeit mit einer philosophischen Biologie eröffnet,[1] und machte später das erkenntnißtheoretische Problem zum Gegenstande einer Verhandlung mit Mamiani.[2] Bertinaria tritt für einen objectiven Idealismus ein, dessen Berechtigung er durch Aufzeigung der Mängel aller übrigen erkenntnißtheoretischen Standpunkte: des Skepticismus, des subjectiven Idealismus, des Empirismus, des Psychologismus, zu erweisen bemüht ist. Der Skepticismus, welcher die Realität der menschlichen Erkenntniß in Ansehung der zeitlichen Unvollkommenheit derselben in Frage stellt, macht sich der widerspruchsvollen Prätension schuldig, zu verlangen, daß der endliche menschliche Geist zugleich ein unendlicher sei; der subjective Idealismus implicirt die unmögliche Forderung, daß der menschliche Geist, um von der objectiven Wahrheit der menschlichen Erkenntniß sich überzeugen zu können, aus sich selber herausgehen können solle; der

esterno. Si può invece dire di essa a un dipresso quel che dice il Conte Mamiani della passività stessa, cioè che è un positivo e non è un negativo. Il suo contrapposto reale è il limitante, poichè essa è una qualità del limitato, non è che il limitato cosiderato nell' atto in cui divien tale. Essa è dunque il contrario e non la negazione o il contradittorio di una forza limitante, poichè questo contradittorio sarebbe il non-limitante con la negazione della rispettiva operazione per conseguenza immediata, cioè la non-limitazione. O. c., p. 69.

[1] Principii di Biologia e di Sociologia. Turin, 1865.

[2] Vgl. Bertinaria's Abhandlungen: Saggio sulla funzione ontologica della rappresentazione ideale (Vol. X, pp. 319 sgg.). — Il problema critico esaminato dalla filosofia trascendentale (Vol. XXII, pp. 241 sgg.).

Digitized by Google

Empirismus, welchem die Ideen lediglich als directe oder transformirte Sensationen gelten, weiß nichts von der Anteriorität der generellen Ideen vor dem Particulären; der Psychologismus, welcher die Natur der Ideen lediglich mittelst Analyse der psychologischen Facta ohne Rücksicht auf die ontologischen Bedingungen derselben zu erklären sucht, wird niemals zu einer wahrhaften Noologie, zu einem Einblicke in das Leben des Intellectes gelangen, und demzufolge auch die Skeptiker und subjectivistischen Idealisten nicht zu widerlegen vermögen. Die Natur und kosmische Function der Intellection zu erfassen ist bloß der objective Idealismus befähiget.

Was versteht Bertinaria unter objectivem Idealismus? Bertinaria geht in Erklärung und Begründung desselben auf Schelling zurück, welcher zur Ueberwindung des subjectiven Idealismus Fichte's es als nothwendig erkannt habe, die Philosophie auf ein Princip zu stützen, welches Object und Subject, Reales und Ideales in sich vereinige. Hegel verbesserte Schelling's Lehre in so weit, als er die grundhafte Identität von Subject und Object nicht als wechselseitige Neutralisation beider, sondern als synthetische Einigung beider auffaßte, in welcher das Reale vom Idealen derart beeinflußt ist, daß es als ein im Idealen Eingewickeltes erscheint, womit das cartesische Cogito ergo sum zu seiner wahrhaft speculativen Bedeutung erhoben werde. Bei dieser Fassung des Idealen kam die autonomische Ordnung des Geistes auf Kosten der heteronomischen Ordnung desselben zur Geltung; K. Chr. F. Krause machte den entgegengesetzten Gesichtspunkt geltend und faßte das Ideale als ein im Realen Implicirtes: Sum ergo cogito. Hegel und Krause repräsentiren zwei extreme Ausläufer der von Kant initiirten Denkbewegung, deren Vermittelung in einer organischen Philosophie Bertinaria als seine Aufgabe ansieht. Es handelt sich für Bertinaria darum, die von Schelling zum Principe erhobene grundhafte Identität von Realem und Idealem in eine solche Formel umzusetzen, in welcher Ideales und Reales sich unter Einem identificiren und diversificiren, so daß das darauf gebaute philosophische System das Eine denknothwendige Absolute zu seinem Fundamente habe und zugleich das in der Erfahrung gegebene contingente Viele und Vielfältige umspanne. Dieses System ist nach Bertinaria bis heute noch nicht ermittelt; am ehesten möchte die Schaffung desselben aus Deutschland zu erwarten sein. Es würde damit nicht nur die von Kant ausgegangene Bewegung auf dem

Digitized by Google

Gebiete der deutschen Philosophie, sondern insgemein der ganze durch Carteſius inaugurirte Entwickelungproceß der neueren europäiſchen Philoſophie einem endgiltigen Abſchluſſe entgegengeführt werden. Einſtweilen ſei ſo viel zu bemerken, daß Kant unrichtig aufgefaßt werde, wenn man ihn des einſeitigen Subjectivismus beſchuldige; wenn ſchon die von Fichte ſo ausſchließlich hervorgekehrte ſubjectiviſtiſche Seite des Kantianismus viel augenfälliger hervortrete, als das von Kant aufgewieſene objective Moment, ſo mache ſich dieſes doch bedeutſam im Hinweiſe Kant's auf das geiſtige Intuitionsvermögen geltend. Allerdings lehrt Kant, daß die Noumena keine Gegenſtände unſerer geiſtigen Anſchauung ſeien, und daß die Erkenntniß der Phänomena durch die Beſchaffenheit unſeres geiſtigen Vermögens determinirt ſei; eine Verification der von uns angenommenen Uebereinſtimmung unſerer Erfahrungskenntniß der Dinge mit der wirklichen Beſchaffenheit derſelben iſt auf Kant'ſchem Standpunkte nicht möglich. Will man das Subjectivismus nennen, ſo ſei es, obſchon dieſe Benennung richtiger auf ſolche Syſteme paßt, welche alle Realität in das erkennende Ich verlegen; der eigentliche Mangel bei Kant iſt, daß ihm die Vernunft lediglich als Regulativprincip der menſchlichen Erkenntniß gilt. Die Beſeitigung dieſes Mangels läßt ſich ohne Abgehen von der kritiſchen Methode Kant's vollziehen; die Rückkehr zum Dogmatismus oder Empirismus, die beide durch Kant für immer überwunden ſind, wäre einfach ein Fehler. Die Lücke, welche die auf Grund des Kant'ſchen Kriticismus ſich vollziehende Entwickelung der nachkantiſchen deutſchen Philoſophie offengelaſſen hat, iſt dadurch auszufüllen, daß die in ihrer conſtitutiven Bedeutung erfaßte menſchliche Vernunft als ſynthetiſches Denkinſtrument fungirt. Bertinaria poſtulirt das ſynthetiſche Vermögen der menſchlichen Denkvernunft im Namen der kosmiſchen Stellung des menſchlichen Geiſtes, der in der Schöpfung völlig überflüſſig wäre und den gottgedachten Zweck der Schöpfung vereiteln würde, wenn ihm jenes ſynthetiſche Vernunftvermögen nicht zukäme. Die geſchöpflichen Geiſter ſind insgemein dazu vorhanden, auf daß ſie den gottgedachten Plan und Zweck der Schöpfung apprehendiren und durch ihre an die Verbindung mit Körpern geknüpfte Thätigkeit verwirklichen helfen; ſie ſind die nothwendige Ergänzung des ſichtbaren Univerſums, in deſſen kreisläufiges Leben ſie ein progreſſives Element zur Dienſtbarmachung der Naturkräfte für die teleologiſche Entwickelung der Geſammtſchöpfung hineinzutragen haben. Dieſer Aufgabe könnten

Digitized by Google

sie nicht entsprechen, wenn ihren Ideen die objective Wahrheit abgienge. Wie sollten ihre Thätigkeiten zur Actuirung der gottgedachten Wahrheit, Schönheit und Güte des kosmischen Ganzen zu concurriren vermögend sein, wenn das Denkleben jedes einzelnen geschöpflichen Geistes ein rein subjectives Selbstleben wäre? Die geschöpflichen Geister würden sich unter dieser Voraussetzung gar nicht einmal zu einem organischen Ganzen zusammenschließen, und die unter sich nicht organisch verbundene Geisterwelt würde auch der Naturwelt fremd gegenüberstehen. Damit wäre sohin die organische Einheit des universalen Weltlebens schlechthin aufgehoben und vereitelt.

Die auf den synthetischen Charakter des Vernunfterkennens gestützte Objectivität der menschlichen Ideen hat zu ihrer fundamentalen Voraussetzung die absolute Identität des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur in Gott. In Gott ist Erkennen und Sein identisch und seine Erkenntniß muß seine Essentialität zu ihrem absoluten Inhalte haben; er ist als das absolute unendliche Sein sich selber das absolute Ideal seines Denkens. Als dieses absolute Ideal alles Seienden ist die göttliche Essenz nothwendig das oberste Gesetz alles Seienden, daher das Denken der geschöpflichen Geister zuhöchst auf die göttliche Essenz als absolutes Gesetz alles Seienden gerichtet und durch dasselbe dirigirt sein muß. Gott ist das oberste Gesetz alles Seienden als die absolute Synthese des Idealen und Realen; sofern aus dieser absoluten Synthese alles außer Gott Seiende verstanden werden soll, ist Gott als absolute Synthese des Idealen und Realen das absolute Denkideal des geschöpflichen Geistes. Dieses kann nur unter der Bedingung erreicht werden, daß der geschöpfliche Geist, dessen nächstes unmittelbares Erkenntnißobject das Endliche ist, eine potentiell unendliche Vermöglichkeit hat, welche sich stufenweise mehr und mehr zu actuiren hat, um die im Bereiche der Endlichkeit gegebene Nichtidentität von Denken und Sein mehr und mehr zu überwinden. Die potentielle Unendlichkeit der menschlichen Vernunft ist in dem universalistischen Wesen des menschlichen Geistes gegründet; in Folge dessen ist sie von Natur aus befähiget, die Zusammengehörigkeit von Subject und Prädicat synthetischer Urtheile aus der Idee der absoluten Synthese zu verstehen, obschon diese Befähigung sich nur stufenweise actuiren kann. Bertinaria setzt das Wesen derselben in das kategorische Erkennen; der menschliche Geist ist denknothwendiges Subject der Kategorien, welche in ihrer Universalität und Nothwendigkeit ein essentielles

Digitized by Google

Sein haben müssen, welches eben in dem ihrer Natur proportionalen Wesen des menschlichen Geistes als persönlichen und potentiell absoluten Seins gegeben ist. Die Kategorien ihrerseits sind Ausdruck der geistigen Virtualität des menschlichen Seelenwesens und aller anderen über und unter der menschlichen Seele stehenden Geistwesen, welche sämmtlich an die Vereinigung mit einem Stoffleibe gewiesen sind, nur daß diese Vereinigung eine temporäre ist und bei fortschreitender Evolution der Geister den Verbindungen mit stets feineren stofflichen Hüllen zu weichen hat.

Wir entnehmen aus dem Angeführten, daß Bertinaria's philosophische Anläufe in den Rahmen eines abstract metaphysischen Denkconceptes gebannt sind, welches den Unterschied zwischen Begriff und Idee nicht aufkommen läßt. Ihm ist das philosophische Denken ein Fortschreiten von mindest umfassenden Synthesen oder Complexionen zu fortschreitend umfassenderen und allgemeineren, bis daß das Denken bei der umfassendsten und allgemeinsten Synthese, bei der absoluten Essenz anlangt. Bertinaria bezeichnet dieß als Übergang vom Abstracten, Bedingten, Relativen zum Concreten, Unbedingten, Absoluten. Erst durch Erfassung des absoluten Objectes gewinnt das Denken einen concreten Inhalt, der sonach der absolute, wenn auch latente Inhalt jeder menschlichen Idealapprehension ist; dieß heißt mit anderen Worten Gott zum Bande zwischen Subject und Prädicat der synthetischen Urtheile machen. Allerdings wird nach Bertinaria die Synthesis nicht in Gott geschaut, sondern durch die menschliche Vernunft gewirkt, welche potentiell mit der göttlichen Vernunft identisch ist; die potentielle Identität des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geiste ist jedoch selbst ein unklarer Gedanke, der mit der von Bertinaria behaupteten Selbstigkeit des menschlichen Geistes sich nicht vereinbaren läßt, weil dieser, wofern seine potentielle Identität mit Gott vollkommen actuirt werden sollte, eo ipso seiner Selbstigkeit, d. i. seiner wesenhaften Unterschiedenheit von Gott verlustig gehen müßte. Die Selbstigkeit des geschöpflichen Geistes läßt sich nur dadurch wahren, daß unter Idee und idealer Apprehension etwas Anderes verstanden wird, als was Bertinaria darunter versteht; die Selbstgewißheit der Idee als einer von der logisch-formalen Zusammenfassung des Materialinhaltes der Erfahrungserkenntniß unterschiedenen Denkconception entbehrt der Nothwendigkeit, Gott zum absoluten Bande zwischen Subject und Object des Gedankens zu machen und damit auch der Versuchung, das gött-

Digitized by Google

liche Sein lediglich als absolute Coincidenz der im außergöttlichen Sein vorhandenen Gegensätze anzusehen, was sich ohnedieß mit der Idee des göttlichen Seins als der absoluten Allheit nicht verträgt. Diese ist ihrer Idee nach ein Mehreres und ein Anderes als die absolute Zusammenfassung des Weltinhaltes in einem einzigen Sein; vielmehr schließt die Vorstellung einer derartigen Zusammenfassung einen Widerspruch in sich, der auf eine Gleichsetzung des Endlichen und Unendlichen hinausläuft. Die Überwindung des speculativen neudeutschen Pantheismus ist nicht, wie Bertinaria dafürhält, im Krause'schen Panentheismus gegeben, der vielmehr selber eine abgeschwächte Form des Pantheismus ist, womit wir übrigens den lobenswerthen Bemühungen Krause's um Gewinnung einer der christlichen Religionsanschauung denkverwandten Philosophie nicht nahetreten wollen.[1]

Mamiani bedauert in seiner Erwiderung auf Bertinaria's Ausführungen,[2] daß dieser bei seiner Forschung nach dem höchsten Principe und der obersten Syntheſe von Denken und Sein ausschließlich nur bei deutschen Denkern Auskunft gesucht habe, während die Deutschen selber von jenen Auctoritäten, an die Bertinaria sich hält, seit Decennien sich abgewendet hätten; daß er von den Italienern nur vorübergehend Gioberti erwähne, alle sonstigen Bemühungen italienischer Philosophen aber um Lösung des fraglichen Problems völlig ignorire. Mamiani ist ferner mit Bertinaria's Auffassung Kant's durchaus nicht einverstanden und eben so wenig mit der demselben zugewiesenen geschichtlichen Stellung, nach welcher es scheinen möchte, als ob die gesammte weitere Entwickelung durch Kant mensurirt wäre. Kant habe nicht, wie Bertinaria behaupte, die Termini esperimentali und trascendentali des menschlichen Erkennens endgiltig und für immer festgestellt; Kant habe vielmehr letztere maßlos erweitert und ihnen nebenbei jede objectiv reale Existenz entzogen. Ein Grundfehler Kant's sei gewesen, die metaphysische Bedeutung des Principes der Identität und Contradiction vollkommen verkannt und damit die von Aristoteles gewürdigte sichere Basis einer auf reelle Ergebnisse ausgehenden Philosophie vollkommen bei Seite geschoben zu haben. Der subjectivistische Charakter der Lehre Kant's lasse sich nicht abläugnen; das von ihm aufgeführte

[1] Vgl. hierüber meine „Speculative Anthropologie vom christlich-philosophischen Standpunkte" (München, 1870), S. 138.

[2] Intorno alla sintesi ultima del Sapere e dell' Essere, Lettere al prof. Bertinaria. Scuol. ital., Vol. XXIII, pp. 3 sgg.; 231 sgg.; Vol. XXVI, pp. 84 sgg.

Digitized by Google

philosophische Denkgebäude sei vielleicht das kunstvollste, das je von einem Denker geschaffen worden, es müsse aber bis auf den Grund abgetragen und in seiner Reconstruction von Grund aus umgewendet werden,[1] wenn es eine sichere Basis erlangen und reelle Ergebnisse liefern soll.

Unter den Mitarbeitern an der Zeitschrift Mamiani's hat sich Carlo Cantoni den wohlverdienten Ruf des bedeutendsten italienischen Kantforschers erworben; wir werden auf seine der Geschichte der Philosophie angehörigen Arbeiten in einer folgenden Abtheilung unseres Werkes zu sprechen kommen.[2]

XXXIV.

Mamiani hielt in seiner philosophischen Zeitschrift bis zum Erscheinen seines Buches über die Religion der Zukunft eine ständige Rubrik unter dem Titel: Filosofia della Religione, offen. Als Wortführer erscheinen in derselben außer Mamiani vornehmlich Bertini[3] und später A. Tagliaferri,[4] welcher die Sache des christlichen Supranaturalismus und kirchlich-religiösen Dogmatismus Mamiani gegenüber vertrat. Man kann Mamiani ein aufrichtiges Interesse an der religiösen Frage nicht absprechen;[5] er verabscheut den Indifferentismus in

---

[1] A rintracciare la verità occorre inverterlo da ogni lato, come farebbesi ad una veste e ad un camice rivolgendola dal suo diritto al suo rivescio. Vol. XXVI, p. 95.

[2] Wir verweisen bezüglich derselben vorläufig auf unsere vorausgegangenen Schriften: „Kant in Italien" (SS. 66 ff.); „Vico als Philosoph und gelehrter Forscher" a. v. O.

[3] Vol. I, pp. 340 sgg.; II, pp. 108 sgg., 289 sgg.; IX, pp. 71 sgg.; XIII, pp. 103 sgg.

[4] Vol. X, pp. 55 sgg.; XI, pp. 61 sgg.; XVI, pp. 59 ff.; XIX, pp. 149 sgg.

[5] Ferri faßt in einer Lettera al Conte Mamiani (Vol. VI, p. 170) die religiösen Anschauungen Mamiani's in prägnanter Kürze also zusammen: La distinzione di Dio dal mondo e la sua personalità, la spiritualità e l'immortalità dell'anima, l'idea del progresso, quella della carità universale, quella della fratellanza degli uomini e della unità del genere umano per l'origine da uno stesso padre, ciò che Ella domanda la comunicazione del bene nell'universo, l'efficacia della preghiera e quindi la possibile provocazione dell'attività divina, e per così dire l'ineffabile discesa del suo influsso verso di noi, la bellezza e la necessità del sacrifizio e della riparazione pel ripristamento dell'ordine morale, per la soddisfazione della giustizia offesa

Digitized by Google

religiösen Angelegenheiten, will die Religion nicht in Philosophie aufgehen lassen und postulirt die Religiösität als nicht zu missende Vorbedingung und Grundlage ächter und vollendeter Sittlichkeit; er verwirft den Gedanken einer sogenannten natürlichen Religion, sofern darunter ein lediglich aus der Kenntniß der sichtbaren äußeren Welt abgezogener Gottes- und Religionsbegriff verstanden werden will, und postulirt eine göttliche Offenbarung als denknothwendige Voraussetzung des religiösen Denkens und Lebens. Unter den geschichtlich bestehenden Religionen anerkennt er die christliche als die vollkommenste und würde unter den verschiedenen christlichen Religionsgemeinschaften gerne der katholischen, welcher er durch Geburt und Erziehung angehört, den Vorzug geben, wenn Papst und Klerus sich nicht so entschieden und beharrlich gegen die unerläßlich nothwendigen Reformen in Bezug auf Doctrin, Cultus und kirchliches Leben verschließen würden. Mamiani's Forderungen gehen jedoch in dieser Hinsicht so weit, daß sie in keiner auf offenbarungsgeschichtlichen Boden stehenden christlichen Religionsgemeinschaft auf Anerkennung rechnen könnten; der von ihm aufgestellte Begriff religiöser Positivität ist eben nur jener des religiösen Andachtsgefühles,[1] dessen Unbestimmtheit und vielfältige Bestimmbarkeit durch sich selbst die Nothwendigkeit unwandelbarer objectiver Normen involvirt. Normen solcher Art können aber nur auf den Daten einer objectiv historischen Offenbarung beruhen, während Mamiani zufolge seines kosmischen Determinismus nur innere, geistige Offenbarungen, d. i. göttliche

dalle colpe degli uomini, e la ristaurazione del nostro essere scaduto, sono cognizioni e credenze della più alta importanza nello sviluppo morale, intellettuale e civile dei popoli, e la cui origine risale certamente alle religioni. Il mosaismo, il magismo, il buddismo, il cristianesimo possono rivendicarle con ragione, ed Ella ricordandone le fonti ha nello stesso tempo ammonito colla testimonianza di fatti positivi e irrecusabili i tardi e illusi seguaci degli Enciclopedisti che le religioni non sono da riguardarsi come invenzioni di furbi o trovati di legislatori, o transitorie e subbjettive manifestazioni del sentimento umano; mentre si collegano così strettamente con tutto l'andamento storico dell'umanità che, tolta qualcuna fra le più importanti di esse, la storia intera del mondo diverrebbe nonchè inesplicabile, impossibile.

[1] Niuna cosa è maggiormente oggettiva e concreta — bemerkt Mamiani in einer seiner religionsphilosophischen Verhandlungen mit Bertini — quanto la presenzialità nell'atto sincero e intimo di adorazione, stantechè in verun caso la passività nostra compiuta si palesa con più evidenza; e però questo elemento primo ed eterno della religiosità e dei culti è da domandare positivo, dapoichè senza interposizione alcuna convertesi con la realità. Vol. X, p. 42.

Digitized by Google

Erleuchtungen des religiösen Subjectes, zuläßt. Wir verkennen die Bedeutung nicht, welche die geistigen Erleuchtungen religiös gestimmter Persönlichkeiten nach dem Zeugniß der Geschichte für die Stiftung und noch mehr für die reinigende Reform religiöser Gemeinschaften erlangt haben; sie reichen aber schlechterdings nicht aus, die absolute und absolut vollendete Religion in's geschichtliche Menschheitsleben einzuführen. Die absolute und absolut vollendete Religion kann nur durch die geschichtliche Selbstmanifestation des absoluten Objectes der Religion in's menschliche Zeitdasein eingeführt werden. Die reale Selbstmanifestation Gottes im geschichtlichen Zeitdasein der Menschheit kann aber als das absolute Gegentheil einer rein äußerlichen Erscheinung und Manifestation einzig nur als Hervorgang des Heiles aus der in ihrer innersten Tiefe von Gott gefaßten Wirklichkeit des menschlichen Zeitdaseins, als Geburt des Ewigen aus dem Schoße der Zeit, als Lichtaufgang des ewigen himmlischen Tages im irdischen Zeitleben gefaßt werden. Als dieser Lichtaufgang der göttlichen Wahrheitssonne im menschlich-irdischen Zeitdasein ist das Christenthum die absolute und absolut vollendete Religion, die als solche auf den Thatsachen einer äußeren geschichtlichen Offenbarung beruhen muß.

Dieser Auffassung des Christenthums liegen nun allerdings metaphysische Anschauungen zu Grunde, welche von Mamiani in Folge seines empiristischen Kosmismus nicht zugestanden werden. Da er gemeinhin der speculativen Morphologie eine speculative Berechtigung abspricht, so kann er auch nicht zugeben, daß der göttliche Logos, der nach den Worten der neutestamentlichen Schrift ἐν μορφῇ θεοῦ subsistirt,[1] als höchstes kosmisches Gestaltungsprincip im menschlichen Zeitdasein durchgreifen und nicht bloß dieses, sondern mit demselben die gesammte vergängliche Welt nach der absoluten Form der Dinge, die er selbst ist, umbilden und vollenden soll.[2] Auf dieser umbildenden und vollendenden Thätigkeit des ewigen schöpferischen Gotteswortes beruht der Supranaturalismus der christlichen Weltanschauung, welchem gemäß auf Grund der durch die göttliche Schöpferthätigkeit gesetzten kosmischen Wirklichkeit eine zweite neue höhere Wirklichkeit geschaffen werden soll, in welche die zuerst gesetzte Wirklichkeit unter Ausscheidung der dem regenerativen und vollendenden Wirken Gottes

[1] Phil. 2, 6.
[1] Phil. 3, 20. 21.

Digitized by Google

widerstrebenden kosmischen Elemente hineingenommen werden soll. Diese zweite höhere Wirklichkeit ist die supranaturale Wirklichkeit, welche ihr urhaftes Sein im göttlichen Weltgedanken, den Uransatz und Anfang ihrer kosmischen Realität im himmlischen Geisterreiche hat, im zeitlich-irdischen Menschheitsdasein aber durch das soterische Wirken des dem geschichtlichen Menschheitsleben immanent gewordenen Logos Gestalt gewinnt. Sofern der göttliche Logos als eine dem geschichtlichen Zeitdasein immanent gewordene Macht wirkt, erscheint das Supranaturale allenthalben als ein aus den innersten Tiefen des menschlichen Zeitdaseins hervorbrechendes Wunderbares und Göttliches, dessen continuirliche Bethätigungen die breite Lichtspur der Wege und Führungen Gottes in der dunklen Nacht der vorchristlichen Zeiten bilden, in der Incarnation des ewigen Gotteswortes aber zu einem sonnenhaften Lichtkerne sich verdichtet haben, der zufolge der ihm immanenten göttlichen Wirkungsmacht zur haltenden und tragenden Mitte des menschlichen Zeitdaseins geworden ist.

Mamiani lehnt den Begriff der Incarnation als undenkbar ab, weil er die Einigung der einander ausschließenden Gegensätze des Unendlichen und Endlichen involvire.[1] Mit dieser Gegenüberstellung der abstracten Gegensätze des Unendlichen und Endlichen ist die Möglichkeit einer supranaturalen Weltvollendung im Principe negirt; es ist damit zugleich negirt, daß Gott der absolute Ort der Weltdinge sei, und daß dieselben durch ihre unmittelbare oder mittelbare Einrückung in denselben vollendet werden. Die in ihrer dereinstigen Vollendung in das Licht und in die Klarheit des göttlichen Seins hineingerückte Welt[2] ist eine dem Denken Mamiani's fremde Idee; er ist in Folge seiner geistigen Abwendung vom supranaturalen Christenthum nicht in der Lage, ein absolutes Ziel der Weltentwickelung anzugeben. Er verwirft die Idee einer zweiten supranaturalen Schöpfung auf Grund der ersten Schöpfung, und bedauert die Ausgestaltung, welche die an sich sinnestiefen religiösen Lehren von Sündenfall und Erlösung im supranaturalistischen theologischen Lehrsystem der Kirche gefunden haben.[3] Wir möchten aber fragen, ob die allgemeine menschliche Fehlerhaftigkeit, die einen unläugbaren Widerspruch zwischen der Idee des Menschen und dem wirklichen Menschen bloßlegt, nicht auf ein Geheimniß der

[1] Scuol. ital., Vol. VII, p. 123.

[2] Vgl. Apok. 21, 23.

[3] Scuol. ital., Vol. VI, pp. 164 sgg.

Digitized by Google

Schuld und Sünde hindeute, welches jeder rein natürlichen Erklärung widerstrebt? Mamiani stößt sich am Begriffe des Wunders als übernatürlicher Thatsache und hält dafür, daß das Eine perpetuirliche Wunder der Schöpfung und der Natur genüge; Gott konnte von Ewigkeit her Alles so vorausordnen und vorausbestimmen, daß ein nachträgliches Eingreifen durch übernatürliche Wunder als überflüssig entfällt. Auf positiv christlichem Standpunkte erscheint das Wunder als das dem supranaturalen Zwecke der Schöpfung congruirende Agens seiner Verwirklichung; es bedeutet zugleich ein Durchleuchten und Durchscheinen der gottgedachten vollendeten Welt und Wirklichkeit in der Wirklichkeit des noch unvollendeten Zeitdaseins. Soweit dieses ein durch Menschenschuld desordinirtes Dasein ist, kann man auch eine Durchbrechung der natürlichen Ordnung der Dinge durch das Wunder zugeben, ohne daß deßhalb von einer Störung der gottgedachten Ordnung der Dinge die Rede sein könnte, weil eben die Zustände eines desordinirten Seins nicht die gottgedachte Seinsordnung repräsentiren. Trotz alles Drängens auf religiöse Innerlichkeit steht Mamiani als Kosmolog auf dem Standpunkte eines rationalistischen Deismus, von welchem aus es unmöglich ist, der welthistorischen Thatsache des Christenthums und dem durch die christliche Religionsanschauung involvirten allgemeinen Weltbegriffe gerecht zu werden.

Dieser Weltbegriff ist in der Bibel hinterlegt, welche die von Mamiani gesuchte Vermittelung zwischen Platonismus und Aristotelismus darbietet, freilich nicht in der Form einer neutralisirenden Ausgleichung beider, sondern als ein über beiden stehendes höheres Drittes, welches sich in der reinsten Ursprünglichkeit und concretesten Lebendigkeit als die volle, alle Elemente und Gesichtspunkte des philosophischen Denkens wurzelhaft in sich einigende Wahrheit darbietet. Mamiani hat sich den Sinn für die Tiefe und ausdrucksvolle Lebendigkeit des Schriftwortes bewahrt, hält aber die Bibel lediglich für ein Erzeugniß des menschlichen Denkens und Empfindens; sie gilt ihm wol als ein Werk religiöser Inspiration, jedoch nicht übernatürlicher Inspiration, für welche in Mamiani's Denksystem überhaupt kein Platz sich findet. Wir wollen hier nicht auf die der modernen biblischen Kritik entlehnten Einwendungen Mamiani's gegen den göttlichen Ursprung und die unverbrüchliche Wahrheit des biblischen Lehrwortes eingehen; wir wissen die wissenschaftliche Bedeutung der biblischen Kritik zu würdigen, sehen aber die bisherigen

Digitized by Google

Ergebnisse derselben nicht als abschließende Resultate kritischer Forschung an und halten überdieß bei dem Dunkel, welches über der Entstehungsgeschichte, Redactionsweise und Textüberlieferung verschiedener Theile der Bibel liegt, die Aufgabe der philologisch-kritischen und historisch-kritischen Untersuchung und Prüfung derselben für interminabel, daher ihr wol auch, soweit es sich um den Sachinhalt der Bibel handelt, nicht das letzte Wort zukommen kann. Und auch bezüglich des Sachinhaltes der Bibel ist wieder zwischen göttlich inspirirter Anschauung und Erkenntniß und zwischen dem auf menschlicher Überlieferung beruhenden Wissen der biblischen Schriftsteller zu unterscheiden; und letztlich ist überdieß darauf hinzuweisen, daß das schriftlich fixirte Wort die doppelte Bedeutung einer Offenbarung und einer Hülle des in demselben ausgedrückten göttlichen Wahrheitswortes hat und in beiden Beziehungen auf den hinter und über dem Buchstaben stehenden Wahrheitsgeist zurückweist, dessen Erfassung und Ergründung die eigentliche Aufgabe einer ächten, geistvollen und geistestiefen Bibelforschung ist. Von dem Idealgehalte der Bibel nun behaupten wir, daß er als unvergängliche Wahrheit ein unmittelbares, göttliches Wahrheitsrecht zu beanspruchen habe und daß demzufolge die Lehrweisheit der Bibel für eine unmittelbare Geistesoffenbarung des ewigen Gotteswortes zu erachten sei, welches durch die Bibel in Menschensprache zu uns redet, um Geist, Sinn und Herz der irdischen Zeitmenschen in sinnestiefen Worten von nie veraltender sprachlicher Fassung zum Ewigen, Himmlischen und Göttlichen zu erheben. Mamiani verwirft die biblische Idee des Logos und hält den johanneischen Logos für eine aus der neuplatonischen Philosophie in die Bibel hineingetragene Idee; er kennt nicht die durch die alttestamentlichen Bücher sich hindurchziehende Entwickelung dieser Idee, deren erster Ansatz die Idee des lebendigen göttlichen Schöpferwortes ist und deren letzte vollkommene Entfaltung durch die den alttestamentlichen Offenbarungsproceß abschließende Selbstversichtbarung des göttlichen Schöpferwortes als ewigen Gotteswortes hervorgerufen wurde. Göttliches Wirken und menschliches Denken zeigen sich hier in einer unlöslichen Wechselbeziehung miteinander verknüpft; der successiven Entwickelung der göttlichen Offenbarungsthätigkeit entspricht eine successive Entwickelung des in den biblischen Büchern ausgeprägten Offenbarungsbewußtseins, welches in seinem letzten Abschlusse durch die johanneische Theologie die Idee des göttlichen Offenbarungsprincipes, welches kein anderes als das ewige Gotteswort selber ist,

Digitized by Google

vollinhaltlich zum Ausdrucke bringt. Es ist für den biblischen Forscher vom höchsten Interesse, der Dialektik des christlichen Offenbarungsgedankens in der petrinischen, paulinischen und johanneischen Theologie zu folgen, welche sich zu einander wie Thesis, Antithesis und Synthesis verhalten, indem im petrinischen Lehrtypus das Gotteswort nach seiner objectiven Realität und Bedeutung als göttliches Wahrheitswort in's Auge gefaßt wird, in der paulinischen Lehrweisheit als geistig verinnerlichtes Princip eines subjectiven dialektischen Denkprocesses erscheint, während in der johanneischen Synthesis sich die plastische Ineinsbildung des objectiven und subjectiven Momentes der Logosidee, des Logos als objectiver göttlicher Wahrheit und als causalen Principes der subjectiven menschlichen Wahrheitsperception vollzieht.

Diese concretisirende Verdeutlichung des Durchgreifens der Offenbarungsthätigkeit des Logos in den menschlichen Percipienten derselben läßt sich auch auf die alttestamentliche Offenbarungstheologie anwenden; sie dient, ohne die Objectivität des Offenbarungsgedankens irgendwie zu beeinträchtigen, zur Verlebendigung der Auffassung seiner geschichtlichen Entwickelung und gestattet bei der Weite, welche in der Bibel selber der Idee des Logos als universalen geistigen Erleuchtungsprincipes gegeben wird, die Herbeiziehung der gesammten vorchristlichen Geistesentwickelung der Menschheit. Damit wäre dann auch der von Mamiani in einer seiner Erwiderungen auf Tagliaferri's apologetisches Eintreten postulirten Rücksicht[1] auf die Unità organica del genere umano und auf die Arte divina combinatoria genügend Rechnung getragen; auf die von Mamiani urgirte Art religionsgeschichtlichen Pragmatismus aber kann vom offenbarungsgläubigen Standpunkte allerdings nicht eingegangen werden, da er mit der Idee einer absolut wahren Religion sich nicht verträgt, welche im menschlichen Geschlechte entweder von jeher vorhanden gewesen sein muß oder niemals wirklich werden kann. Gerade aus diesem Gesichtspunkte möchte die von Mamiani abgewiesene Nothwendigkeit einer supranaturalen Offenbarung am ehesten einleuchten; die von Mamiani gerügte Fehlerhaftigkeit der Beweisführung für die Nothwendigkeit einer supranaturalen Offenbarung[2] wird wohl

---

[1] Vol. X, p. 131.

[2] Circa al sopranaturale — bemerkt Mamiani gegen Tagliaferri — che a voi preme assaissimo d'introdurre e di confessare quale elemento integrale dell'ordine umano e però della storia e come causa informatrice e pressochè

Digitized by Google

darin liegen, daß man das Supranaturale als eine zum Natürlichen hinzutretende Ergänzung behandelt, während es einem in die tiefsten Ursächlichkeiten der allgemeinen Weltentwickelung eindringenden Denken sich als tragender und haltender Grund des geschichtlichen Menschheitslebens so wie der makrokosmischen Lebensentwickelung erweist. Dieser supranaturale Positivismus des christlichen Religionsbewußtseins involvirt von selber eine Umkehrung der von Mamiani statuirten Ordnung der Functionen des Vernunftdenkens gegenüber dem überlieferten Lehrinhalte des christlichen Religionsbewußtseins; nicht die kritische, sondern die intuitiv gläubige Function ist die erste und primäre Vernunftfunction, nach und neben welcher die kritische Function nur insoweit eine geistige und sittliche Berechtigung haben kann, als die Überlieferung des auf supranaturaler Offenbarung beruhenden Lehrinhaltes des christlichen Religionsdenkens eine Trübung und Entstellung erlitten haben sollte, welche letztere jedoch unter Voraussetzung des Statthabens einer perpetuirlichen Continuität des göttlichen Heilswirkens niemals das Wesen der Sache selber berühren, sondern nur die menschliche Auffassung und wissenschaftliche Vermittelung der religiösen Wahrheit betreffen kann. Die geistige Auffassung und wissenschaftliche Vermittelung des christlichen Wahrheitsbewußtseins ist in den allgemeinen Proceß der civilisatorischen Entwickelung hineingezogen und weist, wie in der Gesammtgeschichte der civilisirten Menschheit, so auch im Geistesleben der einzelnen Völker Perioden des Aufschwunges und Verfalles vor. Gewiß aber culminirt das Geistesleben der Völker in jenen Epochen, in welchen die allgemeine Blüthe des geistigen Lebens mit dem Vollgefühle der aus der idealen Apprehension der religiösen Wahrheit geschöpften Befriedigung zusammenfällt. Mamiani gibt deutlich zu erkennen, daß nach seinem Gefühle das gegenwärtige italienische Bildungsleben eine derartige Epoche nicht constituire; und in der That ist dieselbe nur durch den wieder-

---

unica della religione, dicovi aperto che ogni argomento migliore vestro e del Gioberti intorno al proposito non perviene già a provare la necessità dell' azione e rivelazione sopranaturale ed estrinseca e nemmeno a provarne la probabilità e la convenienza ma unicamente la mera possibilità, ossia che non è paradosso affatto e contradittorio il supporre un intervento replicato e speciale della causa prima dopo l' atto creativo e l' efficacia prestabilita ed universale delle cause seconde. Vol. X, p. 150.

Digitized by Google

erneuerten geistigen Zusammenschluß des nationalen Bildungslebens mit der katholischen Idee herbeizuführen.

Mamiani verhehlt sich nicht die Gefahren, welche der in's nationale Leben eingedrungene Zwiespalt zwischen christlicher Gläubigkeit und einer mit dem christlichen Glaubensbewußtsein zerfallenen Philosophie in sich birgt. Er kommt hierauf zu sprechen in seiner Beurtheilung eines in Neapel erschienenen Buches, dessen Verfasser,[1] ein entschiedener Anhänger Gioberti's, für die kirchliche Orthodoxie in die Schranken tritt, und die Zukunft Italiens von der Erkenntniß des katholischen Berufes der Nation abhängig macht. Mamiani hat nichts dawider,[2] daß ein mit der neuzeitlichen Bildung befreundeter Katholicismus einen reinigenden und regenerirenden Einfluß auf das religiös-kirchliche Leben und die allgemeinen Bildungsverhältnisse Italiens zu gewinnen trachtet; und sollten diese Bemühungen durchgreifen, so will er die Erfolge derselben unbeschadet seiner Nichtanerkennung des kirchlichen Supranaturalismus als Gottes Werk gelten lassen. Da das Heil Italiens sicher von der Erhaltung eines religiös-sittlichen Sinnes in der italienischen Nation abhängig ist, so hält er es für angezeigt, daß die Vertreter einer religionsfreundlichen Philosophie sich zu den bildungsfreundlichen Vertheidigern der kirchlichen Orthodoxie auf den Fuß eines friedfertigen Verkehres und concilianten Entgegenkommens stellen, weil bei entgegengesetztem Verhalten beide Theile in ihrem Wirken auf den Geist der Nation sich gegenseitig hemmen, und so der Irreligiösität und dem verstandlosen Aberglauben das Feld frei geben würden. Den auf Syllabus und päpstliche Infallibilität gestützten Katholicismus hält Mamiani für ein intransigentes Element, mit welchem sich nicht pacisciren lasse. Sofern dem Katholicismus die Vertretung des Momentes der unwandelbaren Stetigkeit im Schwanken und Wandel der menschlichen Anschauungen in Bezug auf Religion, Sitte, Recht und Societät als perpetuirliche Aufgabe zugefallen ist, wird wohl auch ein bildungsfreundlicher, den wandelbaren Zeitanschauungen mit theilnahmsvollem Verständniß folgender Katholicismus sich stetig auf die Grundidee desselben zurückbeziehen müssen, die keine andere, als die stetige Repräsentation der unwandelbaren Beziehungen des zeitlich

[1] P. Luciani, de destinato religioso d'Italia. Neapel, 1876.
[2] Scuol. ital., Vol. XV, pp. 36 sg.

Digitized by Google

Veränderlichen zum unwandelbaren Ewigen ist. Der Katholicismus ist als geschichtliche Erscheinung wohl einer continuirlichen Vervollkommnung seiner selbst fähig und bedürftig, welche sich zufolge des ihm immanenten göttlichen Entwickelungsprincipes mit der Macht einer innerlichen Nöthigung vollzieht; er läßt aber keine Alteration seiner selbst zu, weil er hiedurch von der Idee seiner selbst abfallen und damit sich selbst und seine geschichtliche Mission aufgeben würde.

Digitized by Google

Namen- und Autoren-Register.

(Die den Namen beigefügten Ziffern bedeuten die Seitenzahl des Bandes.)

I.

Abälard 65, 107.
D'Acquisto 80, 229, 264.
Acri 232, 248 ff.
Alfieri (Cesare) 32, 34.
Alfieri (Vittorio) 54, 125.
Algarotti 53.
Anselm von Canterbury 65, 79, 235.
Archytas 118.
Arioſt 159.
Ariſtoteles 61, 65, 79, 239, 268, 269.
Arius 82.
Arnauld 55.
Arrivabene 13.
Auguſtinus (Kirchenlehrer) 52, 65, 79, 119, 235, 239.
D'Azeglio (Maſſimo) 26.

Baco v. Verulam 100, 252.
Balbo (Graf, Cef.) 22 ff., 26, 31.
Bannez 80.
Beccaria 53.
Bembo 126.
Benedict v. Nurſia 119.
Bentham 56.
Berchet (Giov.) 13.
Berkeley 49, 56.
Bernhard v. St. Clairvaux 107.
Bertini 225 ff., 230 f.
Bettinelli 53.
Blanqui 13.
Boccaccio 127.
Boethius 235.
Bonald 100, 104.
Bonaventura 235.
Bonghi (Rugg.) 30.
Boninſegni (Erzbiſchof) 22.
Bonnet 150.
Boſſuet 52, 53, 104.
Botta 11, 12.
Bresciano 83.
Bricherasio 9.
Bruno 52, 53, 62, 128, 190, 191, 232, 236, 238, 245, 251.
Buoncampagni 26.

Calvin 82.
Campanella 128, 236, 252.
Capponi (Gino) 30.
Cardano 53.
Carrel 12.
Carteſius 47 f., 49, 50, 51, 54, 62, 66, 81, 107, 253.
Caſati 31.
Caſtro (Roſario) 245.
Catara Lettieri 246.
Cavour (Camillo di) 26, 31, 41 f.

Digitized by Google

Centofanti 26, 229.
Ceſalpino 236.
Ceſarotti 53.
Champollion 12.
Charondas 118, 129.
Chiaralanza 229.
Chiavarotti (Erzbiſchof) 6.
Chiodo 37.
Cimaroſa 129.
Clemens Alex. 196.
Collegno 31.
Condillac 49, 78, 108.
Condorcet 8.
Confucius 118.
Conſtant 108.
Contarini 236.
Corbolo-Buſſi 30.
Couſin (V.) 12, 16, 105 ff.
Cucca 229.
Cuſa (Nic. v.) 251.

Dalmazzi 17.
Damiron 108.
Dante 127, 138, 159, 171, 190, 212, 214, 235, 238.
Deguerry 39, 42.
Dettori 7.

Empedokles 129.
Erigena (Scotus) 164, 166, 168.
Euler 189.

Fantini 17.
Farini 30, 32, 40.
Fenelon 55.
Ferdinand II (König) 36.
Fichte (J. G.) 49, 56, 61.
Ficinus 52.
Filangieri 53, 129.
Fiorentino 229, 232, 248 f.
Fornari (päpſtl. Nuntius) 21, 49, 56.
Fornari (Vito) 229, 232 ff.
Franſoni (Erzbiſchof) 9.
Franz v. Aſſiſi 119.

Galiani 53, 129.
Galilei 53, 66, 100, 127, 138.
Galluppi 43 f., 45, 51, 57, 66, 129, 252.
Garzillo 229.
Genoveſi 66, 129.
Gerdil 128.
Gioja 53.
Giovanni (Vincenzo di) 80, 230, 234 ff.
Giuſti (Giuſ.) 30.
Görres 137.
Gozzi (Gasp.) 126.
Guardi 245.
Guerazzi 36.
Guizot 105, 108.

Hartmann (E. v.) 243 f.
Hegel 49, 62, 104, 138, 171, 237, 242, 244, 247, 256, 265 f., 270, 271 f., 273.
Heraklit 179.
Hume 49, 56, 150.

Janelli 129.
Janſenius 81, 88, 201.
Jouffroy 108.
Julius II (Papſt) 54, 127.

Kant 49, 50, 55 f., 66, 76 f.. 145, 240, 241, 252, 268, 269.
Karl Albert (König) 9, 21, 22, 26, 27 f., 32, 34, 37, 38.
Karl Felix (König) 9.
Karl d. Gr. 131.

Lambruſchini (Raffaele) 26, 30.
Lamennais 12, 16, 81, 100, 103 ff.
Laotſe 118.
Launoy (Graf) 38.
Laveleye (E. de) 235.
Leibniz 52, 56, 66, 79, 84, 147, 150, 156, 173, 179, 192, 213, 246, 269.
Lemos 80.
Leo III (Papſt) 131.
Leopardi 9.
Leopold II (Großherzog) 36, 27.
Letronne 12.
Libri 13.
Locke 49, 53, 66, 245, 252, 258.
Luther 82.

Digitized by Google

Macchiavelli 54, 66, 127.
Maistre (Graf) 19, 100, 104, 214.
Malebranche 52, 55, 56, 79, 84, 103, 104, 253, 272.
Mamiani 12, 13, 15, 19, 29, 30, 46, 50 f., 57, 66.
Manin (Daniele) 39.
Manzoni 9, 43, 125, 137.
Masi 229.
Massari 4, 20.
Massoulié 80.
Mastrofini 200.
Maugeri 246.
Mazzini 10, 37, 40, 103.
Mazzoni 36.
Merlo 28, 32.
Miceli 80, 235, 236, 238, 243 ff.
Michelangelo 127, 159.
Milone 246.
Minghetti 26.
Molina 81, 201.
Montalembert 137.
Montanari 26.
Montanelli 26, 36.
Monti 125.
Muhamed 82.

Nestorius 82.
Nicole 55.
Numa 118, 119.

Occam 65.
Orioli 13, 30.

Pagano 129.
Paisiello 129.
Pallia (Paolo) 10, 22.
Palmieri 83.
Pantaleoni 30.
Parini 125.
Parmenides 237, 238.
Pascal 103.
Pasio (D. M.) 6.
Patrizzi 136.
Pelagius 82.
Pellico (Franc.) 20, 43.
Pellico (Silvio) 17.
Pepere 229.
Perrone di S. Martino 32.
Petraria 127, 181, 235.
Peyron 12.
Pico 236.
Piccolomini 236.
Pinelli 12, 21, 25, 31, 32.
Pius VI (Papst) 83.
Pius IX (Papst) 28, 29, 41.
Plato 16, 51, 65, 107, 145, 169, 176, 217, 228, 266, 269.
Pompa 229, 232, 248.
Pomponazzi 53.
Polo (Marco) 126.
Pozzo (Graf) 23.
Priestley 56.
Protogoras 170.
Puccinotti 229
Pythagoras 45, 52, 64, 65, 118 f., 157, 268.

Quadagnini 83.
Quetelet 13.

Ratazzi 31, 39.
Reid 56, 66, 241.
Renan 235.
Di Revel 32, 33, 34.
Reynaud 191.
Ricasoli (Bettino) 26, 30.
Rivarola 245.
Romagnosi 53.
Romano (Gius.) 229.
Roscellinus 65.
Rosmini 13, 14, 17, 31, 44, 45, 46 f., 51, 57, 69 f, 72, 73 f., 77 f., 79, 83 f., 91 f., 95, 101, 107, 155, 178, 191 f., 230, 236, 238, 239, 241, 242, 252.
Rossi (Pelegrino di) 13, 30.
Rousseau (J. J.) 103, 198, 199.

Sabellius 82.
Sakyamuni 218.
Salvagnoli 24, 26, 30.

Digitized by Google

Santarosa (Pietro di) 32.
Santarosa (Teod. di) 12, 43.
Sarpi 53, 126.
Schelling 49, 62, 104, 256.
Schopenhauer 244.
Scilla 245.
Shakespeare 159.
Sibour (Erzbischof) 39.
Socinus 82.
Sokrates 48, 49.
Spaventa 232, 246, 248, 250, 251.
Spedalieri 83, 245.
Spinoza 45, 47, 49, 62, 238, 245, 247, 249, 252, 253.
Stael (Frau v.) 108.
Straton v. Lampsakus 7, 45.
Strauß (F. D.) 138, 170, 194, 235.
Suarez 84.

Tamburini (Pietro) 8, 83.
Taparelli (Luigi) 20, 229.
Telesius 128, 252.
Thiers 32, 105.
Thomas Aquinas 65, 129, 141, 235, 238.
Tizian 126.
Toscano (Felice) 229.

Verga 44.
Verri 53.
Vico 51 f., 54, 56, 66, 75 f., 97, 129, 150, 229, 236, 237, 238, 252.
Victor Emmanuel (König) 38.
Vieusseux (G. P.) 30.

Wiseman 21.

Xenophanes 238, 245.

Zaleukus 118, 129.
Zamolxis 118.
Zerbo 245.
Zoroaster 118.

II.

Anselm v. Canterbury 364, 366 f.
Ardigò 382.
Aristoteles 283, 289, 292, 295, 297, 307, 379, 381, 396, 411.
Averroes 292.

Bain 385.
Barzellotti 382.
Bentham 384.
Bertinaria 382, 406 ff.
Bertini 382, 412.
Bobba 382, 387.
Bonatelli 382, 387.
Bonaventura 381.

Cantoni 382, 412.
Capponi 278.
Carmignani 278.
Cartesius 370 ff, 389, 394, 407, 408.
Castagnola 382.
Cavour (Camillo di) 279.
Cecisi 382.
Celli 382.
Chiapelli 382.
Ciavarini 382.
Comte 383, 384.
Condillac 391.
Confaloniere 278.

Darwin 347, 352 f.
D'Ercole 382.

Ferri 382, 383, 487 ff, 401 ff.
Fichte (J. G.) 407, 408.
Fontana 382, 385.

Galetti 279.
Galluppi 282, 405.

Digitized by Google

Gioberti 279, 280, 283, 287, 288, 290, 293, 345, 406, 411, 419, 420.
Grotius 317.

Hamilton 383.
Hegel 295, 338, 360 ff, 364, 390, 391, 407.
Herbart 401 f.
Hume 404.

Jandelli 382.
Joachim (v. Flora) 323.

Kant 292, 295, 334 ff., 341, 349, 375 ff., 402, 408, 411.
Karl Albert (König) 278.
Krauſe 407, 411.

Labanca 382.
Lavorino 382.
Leibniz 297, 300, 303, 359, 366.
Leopardi 278.
Lewes 383.
Littré 383.
Locke 403.
Luciani 420.

Machiavelli 316.
Malebranche 375.
Manzoni (Al. d.) 280.
Manzoni (R.) 382.
Marchia 382.
Martinazzoli 382.
Mill (Stuart) 353, 383, 384.

Niccolini 278.
Nicolaus Cuſanus 359.

Origenes 311.

Pagano (Mario) 285.
Paniza 387.
Paoli (A.) 382.
Pellico (Silvio) 280.
Pepe 278.
Pius IX (Papſt) 278, 279.
Plato 282, 283, 285, 289, 292, 295, 297, 307, 396.
Poerio 278.

Ragnisco 382.
Ramorino 382.
Reid 282, 284, 288.
Romagnoſi 278.
Ronconi 382.
Rosmini 280, 282, 283, 288, 290, 293, 401, 405.
Roſſi 279.

Schelling 407.
Simon (Collyns) 382.
Sokrates 284.
Spencer (Herbert) 346, 383, 384, 385, 387, 391.
Strümpell 401 f., 404.

Tagliaferri 412, 418.
Thomas Aq. 381.
Tocco 382.
Turbiglio 291, 382.

Valdarnini 382.
Vico 315.
Victor Emmanuel (König) 279.
Vieuſſeux 278.

Zuccante 382.

Digitized by Google

Druckberichtigungen.

Seite 8, vorletzte Zeile, ist nach constituirte ein Komma zu setzen.
Seite 41, Zeile 14, ist nach Pius IX ein Komma statt des Punktes zu setzen.
Seite 297, Zeile 19: immanenter statt immanenten.

Nachträgliche Berichtigungen zum ersten Bande:

Seite 7, Zeile 8 von unten, ist sich zu streichen.
Seite 68, Zeile 20 von oben: Rosmini statt Romagnosi.
Seite 228, vorletzte Zeile: beantragen statt prüfen.

Einige leicht erkennbare Incorrectheiten im Abdrucke der italienischen Citate wolle der gütige Leser entschuldigen. Wir geben hier einige Verbesserungen an: S. 65, not. 3: Del statt De; S. 176, not. 1, Zeile 6: generico e di Dio statt generica e i Dio; S. 177, not 1: zweimal orecchi statt orechi; S. 210, not. 1: italiane statt italiana; S. 211, not. 4: italiani statt italiane; S. 384, not. 2: classificazione statt classificacione; S. 409, not. 2: appunto è statt appunto e u. s. w.

In der mit diesem Werke zusammenhängenden Abhandlung über die idealistischen Theorien des Schönen in der italienischen Philosophie des 19. Jahrhunderts (Wien, 1884) ist Seite 10, Zeile 19, Rosmini statt Manzoni zu lesen.

K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

italieniſche Philoſophie

des

neunzehnten Jahrhunderts.

Von

Dr. Karl Werner.

Dritter Band:

Die kritiſche Verſetzung und ſpeculative Umbildung des Ontologismus.

Wien.
Verlag von Georg Paul Faeſy
1885.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

italienische Philosophie

des

neunzehnten Jahrhunderts.

Von

Dr. Karl Werner.

Dritter Band:

Die kritische Versetzung und speculative Umbildung des Ontologismus.

Wien.
Verlag von Georg Paul Faesy.
1885.

Digitized by Google

Die

kritische Zersetzung und speculative Umbildung

des

Ontologismus.

Von

Dr. Karl Werner.

Wien.
Verlag von Georg Paul Faesy.
1885.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Mit dem hiermit veröffentlichten dritten Bande ist die Geschichte der italienischen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts bis zur unmittelbaren Gegenwart herabgeführt, deren Darstellung und Charakteristik den Inhalt des vierten Bandes bilden soll. In einem noch weiter folgenden fünften Bande beabsichtige ich auf die Bearbeitung der philosophischen Specialdisciplinen insoweit einzugehen, als in denselben der italienische Culturgedanke sich specifisch ausprägt. Mir bietet sich hiedurch zugleich Gelegenheit, die in den vorausgegangenen Bänden enthaltenen Darstellungen der einzelnen Denksysteme mehrfach zu vervollständigen, und überdieß mit einzelnen philosophischen Schriftstellern bekannt zu machen, zu deren Würdigung sich vorausgehend kein geeigneter Anlaß bot.

Die dem sechsten Bande als Schlußbande vorbehaltene Darstellung der specifisch kirchlichen Philosophie Italiens gedenke ich durch Wiederaufnahme meiner Studien über die spätere Scholastik vorzubereiten; die hiedurch verursachte Verzögerung des Abschlusses des Werkes dürfte mir vielleicht ein durchgebildeteres pragmatisches Verfahren in der Behandlung der Materien des Schlußbandes ermöglichen. Zudem dürften die demselben vorausgehenden

Digitized by Google

Bände, sofern sie eine möglichst vollständige Schilderung und Auseinandersetzung der vom nationalen Gedanken beeinflußten Denkbewegung der italienischen Philosophie dieses Jahrhunderts darzubieten bestimmt sind, schon für sich, wenigstens relativ, als ein geschlossenes Ganzes zu gelten berechtigt sein.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniß.

Erste Abtheilung:

Die kritische Zersetzung des Ontologismus.

A.

Giuseppe Ferrari.

Lebensgang und schriftstellerische Thätigkeit Ferrari's. Sein Verhältniß zur nationalen Bewegung nach der geistigen und politischen Seite derselben; seine Urtheile über Rosmini, Gioberti, Mamiani, P. Rossi und Mazzini; seine Abneigung gegen die Cavour'sche Politik, Mißbilligung der politischen Unification Italiens (SS. 1—12).

Innerer Zusammenhang zwischen Ferrari's politischem Verhalten und philosophischer Denkrichtung, Verwerfung des speculativen Ontologismus als geistigen Rückhaltes der verfehlten Richtung der italienischen Unabhängigkeitsbestrebungen; Unterordnung des italienischen Nationalismus unter den politisch-socialen Kosmopolitismus, der republikanische Föderalismus die normale Form der italienischen Einheit und der kosmopolitischen Völkergemeinschaft (SS. 12—14). Ferrari's antimetaphysischer Realismus; seine Anknüpfung an Romagnosi und Vico, seine Auffassung und Beurtheilung Beider; die italienischen Bildungszustände des 18. Jahrhunderts als Beweis des Überganges des Culturprimates von den Italienern an die Franzosen, die Gegensätze im französischen Geistesleben des 19. Jahrhunderts als Exponenten der Zustände des modernen europäischen Culturlebens (SS. 14—20). Einrückung der Geschichtsphilosophie als Entwickelungsgeschichte der dem Menschheitsleben immanenten Denkvernunft in die Stelle der Metaphysik als verabsolutirter menschlicher Einzelvernunft, Bedeutung Vico's für die Geschichtsphilosophie; verschobenes Verhältniß Romagnosi's zu Vico's Geschichtsphilosophie in Folge seiner Abhängigkeit von der philosophischen Denkrichtung des 18. Jahrhunderts. Der innere Dynamismus und äußere Mechanismus der geschicht-

Digitized by Google

lichen Evolution; Vico's Hinweisung auf die dynamischen Principien der menschheitlichen Entwickelung, Romagnosi's historischer Casualismus als Hinderniß des geistigen Eindringens in die exacten Verhältnisse der mechanischen Rythmik der geschichtlichen Entwickelung (SS. 14—24).

Idee des historischen Dynamismus, anthropologische Basirung desselben; innere Nothwendigkeit des Hervorganges einer Reihe socialer Systeme aus der Bildung eines ersten socialen Systemes, die Geschichte als die nach den Gesetzen des menschlichen Evolutionsstrebens sich verwirklichende Aufeinanderfolge der Lebenssysteme der Menschheit. Hauptgliederung der Menschheitsgeschichte, revolutionäre Inauguration der Neuzeit, die Philosophie der Revolution als das aus den treibenden Culturideen der Neuzeit herausgesetzte philosophische Verständniß der geschichtlichen Menschheitsentwickelung (SS. 25—29). Abolition des religiösen und methaphysischen Ontologismus durch die neuzeitliche Culturidee, kritische Beleuchtung der den Ontologismus stützenden philosophischen Erkenntnißlehre vom Standpunkte der Philosophie der Revolution. Die Unwahrheit der Logik des vermeintlich auf sich selber gestellten Denkens; die in der Application dieser Art Logik auf die äußere und innere menschliche Erfahrungswelt, auf den göttlichen Causalgrund des Weltdaseins und auf das moralische Problem zu Tage tretender Denkwidersprüche; Nothwendigkeit der Reduction der Logik auf ihre richtige Bedeutung, Beschränkung ihrer Normen auf das Gebiet des Erscheinenden (SS. 30—37).

Das Object der Philosophie die im Erscheinenden sich darstellende Offenbarung der in ihrem inneren Wesen uns verhüllten Natur. Die dreifache Offenbarung der Natur in der für uns vorhandenen äußeren und inneren Erfahrungswirklichkeit (SS. 37—52), in der durch die Beziehung der Dinge auf unsere Seinszustände bedingten menschlichen Lebensbethätigung (SS. 52—56), in der moralischen Inspiration der menschlichen Lebensthätigkeit (SS. 56—64). Sittlichkeit und Recht; Privatrecht und Gesellschaftsrecht, nothwendige Einschränkungen des privatrechtlichen Besitzes im allgemeinen Gesellschaftsinteresse, Abrogation der mit dem Gesammtwohl nicht vereinbaren Bevorrechtungen einzelner Stände und Gesellschaftsclassen, Selbstregierung des Volkes als Verwirklichung der Idee der allgemeinen Gleichheit und Brüderlichkeit. Rousseau und Voltaire als die Propheten einer neuen Zeit; die erste französische Revolution als der erste Schritt zur Verwirklichung derselben. Kritik des französischen Bürgerkönigthums und der auf sie folgenden zweiten französischen Revolution; Frankreichs Zukunftsberuf (SS. 64—71)

Kosmopolitische Motive Ferrari's in seiner Betonung der Führerschaft Frankreichs; verfehltes Sträuben der italienischen Nationalen des 19. Jahrhunderts gegen dieselbe, Armseligkeit des Misogallo Alfieri's. Relative Berechtigung der Opposition Vico's gegen die zeitgenössische französische Philosophie; die durch seine Zeitstellung seinem genialen Streben gezogene Grenze, abschließende Zusammenfassung der literarischen Tradition der Renaissance-Epoche in Vico's Leistungen. Vico's italienische Vorgänger auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie: Machiavelli und seine Schüler, Campanella; Vico's Verhältniß zu denselben (SS. 71—78). Fortsetzung der Bemühungen um Eruirung der Gleichförmigkeiten in den Lebensentwickelungen der Nationen nach Vico; Nothwendigkeit der Einordnung der Theorie

Digitized by Google

der Nationen in eine universalgeschichtliche Conception; Ferrari's Kritik der hierauf gerichteten Anläufe vom Standpunkte eines philosophischen Experimentalismus (Turgot, Condorcet, Herder), des Theologismus (Bonald, Buchez u. s. w., Rosmini's geschichtsphilosophisches System), der modernen christlichen Millenarier (de Maistre, Fr. Schlegel). Kant's philosophisches Zukunftsideal; Leroux als Geschichtsphilosoph der St. Simonistensecte (SS. 78—88). Die geschichtsphilosophischen Constructionen der nachkant'schen deutschen Speculation; Hegel's Philosophie der Geschichte (SS. 88—93). Cousin's Construction der Geschichtsphilosophie, Discrepanz derselben von den in Cousin's Geschichte der Philosophie ausgesprochenen Anschauungen; Cousin's Eklekticismus als Ursache seines unsicheren Schwankens (SS. 93—97). Ungenüge aller bisherigen universalistischen Geschichtsconceptionen, Nothwendigkeit der Verschmelzung derselben mit der Theorie der Nationen; die aus dieser Verschmelzung resultirende Erkenntniß der Factoren, Motoren und Gesetze der geschichtlichen Entwickelung (SS. 97—105).

Die in dem Unterschiede zwischen idealer und positiver Geschichte begründete Begrenzung unserer geschichtsphilosophischen Erkenntniß; Angewiesensein des Geschichtsphilosophen auf die aus dem exacten Mechanismus der äußeren factischen Geschichte resultirenden Indicien der idealen Construction der Menschheitsgeschichte. Die Geschichtsarithmetik als philosophische Zeitenkunde; die in derselben latirende Zukunftsdivination (SS. 105—114).

Ferrari über die Italiener als Schöpfer und Begründer der staatswissenschaftlichen Literatur; geschichtliche Ueberschau derselben vom 13. bis zum 18. Jahrhundert herab, Abschätzung ihres Werthes und ihrer Bedeutung im Verhältniß zu den politischen Ideen des modernen Liberalismus. Geistige Flachheit der letzteren; Grundideen der echten Historiosophie (SS. 114—121). Schlußurtheil über Geist und Charakter der philosophischen Forschung Ferrari's (SS. 122 f.)

B.

Ausonio Franchi.

Franchi's Lebenslauf und schriftstellerische Thätigkeit (SS. 124—129). Seine Lossagung vom Kirchenglauben, Polemik gegen die denselben stützende Philosophie; Kritik der Filosofia della vita Bertini's, Bekämpfung der dogmatischen Lehren des kirchlichen Positivismus (SS. 130—140). Kritisches Urtheil über Werth und Bedeutung des neuzeitlichen italienischen Ontologismus und über die Leistungen der vornehmsten Vertreter desselben (SS. 141—146). Der Psychologismus als specifischer Grundzug der modernen Philosophie; Mängel der bisherigen Bearbeitungen der Psychologie, Vernachlässigung oder verfehlte Gestaltung der Lehre vom Gefühle. Franchi's psychologische Theorie, Gliederung des Organismus der Seelenthätigkeiten, wechselseitige Verschlungenheit der Sensations- und Vernunftthätigkeit; Unterscheidung zwischen wahrem und falschem, berechtigtem und unberechtigtem Subjectivismus, Kritik der Erkenntnißtheorie Franchi's (SS. 146—157). Denkverwandt-

Digitized by Google

schaftliche Beziehungen Franchi's, seine Zurückverweisung auf A. Testa; wesentlicher Unterschied zwischen dem Denkhabitus Beider (SS. 157—161).

Franchi's Classification der zeitgenössischen Ansichten über das Verhältniß zwischen Philosophie und Religion; das im Gefühle zu ergreifende Absolute als gemeinsames Object beider, Auseinandergehen beider in der specifischen Auffassungsweise desselben. Historische Präcedenz der Religion vor der Philosophie, Entwickelungsstufen der Religion, Unvergänglichkeit derselben, Unmöglichkeit einer absolut wahren Religion. Unsicherheit des Religionsbegriffes Mamiani's, Kritik des offenbarungsgläubigen religiösen Objectivismus Rosmini's, Vertheidigung der Ableitung der Religion aus dem Gefühle gegen Rosmini, Polemik gegen den excessiven Gefühlsidealismus Nallino's (SS. 161—175). Franchi's humanistischer Perfectibilismus, Vertheidigung desselben gegen den katholischen Positivismus C. Balbo's, Tommaseo's, Montalembert's, Ablehnung des religiösen Positivismus in allen Gestaltungen desselben. Die Religion des humanistischen Fortschrittes, Unaufhaltsamkeit der modernen fortschrittlichen Tendenzen, richtige Formulirung derselben gegen G. Mazzini (SS. 175—184).

Franchi's Studien in der Geschichte der neueren Philosophie. Beleuchtung des specifischen Charakters der neueren Philosophie, Vorführung ihrer Entwickelung bis auf Kant herab, kritische Beleuchtung der Kant'schen Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen (SS. 184—196). Franchi's kritische Ueberschau der in Italien verlautbarten Urtheile über Kant's Lehre vom Urtheile; Zusammenhang letzterer mit Kant's Erkenntnißlehre im Allgemeinen (SS. 197 bis 209). Die definitive Lösung des kriticistischen Problems nach Franchi's Dafürhalten; wirkliche Lösung desselben vom speculativen Denkstandpunkte (SS. 209—212).

C.

Der Kriticismus als Durchgang zum Christianismus.

B. Mazzarella's Verhältniß zu Kant und zur nachkant'schen deutschen Speculation; Würdigung des kühnen Skepticismus Ferrari's als Antithese des Vernunftabsolutismus der Hegel'schen Philosophie. Unzureichende Versuche zur Ueberwindung des Skepticismus, die zureichende Ueberwindung desselben einzig im Teleologismus des Lebens gegeben (SS. 213—218). Philosophische Exposition dieses Teleologismus; die Idee des selbstbewußten menschlichen Ich als Stützpunkt desselben. Ableitung der Thätigkeiten des menschlichen Seelenwesens aus der Beziehung des seelischen Ich auf sein absolutes Strebeziel (SS. 218—221). Erhärtung der Möglichkeit einer Scienza prima auf Grund des auf die Wahrheit und Zuversicht des religiös-sittlichen Denkens gestützten teleologischen Objectivismus; Ableitung der denknothwendigen Ideen und Kategorien desselben, Gliederung des Systems des menschlichen Gesammtwissens. Die Logik des teleologischen Objectivismus im Unterschiede von jener des Hegel'schen Paulogismus; Erhärtung ihrer Wahrheit

Digitized by Google

gegen Ferrari's Einsprüche (SS. 221—225). Innerer Zusammenhang der Psychologie mit Moral und Religion; Zusammenklang des teleologischen Objectivismus mit der christlichen Lebenswahrheit. Verhältniß des teleologischen Objectivismus Mazzarella's zu den Aufgaben und Functionen einer christlich-philosophischen Speculation (SS. 226—229).

Zweite Abtheilung:

Die pantheistische Transformation des Ontologismus im italienischen Hegelianismus.

Erste Anfänge des italienischen Hegelianismus in Neapel; Vertretung desselben daselbst als Universitätsdoctrin seit 1860. Doppelströmung innerhalb des italienischen Hegelianismus, repräsentirt durch A. Vera und B. Spaventa; Anhänger und Schüler Beider (SS. 233—240).

A. Vera als Vertreter des stricten Hegelianismus. Commentatorische Arbeiten Vera's; selbstständige Entwickelung der Hegel'schen Doctrin unter Anknüpfung an Hegel's Phänomenologie. Kritik des christlichen Creatianismus, des Evolutionismus und Positivismus. Verstehen der Weltdinge aus der ihnen immanenten absoluten Vernunft; kritische Beleuchtung der vorhegel'schen deutschen Philosophie von Lessing und Kant angefangen bis auf Fichte und Schelling herab, Zurückweisung der von Hartmann gegen Hegel's Doctrin erhobenen Beanstandungen (SS. 240—254). R. Mariano's Kritik der neuzeitlichen italienischen Philosophie vom Standpunkte des durch Vera vertretenen Hegelianismus (SS. 254—265).

Spaventa's Definition des correcten Standpunktes der Hegel'schen Doctrin gegenüber der Auffassung desselben von Seite Vera's; Polemik gegen die Objectivisten und Semisubjectivisten im Namen des absoluten Subjectivismus. Relatives Recht des Erfahrungsbewußtseins, Aufgehobensein desselben in der Idee des Absoluten; Erhärtung und Aufzeigung des ethischen Gehaltes der Hegel'schen Doctrin (SS. 265—287).

Differenz zwischen Spaventa und Vera in der Auffassung und Behandlung der Hegel'schen Lehre vom objectiven und absoluten Geiste. Interesse Vera's an der kirchlichen Frage, Polemik gegen die Cavour'sche Kirchenpolitik. Vergleichung des italienischen Katholicismus mit jenem der anderen katholischen Nationen, Bevorzugung des Protestantismus vor dem Katholicismus, Mission des deutschen Protestantismus. Mißbilligung des Culturkampfes in Deutschland; polemische Selbstauseinandersetzung hierüber mit Treitschke (SS. 287—296). Mariano's Uebereinstimmung mit Vera in der Beurtheilung der preußischen Kirchenpolitik, Klage über den Rückgang des Idealismus im deutschen Bildungsleben, Ursache dieses Rückganges. Mariano's Verhältniß zum christlichen Positivismus, seine Aeußerungen

Digitized by Google

über die religiösen Zustände Italiens, Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen betreffs derselben (SS. 296—304).

D'Ercole's Kritik des christlichen Theismus; Mängel derselben, begründet in der Nichterfassung des speculativen Gehaltes des christlichen Gottesbegriffes sowie in der Verwechslung einer temporären philosophischen Vertretung desselben mit dem von einer bestimmten wissenschaftlichen Vertretungsweise unabhängigen Geistgehalte desselben. Unrichtigkeit der Bemerkungen d'Ercole's über die sogenannte theistische Logik; Unterschied zwischen den Functionen der formalen Logik und jenen der philosophischen Dialektik, Wichtigkeit letzterer als wesentlichen Behikels einer speculativen. Erweisung der philosophischen Wahrheit des christlichen Gedankens (SS. 304—414).

Reaction gegen den Hegelianismus in Süd- und Norditalien: Pietro Luciano, Giuf. Allievo, Ant. Galaffo; Beleuchtungen des theoretischen Denkinhaltes und der praktischen Consequenzen der Hegel'schen Lehre (SS. 314—329). A. C. de Meis über das Verhältniß der Hegel'schen Doctrin als Erzeugniß des deutschen Geistes zu dem in der katholischen Anschauung ausgeprägten Objectivismus des italienischen Geistes, sowie zu der die unmittelbare Gegenwart beherrschenden positivistischen Strömung. Unterscheidung zwischen sensistischem und rationalem Positivismus; die Hegel'sche Doctrin als der von der empiristischen Naturkunde postulirte Positivismus der reinen Vernunftanschauung (SS. 329—333).

Dritte Abtheilung:

Rückvermittelung des neuzeitlichen Ontologismus in die speculative Mystik und Scholastik des Mittelalters.

A. Conti's Lebensgang und Schriften. Sein Verhältniß zum neuzeitlichen italienischen Ontologismus; Dringen auf Elimination der mystischen, rational nicht erweisbaren Elemente aus demselben, Eintreten für die Philosophie der compositiven Methode oder Filosofia comprensiva, Unterschied derselben vom bloßen Eklekticismus. Conti's Verhältniß zur thomistischen Doctrin und den heutigen Vertretern derselben; Würdigung der durch das Aufkommen der experimentalen Naturforschung geförderten Fortschritte des philosophischen Denkens (Galilei, Baco), der Carteſianismus und seine geschichtliche Bedeutung, Confrontation der Leibniz'schen Philosophie mit dem Lehrsystem des hl. Thomas Aquinas, der aus dem Zusammenhalte beider hervortretende Denkhabitus Conti's (SS. 337—352).

Antiskeptische Tendenz als Grundcharakter der Speculation Conti's; Verhältniß des natürlichen Bewußtseins zum wissenschaftlichen rationalen Erkennen, natürliche Wahrheitskriterien der menschlichen Erkenntniß, autoritative Bedeutung der philosophisch wissenschaftlichen Lehrtradition als Philosofia perennis des mensch-

Digitized by Google

lichen Geschlechtes. Die den geschichtlichen Verlauf der philosophischen Denkentwickelung beherrschenden Gesetze; Gemeinsames und Unterschiedliches in den Entwickelungstendenzen der vorchristlichen und der christlichen Philosophie (SS. 352–359).

Aufriß und Gliederung des philosophischen Gesammtsystems Conti's. Der Theismus als der den natürlichen Kriterien des Wahren conforme Denkstandpunkt; die mit demselben gegebenen Denkaufschlüsse, Eingrenzungen und Harmonien des philosophischen Denkens. Das Supraintelligible und Supranaturale als nothwendige Elemente der theistischen Weltansicht; Nachwirkung Gioberti'scher Einflüsse in diesem Punkte bei Conti. Der christliche Positivismus als die echte und richtige Gestaltung des philosophischen Positivismus; das mit der Idee desselben gegebene Verhältniß der Philosophie zum Gesammtsystem des menschlichen Wissens (SS. 359—368).

Wesen und Aufgabe der dialektischen Denkbewegung; die logische Kunst als Erspürung der in der natürlichen Ordnung der Dinge sich ausdrückenden intelligiblen Ordnung derselben. Die der natürlichen Ordnung der Dinge entsprechende Correlation der Ideen der Dinge; die dem menschlichen Intellecte eignende Disposition zur Perception der verschiedenen Arten von Ideen, die logischen Functionen des Urtheilens, Schließens und Ratiocinirens als reflexive Exposition der in der objectiven Ordnung der Dinge ausgedrückten dialektisch vermittelten Einheit. Das Gedächtniß als lebendiger Naturgrund der geistigen Seelenthätigkeit des Menschen; Beherrschtsein der Ideenassociation durch das allgemeine Gesetz der idealen Ordnung, das Ordnungsgesetz der natürlichen Gedächtnißvorgänge als Erkenntnißprincip der Gesetze der dialektischen Kunst. Die Urtheilsthätigkeit als Grundansatz der dialektischen Functionen; kategorische Unterschiedenheiten der Urtheile, objective und subjective Kategorien der Urtheilsfunctionen, Zusammenhang der Lehre von den objectiven Kategorien mit der Theorie der universalen Ideen. Die Idee der Wahrheit als die alle universalen Ideen und deren Ordnung umgreifende Idee. Diversification der in der Idee des Wahren beschlossenen Arten und Formen der Urtheile. Die Ratiocination als vollkommene Entfaltung der im Urtheile sich aufschließenden Wahrheitserkenntniß. Diversitäten des scientifischen Darlegungsmodus des Inhaltes der verschiedenen Wissensfächer; die Methode der philosophischen Denkentwickelung in ihrem Unterschiede und ihren verwandtschaftlichen Beziehungen zu den specifischen Methoden der übrigen Wissenschaften (SS. 368—376).

Unterscheidung zwischen reiner und angewandter Philosophie (Filosofia civile); Beschränkung Conti's auf die Bearbeitung des Erkenntnißgebietes der reinen Philosophie; Eintheilung derselben in theoretische und praktische Philosophie, letztere als die künstlerische Verlebendigung des Inhaltes der ersteren. Reflex des dreigliederigen Rhythmus der reinen Philosophie im theoretischen Theile derselben. Culminirung der theoretischen Philosophie in der Filosofia superiore; die derselben obliegende Erweisung der Realität der vorausgehend auf dem Wege psychologischer Analyse eruirten Idee der Entität, der Ordnung und der in der Erkenntniß der Ordnung sich enthüllenden Ideen des Wahren, Schönen und Guten. Die aus der Enthüllung dieser Ideen hervortretende Harmonie des Universums in dessen erster Setzung, weiterer Entwicklung und letzter Vollendung (SS. 377 f.). Die philosophische Vergewisserung der objectiven Realität des Seienden, d. i. des menschlichen Selbst, der äußeren Wirklichkeit, des überweltlichen göttlichen Seins (SS. 379 bis

Digitized by Google

386). Die philosophische Entwickelung der Idee der Ordnung. Die in derselben enthaltenen drei Momente: Relation, Begründung der Relation durch einen bestimmten Actus, Correlation als Vollendung der mit einer bestimmten Relation gegebenen Einigung mehrerer Termini. Application dieser Ordnungsverhältnisse auf die äußere und innere Erfahrungswelt; Abschluß der hierauf bezüglichen Ausführungen in der Erweisung der Existenz eines höchsten Ordners (SS. 386 bis 389 vgl. S. 397). Die kosmischen Kräfte als Träger der die kosmische Ordnung constituirenden Relationen; aufwärts steigende Stufenreihe derselben, Wechselbeziehungen der materiellen und immateriellen Kräfte des Universums. Correlationen von Geist und Körper im Menschenwesen, monadologische Basirung der Anthropologie (SS. 389 bis 398). Die göttliche Präordination der Dinge, Erklärung der ursprünglich gesetzten Varietäten der Dinge aus den göttlichen Urbildern derselben, Unzulässigkeit des Transformismus als naturalistischen Erklärungsprincipes der Entstehung der Artenunterschiede und der aufwärts steigenden Weltentwickelung. Der Mensch ein unmittelbares Geschöpf Gottes, Abstammung des menschlichen Geschlechtes von einem ersten Menschenpaare; natürlicher, aber durch göttliche Causalität determinirter Ursprung der menschlichen Sprache und intellectiven Erkenntnißthätigkeit, der specifische Entstehungsmodus der menschlichen Religionserkenntniß (SS. 398 bis 402). Bedingtheit der Weltentwickelung durch Gottes providentielles Walten; Stadien der Weltentwickelung, die Präcedenz des Niederen als Vorstufe des Höheren als allgemeines Gesetz der Weltentwickelung, Anwendung dieses Gesetzes auf den menschlichen Generationsproceß und das seelische Entwickelungsleben des Menschen. Die im intellectiven Charakter des Menschen begründete unbegrenzte Perfectibilität desselben, Determination des actuellen menschlichen Perfectionsstandes durch die das menschliche freie Thun und Wollen eingrenzende göttliche Präordination. Die Principien einer richtigen Construction der Philosophie der Menschheit; Gewinnung derselben durch synthetische Einigung der Principien der theologischen, philosophischen und historischen Schule. Die dem socialen Menschheitsdasein immanenten geistigen und sittlichen Bildungsmächte; Religion, Christenthum und Kirche in ihrer Bedeutung für die menschliche Civilisation und allgemeine Weltcultur (SS. 402—408). Von den Zwecken des Universums, die kosmische Ordnung als moralische Ordnung; Erhabenheit und Schwierigkeit des Problems der Seelenunsterblichkeit, theologische Auffassung und philosopische Behandlung desselben (SS. 408—416).

Conti's praktische Philosophie in deren Beziehung auf die in der theoretischen Philosophie als reale Mächte aufgewiesenen Ideen des Wahren, Schönen und Guten; Logik, Ästhetik und Moral als die diesen drei Ideen entsprechenden Abtheilungen der praktischen Philosophie. Specifischer Charakter der praktischen Philosophie als Kunstlehre; der allgemeine praktische Weltberuf des Menschen als homo sapiens, als Nachbildners der göttlichen Denk- und Schaffensthätigkeit. Denkverwandtschaftliche Beziehungen zwischen Conti und Vico; Bedingtheit der Gestaltung und Ausführung des philosophischen Denkconceptes Conti's durch den empiristisch-objectivistischen Ontologismus desselben (SS. 416—420).

Digitized by Google

Erste Abtheilung:

Die kritische Zersetzung des Ontologismus.

Digitized by Google

Digitized by Google

A.

Giuseppe Ferrari.

I.

Giuseppe Ferrari wurde am 7. März 1811 in Mailand als Sohn eines Arztes geboren.[1] Er besuchte das Gymnasium und Lyceum seiner Vaterstadt und erwarb sich sodann an der Universität zu Pavia den Grad eines Doctors der Rechte (1832). Sein ursprüngliches Vorhaben, sich der Advocatenpraxis zu widmen, gab er aus Vorliebe für wissenschaftliche Studien auf, und trat drei Jahre nach Absolvirung seiner juridischen Studien mit einer ersten literarischen Arbeit über Romagnosi hervor;[2] derselben folgte binnen Kurzem eine eingehende Studie über Vico nach,[3] welche aus seiner Beschäftigung mit der Veranstaltung einer Gesammtausgabe der Werke dieses Denkers erwachsen war.

Aus der Wahl dieser literarischen Arbeitsstoffe läßt sich bereits seine früh entwickelte geistige Grundrichtung erkennen, welche es erklärlich macht, daß er sich in den damaligen Verhältnissen seiner italienischen Heimat nicht behaglich fühlte. Er verließ 1837 Italien, um sich nach Paris zu begeben, wo sich in jener Zeit viele Italiener als Exulanten aufhielten. Er ließ als erste Frucht seiner daselbst fortgesetzten Studien eine weitere Schrift über Vico erscheinen,[4] und bewarb sich sodann

---

[1] Vgl. Mazzoleni: G. Ferrari, i suoi tempi e le sue opere. Mailand, 1877.

[2] Mente di G. D. Romagnosi. Mailand, 1835.

[3] La mente di G. B. Vico. In den ersten Band der von Ferrari veranstalteten Gesammtausgabe der Schriften Vico's (Mailand, 1835 ff.) aufgenommen.

[4] Vico et l'Italie. Paris, 1839.

Digitized by Google

um ein öffentliches Lehramt, als dessen Candidat er in einer von der französischen Regierung ausgeschriebenen Concurrenzbewerbung in zwei Schriften[1] mit Erfolg debutirte. Er wurde in Folge dessen im October 1840 zum Professor in Rochefort ernannt, stieß aber auf energischen Einspruch gegen seine philosophischen Anschauungen von Seite der katholischen Presse, so daß er auf die Ausübung des ihm übertragenen Lehramtes verzichten mußte. Ein Jahr später von Cousin nach Straßburg berufen, um daselbst Philosophie zu lehren, erfuhr er gleichen Widerstand und wurde, nachdem er achtzehn Vorlesungen gehalten hatte, im Februar 1842 durch Cousin's Nachfolger, Villemain, von seinem Amte suspendirt. Da man ihn anklagte, in seinen Vorträgen unter Berufung auf Plato communistische Lehren vorgetragen zu haben, so veröffentlichte er vier jener Vorlesungen, auf welche sich seine Ankläger beriefen.[2] Im nächstfolgenden Jahre erschien sein Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire,[3] in welchem er in der Form einer kritisch gehaltenen geschichtsphilosophischen Betrachtung sein Denksystem zum erstenmale eingehend darlegte. Die französische Regierung bewilligte ihm als Entschädigung für die ihm entgangene Lehrkanzel einen nicht unbeträchtlichen Jahresgehalt zur Unterstützung seiner weiteren philosophischen Arbeiten. Im März des Revolutionsjahres 1848 wurde er von dem Minister Carnot in seine Straßburger Lehrkanzel wieder eingesetzt und im December 1848 auf eine andere in Bourges übersetzt; sein Aufenthalt in Bourges dauerte jedoch nur ein halbes Jahr, indem seine Auslassungen über die von der französischen Regierung beschlossene Expedition gegen die römische Republik seiner Lehrthätigkeit ein Ziel setzten. Nach dem Staatsstreiche vom 2. December lehnte Ferrari jede weitere öffentliche Anstellung ab; seinen Gesinnungen über dieses Ereigniß gab er in seiner Schrift: L'Italia dopo il colpo di Stato,[4] Ausdruck. Um dieselbe Zeit erschien seine Filosofia della rivoluzione,[5] deren Titel, wie sein Biograph Mazzoleni bemerkt, vielleicht richtiger Rivoluzione della filosofia gelautet hätte, da er nicht sowol zur Revolution auffordern, als vielmehr

[1] De l'erreur. — De religiosis Campanellae opinionibus (Paris, 1840).

[2] Idées sur la politique de Platon et d'Aristote exposées en quatre leçons professées à la Faculté des Lettres de Strassbourg (Paris, 1842).

[3] Paris, 1843.

[4] Capolago, 1852.

[5] London, 1851; 2 Voll. 2 Aufl.: Mailand, 1873.

Digitized by Google

die staatlichen und gesellschaftlichen Umwälzungen als naturnothwendige Folge der Umschwünge des menschlichen Denkens darstellen wollte. An dieses Werk reihte sich als nächste größere Arbeit seine Histoire des révolutions d'Italie ou Guelfes et Gibelins,[1] welche die politische Geschichte Italiens vom Falle des römischen Reiches bis zum Schlusse des Pontificates Leo's X herab behandelt, und die bereits in seinen vorausgegangenen Schriften enthaltene philosophische Theorie der politischen Umwälzungen unter specieller Anwendung derselben auf die Geschichte des mittelalterlichen Italiens weiter entwickelte.

Die politischen Ereignisse des Jahres 1859 führten die Rückkehr Ferrari's nach Italien herbei; er ließ sich hiezu durch ein von einem lombardischen Wahlkreise ihm übertragenes Mandat in die Turiner Deputirtenkammer bestimmen. In Turin nahm er auch die seit einer Reihe von Jahren nicht mehr ausgeübte akademische Lehrthätigkeit wieder auf, setzte dieselbe am Istituto superiore in Mailand fort und wurde schließlich an die römische Universität als Professor berufen. Als Frucht seiner öffentlichen Lehrwirksamkeit erschienen seine Schriften über die italienischen Staatstheoretiker[2] und über Pietro Giannone;[3] seine geschichtsphilosophischen Studien führte er weiter in den 1860 bis 1874 erschienenen Werken: Histoire de la raison d'État,[4] La China et l'Europe, leur histoire et leurs traditions comparées,[5] Teoria dei periodi politici.[6] Als Anhang zu diesen Arbeiten ist noch seine Aritmetica della storia,[7] die letzte seiner zahlreichen größeren und kleineren Publicationen zu nennen. Im Frühjahr 1876 wurde er zum Senator des Königreiches Italien ernannt; einige Wochen später wurde er in Rom, in der Nacht vom 1. auf den 2. Juli, von einem plötzlichen Tode ereilt.

Ferrari's Lebensthätigkeit war gleich jener seiner philosophischen Vorgänger Gioberti und Mamiani eine literarische und politische; doch gelangte er später als jene Beiden zu einer activen Theilnahme an

---

[1] Paris, 1856—58; 4 Voll.

[2] Corso sugli scrittori politici italiani. Mailand, 1862.

[3] La mente di Pietro Giannone. Lezioni all' Istituto superiore di Milano Mailand, 1868.

[4] Paris, 1860.

[5] Paris, 1867.

[6] Mailand, 1874.

[7] Abgedruckt in den Atti dell' Istituto Lombardo di Scienze e Lettere 1875—76.

Digitized by Google

den öffentlichen Angelegenheiten seines Vaterlandes, und beschränkte auch da sich auf eine kritische Stellungnahme zu dem Gange der Dinge, mit welchem er nicht einverstanden war, ohne daß er ihn zu ändern vermocht hätte. Sein Verhältniß zur nationalen Bewegung war von vorneherein ein ganz anderes, als jenes der übergroßen Mehrzahl seiner Landsleute gewesen; er mißbilligte die Vergrößerungspläne Piemonts und verwarf im Principe den italienischen Einheitsstaat, welcher sich ihm nicht mit den ausgeprägten individuellen Eigenarten der Bevölkerungen der verschiedenen Theile der italienischen Halbinsel zu vertragen, und die reich entwickelte Mannigfaltigkeit des historischen Lebens der Italiener erbarmungslos zu vernichten schien. Anstatt eines italienischen Königreiches wollte er ein föderirtes Italien, dessen Gestaltung aber, sofern sie Ferrari's Wünschen entsprechend ausfallen sollte, auf republikanischer Grundlage nach dem Muster der Vereinigten Staaten von Nordamerika sich hätte vollziehen müssen;[1] der historische Moment, in welchem sich diese Idee Ferrari's hätte verwirklichen lassen, wäre das Jahr 1848 gewesen, vorausgesetzt, daß Frankreich, dessen Hilfe und Mitwirkung zur Schaffung eines neuen Italiens Ferrari als unerläßliche Bedingung einer gedeihlichen Gestaltung italienischer Zustände ansah, sich in der Lage befand und gewillt war, auf der italienischen Halbinsel republikanische Propaganda zu machen. Ferrari erging sich nach Vorübergang des Jahres 1848 in bitteren Klagen darüber, daß das dazumal zum zweitenmale republikanisch gewordene Frankreich seinem geschichtlichen Berufe nicht nachgekommen sei und nur zu bald aus einer demokratischen in eine reactionäre Republik sich verwandelt habe. Damit sei auch die Sache der italienischen Freiheit zu Schaden gekommen; Italiens Geschicke seien unlöslich an jene Frankreichs gebunden,[2] nur für den Fall, daß das republikanische Frankreich seiner völkerbefreienden civilisatorischen Mission nachkomme, lasse sich auf eine Befreiung Italiens von dem Banne der gegen dasselbe verbündeten fortschrittsfeindlichen Mächte hoffen. Als diese Mächte werden von Ferrari der Papst und der österreichische Kaiser als die Erben und Repräsentanten der mittelalterlichen Ideen und Ordnungen bezeichnet, über welche die Neuzeit unwiderruflich hinausgeschritten sei; ohne endgiltigen Bruch mit jenen Ideen sei die Erringung der italienischen Unabhängigkeit nicht möglich,

[1] Vgl. Ferrari's Schrift: La federazione repubblicana. London, 1851.

[2] Fuori della Francia nessuna salute. O. c., p. 33.

Digitized by Google

und würde auch, selbst wenn sie möglich wäre, Italien nicht frommen. Die Regeneration Italiens sei in erster Linie nicht eine nationale, sondern eine culturgeschichtliche Angelegenheit, eine Frage des civilisatorischen Fortschrittes, welcher zufolge der mit der ersten französischen Revolution inaugurirten neuen Ideen eine vollständige Umgestaltung aller überlieferten Anschauungen und gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse in sich schließe.

Es läßt sich aus dem Gesagten hinlänglich entnehmen, daß Ferrari mit den wissenschaftlichen und politischen Zielen jener Männer, die vor ihm auf die Regeneration des italienischen Geistes und Lebens hinzuwirken unternommen hatten, nichts gemein haben konnte oder wollte. Er verfolgte von Paris aus aufmerksam die mit Rosmini's Hervortreten sich anbahnende neue philosophische Bewegung in Italien, und zwar nicht ohne entschiedenes Wohlwollen für die Person Rosmini's,[1] dem er es zum Verdienste anrechnet, die Traditionen der modernen Philosophie, namentlich jener Kant's, in Italien eingebürgert zu haben, freilich in der Absicht, sie kirchlichen Zwecken dienstbar zu machen, wodurch er sich nur in unaufhörliche Widersprüche mit sich selbst habe verwickeln können. Um so mehr fühlt er sich von der literarischen Persönlichkeit und Wirksamkeit Gioberti's abgestoßen, dessen politisches Concept allerdings jenem Ferrari's schnurstracks entgegenlief. Gioberti wollte die italienische Unabhängigkeit zu einem Triumphe der Kirche und des Papstthums gestalten; Ferrari sah die Abolition des Papstthums als eine unabweisliche Forderung des modernen Bewußtseins an. Gioberti verherrlichte mit rhetorischer Magniloquenz die politische und geistige Suprematie der Italiener, und ließ sich sehr scharf gegen die Eigenthümlichkeiten des französischen Geistes und Wesens heraus; Ferrari sah in den Franzosen die berufenen Führer der europäischen Civilisation. Gioberti plaidirte für das Haus Savoyen und für die Führerrolle des Königs Karl Albert im italienischen Unabhängigkeitskriege; Ferrari hielt dafür, daß die italienische Revolution des Jahres 1848 unfehlbar gesiegt hätte, wenn die Nationalen den König Karl Albert nicht zum Kriege gedrängt und damit die französische Intervention

[1] Vgl. Ferrari's Abhandlung in der Revue des deux Mondes vom 15. Mai; in italienischer Übersetzung unter dem Titel: Frammento sui Neo-Guelfi wiederabgedruckt in Ferrari's Opuscoli politici e letterari (Capolago, 1852), pp. 203—228.

Digitized by Google

vereitelt hätten.[1] Auch hätten sie Karl Albert eine geradezu widernatürliche Stellung aufgenöthigt; als König konnte er nicht Vorkämpfer, sondern nur Gegner der Revolution sein, seine Aufgabe konnte nur darin bestehen, die Ideen, zu deren Verwirklichung die Revolution führen sollte, als päpstlicher Feldhauptmann niederzukämpfen und den ausländischen Kaiser durch einen inländischen König zu ersetzen.

Ebenso ungünstig wie über Gioberti, urtheilt Ferrari über Mamiani und Rossi.[2] In Mamiani sind ihm der Revolutionär vom Jahre 1831 und der päpstliche Minister vom Jahre 1848 zwei völlig verschiedene Personen; der Minister vom Jahre 1848 gibt sich zu einer zweideutigen Rolle her, täuscht das römische Volk über die wahren Gesinnungen des Papstes, desavouirt die wahren und gerechten Intentionen der italienischen Revolution durch nichtssagende Phrasen über Legalität, Eintracht, päpstliche Friedensliebe; er spricht den unpatriotischen Wunsch aus, daß Venedig sich lieber verbluten möge, als daß es die Franzosen zu Hilfe rufe. Das Höchste, was er beim Papste erreicht, ist dessen bekannter Brief an den Kaiser Ferdinand; letztlich protestirt er gegen den Einmarsch der Österreicher in Ferrara, als ob diese, gegen welche päpstliche Truppen in's Feld gestellt waren, etwas Anderes gethan hätten, als was sie thun mußten und zu thun berechtigt waren. Mamiani wird zeitweilig durch Rossi abgelöst, der die Revolution unter täuschenden Sophismen an die Reaction zu verrathen sucht; er gibt vor, die von Piemont und Österreich bedrohte römische Unabhängigkeit durch ein Bedürfniß mit dem den Einflüssen beider Kriegsmächte entrückten Neapel sicherstellen zu müssen; ein Dolchstoß an den Pforten des Palastes der Legislative rächt die Perfidie des Diplomaten aus der Schule des französischen Bürgerkönigthums. Abermals tritt Mamiani auf der politischen Schaubühne des revolutionirten Roms auf, nimmt einen Ministerposten unter der Führung des dem Papste ergebenen Sterbini an, hält die römische Revolution mit dem Vorgeben der Wahrung der nationalen Unabhängigkeit und der landesherrlichen Oberhoheit des Papstes auch dann noch hin, nachdem der Papst aus Rom geflohen ist und von der in seinem Namen geführten Regierung nichts wissen will, lehnt eine von Cavaignac angebotene Intervention ab, und erklärt die Proclamation der römischen

[1] Federaz. republ., pp. 48 sgg.

[2] O. c., pp. 82 sgg.

Digitized by Google

Republik für das schwerste Unglück, welches die nationale Sache treffen könnte. Das von Gioberti gemachte Anerbieten einer piemontesischen Intervention trug das Seinige dazu bei, die römischen Revolutionäre zu dem letzten verzweifelten Schritte zu treiben, dessen Folgen leicht vorherzusehen waren, da der günstige Zeitpunkt eines erfolgreichen Vorgehens längst vorüber war. Die Vertreter des verhängnißvollen Schlagwortes Italia farà da sè hatten ihr Möglichstes gethan, ihr Actionsprincip ad absurdum zu führen.

Hatten die sogenannten italienischen Unabhängigen die Sache der italienischen Freiheit dem Papste und der piemontesischen Suprematie aufgeopfert, so opferte sie Giuseppe Mazzini dem Idol des Unitarismus.[1] Schon der erste Schritt, welchen er 1830 zur Verwirklichung der unitarischen Idee versuchte, bewies die Fehlerhaftigkeit derselben. Er wendet sich an Karl Albert, an einen König, dessen Solidarität mit Papst und Kaiser er sich unmöglich verhehlen konnte. Nachdem dieser Schritt mißlungen war, machte er sich selbst zum Haupte der von ihm vertretenen unitarischen Idee, treibt Geheimbündelei, stiftet mit Hilfe Fremder lächerliche und bedeutungslose Putsche an; im Jahre 1847 legt er dem Papste Pius IX das Heil Italiens zu Füßen, verwandelt sich aus einem Republikaner in einen Monarchisten, und schickt sich an, mit Balbo und Gioberti gemeinsame Sache zu machen. Von den in den ersten Monaten des Jahres 1848 in Palermo, Paris, Wien ausbrechenden Revolutionen überrascht, stiftet er in Paris die nationale Association zur Erringung der italienischen Unabhängigkeit unter grundsätzlichem Absehen von seinen republikanischen Principien, begibt sich nach der Lombardei, um den Gedanken an die Gründung einer lombardischen Republik zu ersticken und zu Gunsten der Vereinigung der Lombardei mit Piemont zu wirken. Nicht zufrieden damit, arbeitet er durch ein von ihm gegründetes Journal auf eine Vereinigung von ganz Italien unter piemontesischem Scepter hin, declamirt im Sinne der italienischen Unabhängigen gegen Frankreich, will nach dem unglücklichen Ausgange des Krieges mit Österreich auf eigene Hand ein unitarisches Heer zur Fortsetzung des Krieges organisiren, wirft dann seine Blicke auf Venedig, dessen Dictator die daselbst sich einnistenden

[1] O. c., pp. 97 sgg. — Vgl. auch Opusc. pol. e lett., pp. 326 sgg. (in der aus der Revue des deux Mondes vom 1. Januar 1845 in italienischer Übersetzung wiedergegebenen Abhandlung: La rivoluzione e i rivoluzionarii (pp. 231—366).

Digitized by Google

Mazziniſten fortjagt; da es in Oberitalien nicht glückte, wendet er ſich nach Toscana, deſſen Großherzog gleich dem Papſte geflohen war. Da man daſelbſt auf ſeine unitariſchen Kriegspläne nicht hören will, begibt er ſich nach Rom und beruft eine italieniſche Conſtituante ein, ohne ſich zu kümmern, ob man auch nur im nächſten italieniſchen Nachbarſtaate von ſeinem Einheitsprojecte etwas wiſſen wolle. Er läßt die römiſche Republik den Krieg gegen Öſterreich beſchließen, beordert die zum Schutze Roms nöthige Miliz zum piemonteſiſchen Heere, deſſen Führer ſie mißachtet. Da die conſtituirende Verſammlung mit ſeiner Haltung nicht einverſtanden iſt, und namentlich an ſeiner Verſchiebung der zur endgiltigen Abſchaffung des geiſtlichen und katholiſchen Charakters Roms nöthigen Maßnahmen Anſtoß nimmt, ſo arbeitet er auf die Beſeitigung derſelben und auf Errichtung einer Dictatur hin; er will das gegen die römiſche Republik ſich zuſammenziehende Ungewitter durch förmliche Anerkennung des Katholicismus und durch Wahrung des Charakters Roms als Reſidenz des geiſtlichen Oberhirten der katholiſchen Chriſtenheit beſchwören. Um das Maß des Unſinns voll zu machen, eiferte er gegen die Franzoſen, auf deren Hilfe die Republik ſo ſehr angewieſen geweſen wäre, verſchmähte die Verbindung mit Garibaldi, deſſen er zum militäriſchen Schutze der Republik ſo ſehr benöthigt hätte. Der republikaniſche Unitarier handelte alſo ganz und gar im piemonteſiſchen und päpſtlichen Intereſſe, und würde die Dinge, wofern nicht die Belagerung Roms durch die katholiſchen Franzoſen dazwiſchen gekommen wäre, ganz gewiß ſo weit getrieben haben, daß es zu einem Kriege zwiſchen dem mazziniſtiſchen Unitarismus und der eigentlichen, echten Revolutionspartei Italiens, alſo zu einem Bürgerkriege gekommen wäre. Sein ganzes Thun und Treiben war auf ein doppelzüngiges Diplomatiſiren angelegt; und wenn irgend jemand, ſo war es Mazzini, der einen Erfolg der Erhebung Italiens im Jahre 1848 völlig unmöglich gemacht hat. Fehlte es den übrigen Führern der italieniſchen Bewegung an der nöthigen Einſicht, Kraft und Entſchloſſenheit, ſo kam bei Mazzini noch eine Unlauterkeit des Charakters hinzu, durch deren Praktiken die beſte Sache bloßgeſtellt und zu Grunde gerichtet werden muß. Über die franzöſiſche Expedition gegen Rom will Ferrari weiter kein Wort verlieren;[1] ſie bedarf, ſo beklagenswerth ſie an ſich war, keiner Ent-

[1] O. c. pp. 122 sgg.

Digitized by Google

schuldigung vor der Partei der Independenten, welche ein Jahr früher die sicher zu gewärtigende und in keiner Weise zu entbehrende Mitwirkung Frankreichs in vorurtheilsvoller Befangenheit als unthunlich von sich gewiesen hatten.

Ferrari beharrte bei seinen Gesinnungen nach seiner Rückkehr in sein italienisches Vaterland. Er fügte sich zwar in die gegebene Ordnung der Dinge, und ließ es sich in Ermangelung eines Besseren gefallen, daß sein Geburtsland, die Lombardei, statt einer freien Republik eine zum vergrößerten Königreich Piemont gehörige Provinz geworden war; er gab aber als Mitglied der Turiner Kammer seiner Abneigung gegen die Politik Cavour's den unverhohlensten Ausdruck. Als in der Kammersitzung vom 27. Mai 1860 über die Abtretung von Nizza und Savoyen an Frankreich abgestimmt werden sollte, votirte Ferrari als Führer von 33 Genossen gegen die Abtretung; in der Sitzung vom 8. October hatte er den Muth, gegen die fast einstimmige Meinung der Kammer die Annexion von Süditalien an das norditalische Königreich zu bekämpfen. Er hatte nichts gegen die von Garibaldi unternommene Expedition im Frühjahr 1860, bedauerte aber, daß sie, statt dem italienischen Süden zur Constituirung zweier freier Staaten zu verhelfen, nur der Ausdehnung der piemontesischen Herrschaft über die ganze italienische Halbinsel dienen sollte.[1] In der Kammersitzung vom 16. April 1861 gab er sein Befremden darüber zu erkennen, daß Victor Emmanuel als König von Italien fortan noch Victor Emmanuel II heißen sollte, während er doch nur als König von Sardinien, nicht aber als König von Italien einen Vorgänger gleichen Namens gehabt habe; überdies schließe die gleichsam officiell festgehaltene Erinnerung an den gleichnamigen Vorgänger die Mahnung an die trüben Zeiten finsterer Reaction in sich, an jenes Gottesgnadenkönigthum, welches leider auch noch in dem officiellen Titel des ersten Königs von Italien eine förmliche Anerkennung gefunden habe (Vittorio Emanuele II, per grazia di Dio e volontà della Nazione Re d' Italia). Im März des Jahres 1861 wurde im Turiner Parlament Rom als die unentbehrliche und natürliche Hauptstadt Italiens in Aussicht genommen; Ferrari sprach und stimmte dagegen, erklärte sich jedoch mit der im Herbste 1864 votirten Verlegung des Regierungssitzes nach Florenz einverstanden. In beiden Fällen war sein Verhalten

[1] Vgl. hierüber Ferrari's Schrift: L'annexion des Deux Siciles. Paris, 1860.

Digitized by Google

durch die Rücksicht auf die Anschauungen und Wünsche der französischen Regierung bestimmt; mit Frankreich Hand in Hand zu gehen erschien ihm unter allen Umständen als die Italien gebotene politische Regel. Er motivirte sein Votum für die Verlegung des Regierungssitzes nach Florenz unter Anderem auch damit, daß der König von Italien sich damit seines bisherigen Charakter als piemontesischer Herrscher förmlich begebe. Die nachfolgende Verlegung des Regierungssitzes nach Rom sah er als einen politischen Mißgriff an, vor welchem er von jeher beharrlich gewarnt hatte. Er dachte trotz seiner entschiedenst an den Tag gelegten Feindschaft gegen das Papstthum von der noch immer fortlebenden geistigen Macht desselben größer als seine Collegen in der italienischen Kammer, welche es ihm verargten, daß er sich in den die Annahme des römischen Plebiscits betreffenden Verhandlungen vom 21. December 1870 demonstrativ der Abstimmung enthielt. Die Abfindung des seiner Hauptstadt beraubten Papstes mit dem Garantiengesetze hielt er gleich der Cavour'schen Parole von der freien Kirche im freien Staate für ein durchaus unzureichendes Auskunftsmittel, den im Leben der Gegenwart vorhandenen geistigen Gegensatz zwischen den Mächten der Vergangenheit und den Ideen der Neuzeit zu beschwichtigen; das Zusammensein von König und Papst in derselben Hauptstadt müsse diesen Gegensatz schärfen; die im Principe verfehlte Annexionspolitik lasse auch in Bezug auf die Besetzung Roms keine exceptionelle Entschuldigung zu.[1] So war also nach Ferrari's Dafürhalten die italienische Bewegung in Folge des Unitarismus und der zur Verwirklichung desselben aufgebotenen Mittel bei einem fehlerhaften Endresultate angelangt, dessen Correctur einer nächstfolgenden Epoche der italienischen Geschichte vorbehalten bleiben müsse.

II.

Ferrari's politisches Verhalten stand in vollkommenem Einklange mit seinen philosophischen Anschauungen, bewies aber zugleich auch, daß er in seinem Denken durchwegs außerhalb der in der politischen Gegenwart gegebenen Verhältnisse stand. Seine Gegner schalten ihn einen Utopisten; und in der That fand sich für das von ihm Gewollte

[1] Il mio silenzio sulle garanzie — erklärte Ferrari in der Kammer — era un diritto, anzi un dovere, dopo aver parlato sulle annessioni, parlando poi, sarei caduto in balia degli avversari piemontesi ed avrei perduto una arma. Mazzoleni, p. 156.

Digitized by Google

in den factisch gegebenen Verhältnissen nirgends ein Platz, Er wollte eine Erneuerung der großen Vergangenheit Italiens ohne die Ideen, von welchen dieselbe getragen war; indem er diese Ideen bekämpfte, mußte er nothwendig mit jenen Männern zerfallen, welche die geistige Erneuerung Italiens von der Erneuerung und Fortbildung derselben abhängig sahen. Der speculative Ontologismus, welcher der religiösen, geistigen und politischen Erneuerung Italiens den philosophischen Rückhalt bieten sollte, galt ihm als Chimäre, und stieß ihn am meisten in der von Gioberti demselben gegebenen Gestaltung ab, in welcher ihm der metaphysische Absolutismus der Seinsidee zum höchsten Grade gesteigert, und überdieß mit einer neoguelfischen Glorification des Papstthums verquickt erschien. Größere Sympathien flößten ihm Rosmini's Tendenzen ein, woran außer den Gefühlen persönlicher Achtung gegen Rosmini ohne Zweifel auch die Herabstimmung des ontologischen Conceptes und Reduction desselben auf die intellective Apprehension der unbestimmten Seinsidee Antheil hatte. Sofern aber Rosmini's Bemühungen auf die Wiederbelebung christlicher Gläubigkeit und katholischer Überzeugtheit abzielten, mußten sie ihm im Principe verfehlt erscheinen. Über Mamiani's ontologistische Speculation schweigt Ferrari; sie fällt aber unzweifelhaft der gleichen Verurtheilung anheim, da auch in ihr das religiöse Interesse als ein permanentes fundamentales Menschheitsinteresse betont und die Wohlfahrt der bürgerlichen Gesellschaft von der Macht und Geltung des religiösen Gedankens abhängig gemacht wird. Kurz, alle Philosophie, welche mittelst des Seinsgedankens eine überweltliche Realität erweisen will, ist unwahr und verfehlt; es gibt keine Metaphysik, und somit auch keine metaphysisch begründete Gotteslehre. Der religiöse Gedanke mit seiner übernatürlichen Glaubenswelt und metaphysischen Ideenwelt gehört der Vergangenheit an; die gegenwärtige Zeit und Welt stützt sich auf die realen Interessen der irdischen Diesseitigkeit, die keineswegs in jenen einer materiellen Prosperität aufgehen, obschon die Verallgemeinerung derselben durch Beseitigung der ererbten Nothstände und drückenden Härten der bisherigen Gesellschaftszustände eine in den Vordergrund gerückte Aufgabe der civilisatorischen Bestrebungen der Gegenwart und nächsten Zukunft ist.

Ferrari stellt somit dem idealistischen Ontologismus der neuzeitlichen nationalen Philosophie der Italiener einen antimetaphysischen Realismus gegenüber, für welchen er die Anknüpfungspunkte gleichfalls in der neueren italienischen Philosophie, und zwar zunächst bei Romagnosi

Digitized by Google

findet. Durch die Beschäftigung mit Romagnosi's Schriften, auf deren Studium ihn unzweifelhaft sein ursprüngliches Vorhaben, sich der juridischen Laufbahn zu widmen, hingelenkt hatte, sah er sich als philosophischer Forscher vor die Probleme von Recht, Staat und Gesellschaft hingestellt, die nach seiner Ansicht im Geiste Romagnosi's aus der richtigen Erkenntniß der menschlichen Natur zu verstehen waren. Diese ist aber nicht nur in jedem Einzelnen, sondern im Gesammtleben der Menschheit einer fortschreitenden Entwickelung unterworfen; und sonach handelte es sich, wenn Recht, Staat und Gesellschaft aus der an sich stets dieselbigen Natur des Menschen verstanden werden sollten, um die Erforschung der Gesetze, welchen die Entwickelung derselben im socialen Menschendasein unterworfen ist. Und damit sah sich Ferrari auf Vico als denjenigen hingewiesen, in dessen geschichtsphilosophischen Anschauungen sich Romagnosi's Lehren über Recht, Staat und Gesellschaft zu verlebendigen hätten. Damit sollte jedoch nicht von der durch Romagnosi betonten Unterlage des Verständnisses jener Angelegenheiten abgelenkt werden; wenn Vico auf die in der Geschichte durchwirkende Macht des Göttlichen hinwies, so war dieses Göttliche als Manifestation der im Geschichtsleben sich evolvirenden menschlichen Natur zu verstehen. Wir kennen weder den prähistorischen Anfang dieser Entwickelung, noch vermögen wir das Ende derselben abzusehen, weil wir keinen Einblick in das Wesen der menschlichen Natur haben; wir erkennen dieselbe nur insoweit, als sie uns in ihren Lebenserscheinungen und deren constanten Gesetzen offenbar wird. An das Studium dieser Offenbarung sind wir sonach gewiesen; was einst als übernatürliche Offenbarung galt, erscheint im Lichte der richtigen Erkenntniß als eine unvollkommene Auffassung der vom Menschen nicht verstandenen Naturoffenbarung, und der Glaubenshabitus ist eben nur die wesentliche Form dieser unvollkommenen Auffassung, die Metaphysik aber die vom menschlichen Gedanken gesuchte rationale Stütze derselben. Mit dem Supranaturalismus fällt auch der Ontologismus d. i. der Glaube an metaphysische Perceptionen oder Wesensperceptionen, während wir doch nur Erscheinendes percipiren.

Soll damit der Geist geleugnet sein? Gewiß insoweit, als unter dem Geiste eine vom Sinnlichen wesentlich unterschiedene substantiale Potentialität verstanden sein will, deren Correlat eine von der realen sinnlichen Wirklichkeit unterschiedene ideale übersinnliche Wirklichkeit ist. Diese höhere Wirklichkeit ist nach Ferrari für das sich selber richtig

Digitized by Google

verstehende menschliche Denken nicht vorhanden. Es ist auch gar nicht nöthig, im sittlichen Interesse, in dessen Namen die Nothwendigkeit des Festhaltens an einer übersinnlichen oder übernatürlichen Wirklichkeit vertreten wird, eine solche höhere Wirklichkeit zu postuliren, weil die im menschlichen Selbst gelegenen natürlichen Antriebe ausreichen, den Menschen zu dem der moralischen Ordnung gemäßen Verhalten zu bewegen und die Exigenzen jener Ordnung zum gemeinverbindlichen Gesetze zu erheben. Freilich wird damit alle Tugend auf selbstische Antriebe zurückgeführt; aber diese selbstischen Antriebe sind natürlich, und wer wird das Natürliche böse oder widersittlich zu nennen wagen? Dies hätte nur dann einen Sinn, wenn das Natürliche auf die sinnefällige Materialität reducirt würde. Der Materialismus ist jedoch nur eine dem einseitigen Spiritualismus gegenüberstehende Denkverirrung entgegengesetzter Art; und beide falschen Extreme haben ihren Grund darin, daß man, statt an das Erscheinende sich zu halten, über das hinter der Erscheinung stehende Wesende etwas dogmatisch festsetzen will. Ferrari will weder den Geist noch die Natur leugnen; wie er sich aber dagegen verwahrt, Natur und Materie gleichbedeutend zu nehmen, so auch dagegen, den Geist von der Natur abzutrennen, was so viel hieße, als die Lebensoffenbarungen der Natur für etwas Geistloses erklären, worauf nur ein geistloser Mensch verfallen könne.

Wir finden Reflexionen solcher Art bereits in Ferrari's frühester literarischer Arbeit, in seiner Schrift über Romagnosi. Es handelt sich für ihn um eine Analyse des Geistes Romagnosi's. Zu einem solchen Vorhaben reichen nach Ferrari die von einem Helvetius oder Gall gegebenen Anleitungen nicht aus;[1] keiner von Beiden vermochte das Geheimniß der geistigen Anlage des Menschen aufzudecken: Helvetius nicht, weil er, an Locke's Anschauung von der Seele als einer ursprünglich unbeschriebenen Tafel festhaltend, bloß zwei passive Vermögen derselben, sinnliche Empfindungsfähigkeit und Gedächtniß, anerkennt und das geistige Sein und Leben des Menschen ausschließlich durch die Eindrücke der Außenwelt bestimmt und gemacht werden läßt; Gall nicht, weil er in der menschlichen Geistanlage lediglich eine höhere Potenzirung der instinctiven Anlagen der Thiere sieht. Der Erstere sieht in einer hervorragenden intellectiven Befähigung lediglich das Werk der zufälligen Gunst äußerer Umstände, Letzterer die Prävalenz gewisser allen Menschen

[1] Mente di Romagnosi, pp. 63 sgg.

Digitized by Google

angebornen Instincte in bestimmten Menschenindividuen. Helvetius' Anschauungsweise führt auf eine ursprüngliche absolute Gleichheit der lediglich passiven Veranlagung aller Menschen, Gall sieht in der Individualität der geistigen Begabung das Factum einer blinden Naturnothwendigkeit; Beide erkennen das Wesen einer ihrer Natur nach individuellen spontanen Energie, die zwar in allen menschlichen Individuen, aber nicht in abstract uniformer Weise vorhanden ist, weil sonst jedes einzelne Individuum eine überflüssige Wiederholung aller übrigen wäre. Eine solche Anschauungsweise wäre geistlos; eine geistvolle und wahrhaft geistige Anschauung vom Menschen wird den allgemeinen Begriff vom Menschen in der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit eigenartiger individueller Begabungen sich concretisiren lassen. Die Mannigfaltigkeit und Diversität der angebornen Begabungen bringt einen Art- und Gradunterschied der Begabungen mit sich; diejenigen Menschen, an welchen dieser Unterschied auf eine sie vor anderen auszeichnende Weise hervortritt, nennt man Genies. Genie ist somit Geist in auszeichnendem Sinne, aber nicht losgetrennt von der sinnlichen Individualität des Menschen, mit welcher sein geistiges Sein auf's engste verwachsen ist. Das geistige Sein des Menschen offenbart sich in seinem Erkennen und Wollen, mit dem Unterschiede jedoch, daß in der individuellen Vorzüglichkeit des Wollens der Nachdruck auf die spontane Energie, in der individuellen Vorzüglichkeit des Erkennens der Nachdruck auf die von der Natur verliehene bevorzugende Ausstattung und Begabung fällt. Indem Ferrari die geistige Vermöglichkeit in die beiden Thätigkeiten des Associirens und Urtheilens verlegt, schließt er von vorneherein jede Bezogenheit der menschlichen Geistanlage auf eine über unsere zeitlich-irdische Erfahrungswelt hinausliegende Wirklichkeit aus. Der associativen Thätigkeit wird der geistige Arbeitsstoff durch die Erfahrung geliefert; sie ist das Vermögen, mittelst dessen sich in unserem Denken das Erfahrungswissen zu einem zusammenhängenden Ganzen gestaltet und aus dem Bekannten das Unbekannte, aus dem Gegenwärtigen das Zukünftige ermittelt wird; sie geht wesentlich auf Eruirung von Zusammenhängen aus, welche sich nicht unmittelbar durch sich selber in der Erfahrung aufweisen, sie ist wesentlich inventiv und synthetisch. Die Urtheilsfähigkeit hingegen ist eine wesentlich analytische und abstractive Thätigkeit; ihr kommt es zu, die in jeder Notion enthaltenen Ideen, die in jedem Objecte enthaltenen Attribute zu bemerken, die Begriffe abzugrenzen und zusammenzuordnen, und in ihrer classificirenden

Digitized by Google

Thätigkeit zu höchsten allgemeinsten Notionen aufzusteigen. Das Gebiet, auf welchem sie in reinster Eigenheit hervortritt, ist die Mathematik, in welcher der Proceß der Identitäten sich völlig unverhüllt darlegt.

Sieht man sich nach individuell bevorzugten Trägern beider Arten geistiger Vermöglichkeit um, so wird man in Vico einen ausgezeichneten Repräsentanten des Vermögens der Associabilität, in Romagnosi einen ausgezeichneten Repräsentanten der urtheilenden Thätigkeit anzuerkennen haben. Man wird die geistigen Eigenthümlichkeiten Beider am besten durch Vergleichung derselben miteinander erkennen,[1] welche überhaupt das instructivste Mittel einer tiefer dringenden Erkenntniß der Dinge ist. Vico ist ein eminent inductiver Kopf, welcher in Kraft der durch seine Inductionen gewonnenen Einblicke in den idealen Gang der Geschichte das 19. Jahrhundert anticipirt, aber freilich, soweit er mit unzureichenden oder zweifelhaften empirischen Daten sich behelfen muß, zu irrthümlichen Folgerungen und Schlüssen gelangt. Der mit einem Geiste von geometrischer Anlage begabte Romagnosi entbehrt der intuitiven Tiefe Vico's, ist aber auch der Gefahr der mit Vico's Genialität verbundenen paradoxen Abirrungen entrückt. Vico steht auf dem beweglichen und schwankenden Grunde der Associabilitäten, daher er in den verschiedenen Perioden seines geistigen Schaffens sein Denkconcept immer wieder von neuem aufnimmt, prüft, modificirt und erweitert; Romagnosi stützt sein System auf wolerwogene unabänderliche Grundurtheile, aus welchen er in fortschreitender Geistesarbeit die Consequenzen auf den verschiedenen von ihm betriebenen und nacheinander vorgenommenen Disciplinen der Rechts- und Gesellschaftslehre zieht. Indem Vico auf seine inductiven Inspirationen sich stützt, ist er von zufälligen äußeren Einflüssen weit weniger abhängig als Romagnosi, welchem Stoff und Object seiner Studien durch die verschiedenen beruflichen Stellungen, die er nacheinander einnahm, subministrirt wurde. Vico überfliegt zufolge seiner Unabhängigkeit von den durch Beruf und Lebensstellung bedingten Anlässen geistiger Arbeitsthätigkeit sein Jahrhundert, und wird von seinen Zeitgenossen nicht verstanden, während Romagnosi ganz im Denkbereiche des 18. Jahrhunderts steht, und dessen Ideen in geordneter Weise in sich verarbeitet. Er geht nirgends über seine Zeit hinaus, so daß derjenige, welchem Romagnosi unverständlich ist, überhaupt nicht auf dem Niveau des Zeitalters desselben steht.

[1] O. c., pp. 84 sgg.

Digitized by Google

Aber eben der Umstand, daß Romagnosi ganz im Ideenkreise des 18. Jahrhunderts steht, beweist, daß über ihn hinausgeschritten werden muß;[1] und der weitere Umstand, daß er seine geistigen Anregungen hauptsächlich aus fremdländischen Quellen schöpfte, indem er nach seinem geistigen Denkhabitus sich an Helvetius, Condillac und Bonnet anreiht, macht mehr als hinlänglich deutlich, daß das Italien des 18. Jahrhunderts geistig nicht mehr auf sich selbst steht, sondern von der außeritalienischen europäischen Culturbewegung überflügelt war.[2] Begabte Italiener des 18. Jahrhunderts sahen sich vor die Alternative gestellt, ihre nationale geistige Eigenart entweder im unfruchtbaren Kampfe gegen die fortschreitende europäische Culturbewegung zu behaupten, oder von den Fremden zu lernen. Die von fremdländischen Einflüssen unabhängigen Gelehrten Italiens konnten unter den Repräsentanten der allgemeinen europäischen Zeitbildung selbstverständlich nur einen secundären Rang behaupten. Niemand wird zu behaupten wagen, daß ein Beccaria und Filangieri einem Hume, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Smith ebenbürtig zur Seite träten. Die Erlangung einer geistigen Führerrolle war einem Italiener des 18. Jahrhunderts auch dann unmöglich, wenn er wirklich originelle neue Ideen concipirte, die auf eine Zukunft Anspruch hatten; Ortes präconcipirte die Ideen Smith's, sah sich aber in seiner geistigen Vereinsamung und unter dem Widerspruche der realen Verhältnisse seines italienischen Vaterlandes gegen seine genialen Conceptionen dahin gedrängt, sich inmitten der modernen Wirthschaftsentwickelung zum Apologeten des Feudalismus zu machen. Hätten ein Beccaria und Filangieri ihr Talent zur Widererneuerung der Ideen der Renaissance angestrengt, so würden sie einfach gar nicht gehört worden sein. Den Italiener setzt selbst seine Sprache in ein untergeordnetes Verhältniß zur modernen Culturbewegung; die Sprache der Classiker der italienischen Nation hat keine Ausdrücke für die specifischen Gegenstände des modernen Culturlebens, und muß sich zur Bezeichnung derselben entlehnter Worte oder Umschreibungen bedienen. Französische und englische Bücher fesseln den gebildeten Italiener deßhalb so sehr, weil in ihnen Sprache und Gedanke innerlich Eins sind, weil ihre Sprache jene der modernen Cultur ist. Filangieri sah

[1] O. c., pp. 139 sgg.

[2] La mente di G. B. Vico, pp. 253 sgg.

Digitized by Google

sich, um als genießbarer Schriftsteller gelten zu können, auf die Nachahmung des Stiles Rousseau's angewiesen; Beccaria, der Sprache und Ausdruck nach französischem Muster zu schleifen verschmähte, schrieb über Stil und guten Geschmack ein Buch in einer Sprache ohne Stil und Geschmack; Romagnosi war nach seiner stilistischen Eigenart ein trockener Pedant. Vico schuf sich zwar eine ausdrucksvolle, kraftvolle Sprache; sie war jedoch nicht die seinen italienischen Zeitgenossen mundgerechte Sprache und Vico galt ihnen als ein schwer verständlicher Autor.

Die Sprache der modernen Culturwelt ist jene des im neuzeitlichen Sinne entwickelten staatsbürgerlichen und politischen Lebens, in welchem die Interessen der bürgerlichen Freiheit und socialen Wohlfahrt obenan stehen. Durch die Rücksicht auf diese Interessen wird auch der Charakter des neuzeitlichen Denkens bestimmt. Das der Pflege der Wohlfahrtsinteressen zugewendete Denken, welches auf richtige Vertheilung der Güter und harmonische Ausgleichung der diversen und gegensätzlichen Classeninteressen ausgeht, ist wesentlich ein ordnendes Denken, der Ordnerverstand aber in seiner eigensten Wesenheit der mathematische Verstand, dem es allenthalben auf exacte Verhältnisse ankommt. Der Freiheitsdrang ist ein innerer seelischer Impuls, der allüberall, wo er sich auf widernatürliche Weise gehemmt sieht, mit der Macht der Leidenschaft durchbricht, um dem berechtigten selbstischen Begehren die geziemende Genugthuung und Befriedigung zu verschaffen. Der innerliche Freiheitsdrang steht in einem wesentlichen Correlationsverhältnisse zu der durch den menschlichen Ordnerverstand zu schaffenden exacten Ordnung der menschlichen Dinge; denn in dieser soll ja das natürliche selbstische Begehren des Menschen seine Befriedigung finden. Der menschliche Freiheitsdrang ist das Vehikel zur Herbeiführung angemessener gesellschaftlicher Zustände, in welchen das Interesse der Gesammtheit und aller Einzelnen seine Rechnung findet. Das unbefriedigt gebliebene natürliche Begehren der Gesammtheit und der Einzelnen wird sich fort und fort geltend machen, so lange es irgend etwas in den menschlichen Verhältnissen zu bessern und zu vervollkommnen gibt. Dieß gilt im Kleinen und Großen, in den inneren Verhältnissen jedes einzelnen bürgerlichen Gemeinwesens und in den allumfassenden Beziehungen der internationalen Weltgemeinschaft.

Die im neueren italienischen Bildungsleben sich so bedeutsam zum Ausdrucke bringende allgemeine Wendung des europäischen Völkerlebens

Digitized by Google

beginnt mit dem Abschlusse des westphälischen Friedens,[1] durch welchen die Religionskämpfe des Reformationszeitalters beigelegt wurden, und die religiöse Frage den Interessen einer durchaus secularen staatlichen Politik zu weichen beginnt. Dieselbe schöpfte ihre Impulse zunächst aus den materiellen Interessen der europäischen Völkerwelt; die commerciellen, industriellen, wirthschaftlichen Interessen traten immer entschiedener in den Vordergrund, und begannen die ererbten gesellschaftlichen Verhältnisse mehr und mehr zu verschieben und umzugestalten. Das von der päpstlichen Oberhoheit emancipirte Königthum macht sich im Interesse seiner Selbsterhaltung zum Schützer und Pfleger der auf die materielle Wohlfahrt abzielenden Bestrebungen der neueren europäischen Völkerwelt, und hält nebenbei noch schirmend seinen Arm über den Abkömmlingen der mittelalterlichen Feudalherren; es nimmt eine vermittelnde Stellung zwischen den überlieferten alten Ordnungen und Ideen und zwischen den der nächsten und entfernteren Zukunft vorbehaltenen Entwickelungen ein. Dieß ist der Zustand der Gegenwart, welcher die Bestimmung zugefallen ist, den Übergang aus dem alten, von kirchlichen Ideen beherrschten und geleiteten Europa in ein zukünftiges neues Weltalter, dessen Anfänge auf dem jungfräulichen Boden Amerikas sich vorbereitet haben, zu vermitteln. Der vermittelnde Charakter der Gegenwart stellt sich nirgends significanter als in Frankreich dar, welchem insgemein seit Ludwig XIV die Führung Europas anheimgefallen ist. Die Ideen der Vergangenheit und Zukunft stehen sich — so bemerkt Ferrari als Beobachter der europäischen Zustände in den dreißiger Jahren — schroff in de Maistre und St. Simon gegenüber; Cousin's Philosophie hat den Charakter eines zwischen Vergangenheit und Zukunft vermittelnden Juste-Milieu. Höher aber als die eklektische französische Philosophie steht die neuzeitliche französische Historik, welche, durch Barante, Villemain, Thierry vertreten, die Vergangenheit richtig verstehen und würdigen lernt, und somit das positive Verständniß dessen anbahnte, was die Historiker und Philosophen des 18. Jahrhunderts mißachteten, de Maistre seinerseits zum Gesetze der Gegenwart machen wollte.

Neben de Maistre gab es auch Historiker, welche sich in einer idealisirenden Verherrlichung des Mittelalters gefielen;[2] diese waren

---

[1] Le mente di G. B. Vico, pp. 213 sgg.

[2] O. c., pp. 238 sgg.

Digitized by Google

aber keine echten Historiker, sondern schmeichelten einzig den grillenhaften Neigungen aristokratischer Kreise, welche in den Erinnerungen an eine unwiderruflich vergangene Zeit lebten. Die echten Historiker gingen aus dem Volke hervor, und suchten das Unrecht gut zu machen, durch welches sich die freigeistigen Historiker des 18. Jahrhunderts in ihrem vornehmen Wegsehen von den Empfindungen, Mühen, Leiden und Bestrebungen der großen Volksmassen an der Geschichte des Mittelalters versündigt hatten. Die Freidenker und Rationalisten des 18. Jahrhunderts verstanden die Volksinstincte nicht, von welchen die Massen der mittelalterlichen Zeiten bewegt waren; sie erkannten nicht den inneren Zusammenhang der religiösen Anschauungen des Volkes mit den realen Lebensinteressen desselben, sie sahen in den Regungen und Manifestationen der dem Volksgeiste immanenten historischen Vernunft allenthalben nur Unverstand, Thorheit, Wirkungen fanatischen Priestertruges. An dieser durchaus äußerlichen und verfehlten Auffassung des Volkslebens vergangener Zeiten läßt sich die einsame Höhe ermessen, welche der von seinem Jahrhundert nicht verstandene Vico einnahm, welcher der Erste sich an den Versuch wagte, aus der Geschichte die Grundlehre der dem historischen Leben immanenten Menschheitsvernunft (grande protologia dell' umanità) zu schaffen.

Damit sind wir nun bei Demjenigen angelangt, was Ferrari der Metaphysik oder der verabsolutirten philosophischen Einzelvernunft substituirt sehen wollte. Er erkannte nur die dem historischen Menschheitsleben immanente Vernunft als maßgebende Auctorität; und da diese jedem Einzelnen als etwas Äußeres gegenübersteht, so kann die Aufgabe der philosophischen Einzelvernunft nur in einer permanenten Orientirung an der in der Geschichte sich offenbarenden Gesammtvernunft bestehen. Daraus folgt nun Zweierlei: erstlich, daß alle wahre und echte Philosophie wesentlich Geschichtsphilosophie ist, zu welcher sich alle übrigen philosophischen Disciplinen nur als Vorhallen und Einleitungen verhalten können; zweitens, daß das subjective Geistvermögen des Einzelnen nach seiner theoretischen Seite wesentlich ein passivistisches Vermögen ist und die Activität desselben eigentlich nur in der Willensenergie besteht, durch deren Bethätigung jeder Einzelne selbst auch zum activen Coëfficienten der in der unwiderstehlichen Macht der Gesammtvernunft sich vollziehenden geschichtlichen Menschheitsentwickelung wird. Diese hat aber nach dem Zeugnisse der geschichtlichen Erfahrung mit schweren Hindernissen zu ringen; dem energischen Wollen des Menschen steht

Digitized by Google

eine blinde Naturgewalt gegenüber, welche in das Menschendasein selber sich eindrängt und nur schrittweise und allmälig überwunden werden kann, daher die Geschichte von Schelling mit Recht als ein Kampf der Freiheit mit der Nothwendigkeit definirt wird.[1] Das subjective Princip der Überwindung dieser Nothwendigkeit ist die durch das selbstische Interesse des Menschen wachgerufene Leidenschaft, die aber nur unbewußt und ohne es selber zu wollen, im Dienste der Gesammtvernunft thätig ist. Diese letztere ist die der blinden Naturnothwendigkeit gegenüberstehende höhere ideelle Nothwendigkeit, durch deren Verstehen das subjective menschliche Erkenntnißstreben sich zur Philosophie im wirklichen Sinne des Wortes gestaltet. Was hinter und über jenen beiden Nothwendigkeiten steht, ist uns irdischen Zeitmenschen etwas völlig Unbekanntes; der Zeitmensch gehört der Geschichte an, und der wahre und echte Mensch ist einzig jener der Geschichte. Daraus erklärt sich die durch alle Schriften Ferrari's sich hindurchziehende Verschmelzung philosopischer und geschichtlicher Reflexion, daraus sein Bemühen, die geschichtliche Erkenntniß auf exacte Gesetze zurückzuführen, in deren Ermittelung seine philosophische Denkarbeit schließlich auslief. Seinem Bemühen, dem von den freigeistigen Historikern des 18. Jahrhunderts unterschätzten und mißachteten Geiste der historischen Vernunft im mittelalterlichen Völkerleben zur gebührenden Anerkennung zu verhelfen, verdankt sein großes geschichtliches Werk über den Kampf zwischen Guelfen und Ghibellinen seine Entstehung, welches vielleicht als die reellste seiner Leistungen gelten darf, weil es einen von seinen philosophischen Anschauungen unabhängigen historischen Werth besitzt. Sein Freundschaftsverhältniß zu den französischen Historikern Michelet und Quinet dürfte nicht ohne Einfluß auf den Entschluß zur Abfassung dieses Werkes gewesen sein.

Ferrari's Geschichtsphilosophie ist durch eine anthropologische Grundlehre gestützt, deren Lineamente sich ihm, wie er selbst bekennt, im Studium der Schriften Romagnosi's gestalteten. Er hatte an Romagnosi nur zu bemängeln, daß er, zum größeren Theile im 18. Jahrhundert stehend, selbst von den Franzosen desselben Jahrhunderts nicht so viel in sich aufgenommen habe, als er aufnehmen hätte sollen, um die Mängel der ererbten italienischen Bildung[2] abzustreifen. Der Vergleich der Ideologie Romagnosi's mit jener Condillac's

[1] O. c., p. 243.

[2] Mente di G. D. Romagnosi, pp. 139 sgg.

Digitized by Google

und des Grafen Destutt de Tracy fällt nicht zum Vortheile Romagnosi's aus. Destutt de Tracy hatte das Wesen des Menschen auf die vier Kräfte: Sinnlichkeit, Gedächtniß, Urtheilskraft, Wille reducirt; er hatte somit die vier Potenzen eruirt, aus deren Zusammenwirken und Gegeneinanderwirken der Proceß des geschichtlichen Völkerlebens zu erklären ist. Der Werth dieser eben so wahren als einfachen Analyse des Menschenwesens leuchtete Romagnosi nicht ein; er braucht neben Sensibilität, Gedächtniß, Imagination noch sechs einfache und elementare intellective Emissionen, er deutet weiter an, daß es nebstdem noch andere unerforschte Modos intellectiver Reaction auf die sinnlichen Eindrücke geben möge. Wie konnte er unter solchen Voraussetzungen daran denken, sein großes Unternehmen, die Lehre von der menschlichen Civilisationsentwickelung in eine Wissenschaft zu verwandeln, in's Werk zu setzen? In ethischer Beziehung bekannte sich Romagnosi mit Bonnet zum Principe der epikuräischen Seelenruhe, die auf dem wohlberechneten Gleichgewichte der Empfindungen beruht. Diese ethische Grundansicht ist schlechthin unzureichend zur Erklärung der Bewegungen des geschichtlichen Processes, in welchen die Leidenschaft als Kraft und Stimmung der aus dem Gleichgewichte behäbiger Ruhe aufgestörten Seele das bewegende Agens ist. Man kann Romagnosi nicht widersprechen, wenn er die leidenschaftlichen Excesse des aus dem Gleichgewichte gebrachten menschlichen Selbst als Thorheiten bezeichnet; aber des Wahnes der Leidenschaft würde der Mensch nur dann sich vollkommen entschlagen können, wenn er bereits bei der Erkenntniß der absoluten Wahrheit angelangt wäre. Die Anschauung der objectiven Wahrheit ist ein leeres Trugbild der Metaphysiker; der Irrthum ist im menschlichen Zeitleben unvermeidliches geistiges Ingrediens aller geschichtlichen Entwicklung, nicht als ob die menschliche Natur an sich unwahr wäre, sondern weil das allen geistigen Processen zu Grunde liegende Verhältniß zwischen Endlichem und Unendlichem mit einem unlösbaren Widerspruche behaftet ist, aus welchem an keiner Stelle herauszukommen ist, ohne in einen anderen Widerspruch zu verfallen. Wir haben dieses Geschick unseres Zeitdaseins nicht zu beklagen, weil der Widerspruch das Vehikel des menschlichen Vorwärtsschreitens ist; alles Leben bewegt sich in Gegensätzen, die absolute Neutralisirung derselben ist dem Tode, der Abwesenheit alles Lebens gleich zu erachten. Diese Gedankenwendung erinnert unter Einem an Hegel und Heraklit; in der That beruft sich Ferrari ausdrücklich

Digitized by Google

auf Hegel,[1] und die Personsähnlichkeit Ferrari's mit Heraklit springt von selbst in die Augen. Man wird nicht irren, wenn man ihn als den Heraklit der modernen italienischen Philosophie und Politik bezeichnet.

Aus den geistigen Mängeln Romagnosi's erklärt Ferrari das verschobene Verhältniß desselben zu Vico. Man könne ungescheut sagen, daß er Vico's eigentliche und wahre Bedeutung nicht zu würdigen verstand.[2] Gerade dasjenige, worin Vico's unsterbliche Geschichtsconception excellirt, die Betonung der Kraft des Volksgeistes und der die Entwickelung desselben normirenden Nothwendigkeiten, wird von Romagnosi stillschweigend bei Seite gesetzt; die Mängel und Fehler der Geschichtsconstruction Vico's bekämpft er in der Manier des 18. Jahrhunderts. Er sieht in der menschlichen Civilisation ein künstliches Erzeugniß, dessen Ursprung und Entwickelung von zufälligen Arbitrarietäten des menschlichen Denkens und Wollens abhängig ist. Gleich den Encyklopädisten des 18. Jahrhunderts entbehrt er aller Principien einer tieferen geschichtlichen Auffassung, registrirt aber sorgfältig alle Fortschritte der Menschheit auf den Gebieten der Philosophie, Politik und Nationalökonomie; die schließlichen Ergebnisse dieser Fortschritte will er in ein System der Staatsweisheit und Staatskunst zusammenordnen, durch deren Weisungen die bisher errungene Summe staatswissenschaftlicher Erkenntnisse sich in die gouvernementale Praxis umsetzen soll. Die Gestaltungen der Zukunft läßt er im Ungewissen, da die zufälligen Ereignisse der Geschichte keine politische Divination und keinen politischen Zukunftscalcül zulassen. So zerstört also der historische Casualismus die Idee mathematischer Exactheit, in welcher Romagnosi das Merkmal echter Wissenschaftlichkeit sieht; er hindert ihn, demjenigen gerecht zu werden, worin Ferrari die wissenschaftliche Durchbildung der geschichtlichen Erkenntniß sieht und den letzten Abschluß seiner philosophisch-historischen Studien suchte. Es ist dieß die auf mathematisch bestimmbare periodische Evolutionen zurückgeführte Gliederung der völkergeschichtlichen und weltgeschichtlichen Bewegung als der den inneren dynamischen Entwickelungsprincipien angepaßte, auf den Mechanismus der allgemeinen Naturordnung basirte äußere Mechanismus des Geschichtslebens der Menschheit.

---

[1] La filosofia cerca gli elementi della ragione umana nelle evoluzioni della storia; per Hegel la storia è il pensiero nella mondialità, la filosofia è l'ultima scena del dramma dell'umanità. Mente di Vico, p. 243.

[2] O. c., p. 266.

Digitized by Google

III.

Ferrari drang zur Ermittelung der mechanistischen Rhythmik der geschichtlichen Bewegung erst allmälig vor; viel früher entwickelte er seine Anschauungen über die inneren dynamischen Principien derselben, in deren Gewinnung und Erfassung er gemeinhin den specifischen Charakter der Bildung des 19. Jahrhunderts erkannte.[1] Er weist dieß an der Behandlungsweise der Philosophie, der moralischen und socialen Wissenschaften des 19. Jahrhunderts nach. Die deutsche Philosophie trägt in den Systemen Fichte's, Schelling's, Hegel's den Charakter einer Evolutionslehre an sich; auf französischen Boden ist diese Behandlungsweise der Philosophie durch Cousin verpflanzt worden, welcher auch das Studium er Geschichte der Philosophie in Frankreich inaugurirte, und in Bezug auf die Philosophie der Geschichte sich speciell durch seinen Hinweis auf Vico verdient machte. Auf dem Gebiete der moralischen Wissenschaften sind allenthalben die Gesichtspunkte individueller Kritik zurückgetreten, um einer organischen und den socialen Charakter des Menschen berücksichtigenden Auffassungsweise Platz zu machen. Guizot gab bedeutsame Winke über den Gang der europäischen Culturgeschichte; Thierry führte durch seine Geschichte der normännischen Eroberungen in Frankreich in das Verständniß der französischen Geschichte ein, Thiers und Mignet deckten die Logik der französischen Revolution auf. Die schönwissenschaftliche Literatur mußte schon dadurch einen geschichtlichen Charakter annehmen, daß der im 19. Jahrhundert aufblühende Romanticismus das Volksmäßige und Volksthümliche zum Gegenstande der poetischen Darstellung erhob. Die literarische Kritik rehabilitirte die alterthümliche Volkspoesie Spaniens und Englands, auf welche der Classicismus des Zeitalters Ludwig's XIV. so vornehm herabgesehen hatte. Die Alterthumskunde belebte sich unter dem Einflusse der historischen Forschung und streifte in Gewinnung tiefer dringender geschichtlicher Blicke den Charakter trockener und steifer Pedanterie ab; indem man sich um Gewinnung einer idealen Geschichte der Menschheit bemühte, verlebendigte sich alles historische Wissen und setzte sich in Philosophie um, während umgekehrt die Philosophie wesentlich Geschichte wurde.

Die Philosophie ist wesentlich Lehre vom Menschen; der Mensch muß aber als Geschichtswesen aus der Idee der menschlichen Societät

[1] Vgl. Vico et l'Italie, pp. 429 sg.; 434 sgg.; 448 sgg.

Digitized by Google

verstanden werden.[1] Der Mensch kann, sofern er aus der Familie herauswächst, nicht außer der Societät gedacht werden; das menschliche Zusammenleben gleicht aber nicht jenem der Thiere, weil es nicht bloß durch Trieb und Instinct bedingt ist, sondern auf bestimmten selbstgedachten Zwecken beruht, zu welchen sich die Zusammenlebenden vereinigen. Da alle Societät auf Ideengemeinschaft beruht, so muß ihre Entwickelung der intellectiven Entwickelung des Einzelmenschen gleichen. Die Societät kann es aber so wenig als der Einzelmensch vertragen, daß ihre Ideen einander widersprechen; sie ist wesentlich systematisch. Erhebt sich nun ein dem herrschenden Systeme der Societät widersprechender Gedanke, so entsteht Streit, und es bildet sich im Gegensatze zur ersten Societät eine zweite, deren Princip der dem Principe der ersteren widersprechende Gedanke ist. Wie das Individuum, ist auch die Societät ein lebendiges System. Die Ordnung der Ideen ist beiderseits durch die Harmonie der Empfindungen bedingt; dieß spricht sich in Poesie und Kunst, Gebräuchen, Sitten und Festen der Völker aus, bei welchen allwärts dieselben Lebenserscheinungen eine bestimmte innere harmonisch in sich geeinigte Seelenstimmung zum Ausdrucke bringen. Beim Menschen ist die Ordnung der Ideen und Empfindungen an eine gewisse Periodicität der Erscheinungen gebunden, welche durch die Natur vorbereitet ist und durch die Gewöhnungen eines bestimmten Handelns entwickelt wird. Man kann dieß an der Bewegung der Agricultur, Industrie, des Handels, an den gouvernementalen Actionen u. s. w. beobachten. In der Periodicität dieser Bewegungen wirken kosmische Einflüsse durch, welchen sich der Mensch als Körperwesen nicht entziehen kann; es reproducirt sich in ihnen der alle Sphären des Weltgebäudes durchherrschende Bewegungsrhythmus des Universums.

Die Actionen der Societät gehen ganz nach Analogie des Handelns des Einzelmenschen vor sich. Im Einzelmenschen geht der Anstoß zum Handeln vom Empfinden aus, welches den Willen in Bewegung setzt; der Wille determinirt das Denken, welches in Folge der Conception eines idealen Zweckes seinerseits wieder den Willen bestimmt. Eben so rufen die Empfindungen und Leidenschaften des socialen Lebens die Conception eines Ideals hervor, welches dem socialen Willen eine bestimmte Richtung gibt und hiedurch auf Menschen und Verhältnisse bestimmend einwirkt.

[1] Principe et limites de la philos. d' hist., pp. 64 sgg.

Digitized by Google

Dadurch werden Zustände geschaffen, welche neue Begehrungen und Leidenschaften wachrufen, diese führen zu neuen Ideen und den denselben entsprechenden Actionen, womit eine Transformation der Societät eintritt. Zufolge dieses Processes werden Hirtenstämme zu Ackerbauvölkern, die Agricultur ruft die Einrichtungen eines seßhaften Lebens hervor, aus Dörfern werden Städte, und in diesen entwickelt sich mit der gewerblichen Thätigkeit Handel und Kunstfleiß, deren Aufschwung weitere Wendungen des socialen Lebens nach sich zieht.

Mit der Begründung eines ersten socialen Systems ist auch die Möglichkeit und Nothwendigkeit aller anderen, welche sich daraus entwickeln können, gegeben, vorausgesetzt, daß die entsprechenden Anregungen hiezu sich einstellen. Ging die erste Anregung zur Schaffung eines socialen Conceptes vom Empfinden aus, so muß die zweite, durch welche die Empfindung umgestimmt werden soll, vom Denken ausgehen. Der neue zweite Gedanke kann aber den aus der Empfindung herausgesetzten früheren nur dann vollkommen verdrängen, wenn der Widerspruch, welchen der erste Concept in sich schließt, offen daliegt. Nicht immer liegt aber der erste Widerspruch offen da; und wo er sich nur unvollkommen fühlbar macht, wird er durch Vermittelungen ausgeglichen, welche ihn verdecken. Diese Vermittelungsversuche führen jedoch zur Eruirung neuer Daten, welche wenigstens mittelbar dazu beitragen, den latenten Widerspruch vollkommen patent zu machen; so bahnt sich in fortwährender systemisirender Thätigkeit der Übergang aus einer früheren ersten Societätsform in eine ihr völlig entgegengesetzte andere an. Daraus erhellt, daß die socialen Revolutionenen langsam vorwärts schreiten, und die sie anbahnenden Übergänge so unmerklich sind, daß man kaum angeben kann, wo eigentlich das die alten Zustände verdrängende Neue beginnt. Die socialen Bewegungen können fortschrittlich und rückschrittlich sein; denn obschon die Menschheit im Ganzen unaufhaltsam fortschreitet, können doch die bei einem gewissen Höhenpunkte angelangten einzelnen Völker rückwärts schreiten, und müssen es sogar zufolge der Conformität jedes besonderen socialen Organismus mit dem menschlichen Einzelorganismus. Aber die in der fortschrittlichen Entwickelung der einzelnen Völker eruirten fortschrittlichen Daten gehen für das Gesammtleben der Menschheit nicht verloren, da das Gedächtniß der Societät besser und stärker als jenes der Einzelmenschen ist, und somit seinen Besitz entweder für die eigene Societät oder für andere nach und neben ihr bildende Societäten erhält.

Digitized by Google

Jede Societät ist ein System, und die Geschichte eine Aufeinanderfolge von Systemen. Die Aufeinanderfolge derselben ist durch die Entwickelung der dem Menschendasein immanenten Vernunft bedingt. Auf diesen Proceß nehmen die äußeren Daseinsbedingungen: Klima, Bodengestaltung u. s. w. so wie die Racen- und Stammesunterschiede der Völker wol fördernden, retardirenden, vielfältig modificirenden Einfluß, ungefähr so wie das einem Architekten zu Gebote stehende Baumaterial; wie aber die geistige Conception des Architekten von der Beschaffenheit des Baumateriales unabhängig ist, so die Entwickelungsidee der Menschheit vom Menschen- und Völkermateriale, mittelst dessen sie verwirklicht werden soll und unter allen Umständen sich verwirklichen muß. Im Ganzen sind drei Hauptsysteme des geschichtlichen Menschheitsdaseins zu unterscheiden, welche durch die Lebensformen der vorchristlich antiken Zeit, der specifisch christlichen Lebensepoche der Menschheit und durch die mit dem Abschlusse der Reformationsepoche beginnenden Neuzeit gegeben sind. Die menschliche Civilisationsentwickelung ist mit der Neuzeit in das Zeitalter der humanen Weltbildung eingetreten, welche gleich den beiden früheren, in welchen nacheinander die sinnliche Naturwirklichkeit und der transcendente Gottesbegriff den Grundinhalt des Denkens ausmachten, in mehrere Unterperioden zerfällt. Die letzte derselben hat mit der ersten französischen Revolution begonnen, welche den in seiner bisherigen Entwickelung am weitesten fortgeschrittenen philosophischen Menschheitsbegriff als Idealgehalt in sich faßt. Sofern nun Ferrari diese philosophische Entwickelung seines Menschheitsbegriffes zu der in der ersten französischen Revolution angebahnten historischen Verwirklichung in innere Verbindung setzt, bezeichnet er seine Philosophie selber auch als Philosophie der Revolution, während sie, sofern sie nicht specifisch die Entwickelung der neuzeitlichen Ideen, sondern den Gesammtverlauf der historischen Menschheitsentwickelung zum Inhalte der Betrachtung hat, als Philosophie der Revolutionen zu bezeichnen ist.

Wir wiedergeben im Nachstehenden zuerst Ferrari's Philosophie der Revolution im engeren Sinne, an welche sich in sachgemäßer Folge die Lehre von den geschichtlichen Umwälzungen im Allgemeinen anschließen wird.

IV.

Unter der Philosophie der Revolution hat man nach Ferrari den Geistesgehalt jener Bewegung im neuzeitlichen Culturleben zu verstehen,

Digitized by Google

welche, durch Locke's Empirismus eingeleitet, das Denken von den Vorurtheilen eines überlebten religiösen Supranaturalismus und einer unfruchtbaren Metaphysik auf die realen Zustände des zeitlich-irdischen Menschendaseins hinlenkte und in der ersten französischen Revolution zum erstmaligen Versuche einer praktischen Umgestaltung der menschlichen Gesellschaft nach den Grundsätzen eines der Fesseln überlieferter Vorurtheile ledig gewordenen Denkens führte. Das Ziel dieser Bewegung ist die zur Wahrheit gewordene Freiheit und Gleichheit Aller in einer den realen Lebensbedürfnissen Aller harmonisch angepaßten Gestaltung und Organisation der menschlichen Gesellschaftszustände. Die ewige unvergängliche Norm dieser Gestaltung ist in den Gesetzen des Lebens gegeben, welche die Natur offenbart, und deren Studium somit an die Stelle des religiösen Supranaturalismus und metaphysischen Transcendentalismus zu treten hat. Sofern diesem Studium der Weg durch die Kritik der überlieferten Anschauungen und Meinungen geebnet werden muß, entspricht die Philosophie der Revolution ihrem Namen durch Verpflanzung der Revolution der That auf das Gebiet des wissenschaftlichen Gedankens; es obliegt ihr hiebei zu zeigen, daß der Begriff der Wissenschaft erst mit dem Vollzuge jener geistigen Umwälzungen, durch welche die überlieferten Anschauungen und Vorstellungen kritisch beseitigt wurden, zur Wahrheit wird. Demzufolge beginnt die Philosophie der Revolution mit einer Kritik der bisherigen, Religion und Metaphysik stützenden philosophischen Erkenntnißlehre; sie geht sodann daran, die in den Seins- und Lebensoffenbarungen der Natur sich aufschließenden Quellen der wahren und wirklichen Erkenntnisse aufzudecken; auf Grund der auf diesem Wege gewonnenen Erkenntnißaufschlüsse baut sich das neue System der Lebensordnung auf, welches an die Stelle der bisherigen Lebensformen der Menschheit zu treten hat. Die Philosophie der Revolution gliedert sich sonach in drei Theile, deren jeder in drei Unterglieder zerfällt, indem im ersten Theile die bisherigen Anschauungen über physisches, spirituelles und moralisches Sein einer Kritik unterzogen und denselben im zweiten Theile die durch die Offenbarungen der Natur dargebotenen Aufschlüsse über Sein, Leben und Sittlichkeit entgegengestellt werden, während der aus den beiden vorangegangenen Theilen seine Folgerungen ziehende dritte Theil in drei Abschnitten von den bisherigen Religionen, von der Metaphysik und der gegen beide sich kehrenden geistigen Revolution handelt.

Digitized by Google

Die Ungenüge aller bisherigen religiösen und metaphysischen Vorstellungen wird daraus bewiesen, daß sie Erzeugnisse eines von der natürlichen Wirksamkeit losgelösten und von derselben sich unabhängig dünkenden Denkens sind. Aufgabe der Kritik ist, zu zeigen, wie dieses Denken sich selbst aufhebt, indem im Lichte desselben der gesammte Denkinhalt des Menschen eine endlose Reihe unlöslicher Widersprüche vorweist, mit welchen überdieß auch die Idee eines von der gegebenen Wirklichkeit unabhängigen Denkens selber schon behaftet ist. Die Suppositionen des von der gegenständlichen Wirklichkeit vermeintlich unabhängigen Denkens stützen sich auf die drei Grundnormen eines denkstrengen Vorgehens: Identität, Äquation und deductive Erweisung.[1] Bei näherem Zusehen zeigt sich indeß, daß bereits der Inhalt unseres natürlichen Erfahrungsbewußtseins der Subsumtion unter die genannten drei Grundformen widerstrebt; um so weniger kann die durch Application derselben an den Erkenntnißstoff des natürlichen Erfahrungsbewußtseins gewonnene metaphysische Erkenntniß auf Wahrheit und Gewißheit Anspruch erheben. Wir haben auf dem Wege der natürlichen Erfahrung Kenntniß von den continuirlichen Alterationen im sichtbaren Naturdasein, von Wirkungen der Körper aufeinander; die Alteration straft alle drei vorerwähnten logischen Grundsätze Lügen, und gleicherweise verhält es sich mit dem Begriffe der körperlichen Action, die an sich eben nichts Anderes als Alteration bedeutet. Jedes einzelne Sinnending ist als logisches Object ein Individuum, eine untheilbare Einheit; es ist aber zugleich eine Zusammensetzung aus Theilen, deren Summe sich nicht so schlechthin dem Ganzen gleichsetzen läßt, indem das Ganze als Lebendiges stets mehr als bloßer Complex der Theile ist. Wo bleibt also da die logische Äquation? Man unterscheidet an den stofflichen Dingen primäre und secundäre Qualitäten; die primären Qualitäten scheinen darnach angethan zu sein, die Stofflichkeit in den Bereich der

---

[1] L' identità ci assicura che una cosa è quella che è, il dubitarne vale quanto il negare ciò che si afferma, l' affermare ciò che si nega, il rendere impossibile perfino il discorso. L' equazione spiega una cosa per mezzo di un'altra che le è eguale ed anche qui se X è eguale a B, X è conosciuta e non è se non B sotto un' altra forma, il contestarlo sarebbe contestare B che viene affermato. Il sillogismo è costituito da tre termini, il primo de' quali contiene il secondo, il quale contiene il terzo: accordate le premesse, la conseguenza diventa necessaria e trovasi tutta intera nelle premesse. Fil. d. rivoluz. I, p. 2.

Digitized by Google

Intelligibilität zu erheben, und sind demnach Lieblingsobjecte der Logik oder des von der gegenständlichen Wirklichkeit unabhängigen Denkens. Sie werden jedoch durch ihre Loslösung von den secundären Qualitäten in unlösliche Conflicte zu denselben gebracht; die Impenetrabilität verträgt sich in dieser Auffassung nicht mit den chemischen Affinitäten und Processen, nicht mit der Verschmelzung und organischen Assimilation; Impenetrabilität der Materie und natürliche Metamorphose lassen sich durch keine der drei Grundformen des logischen Vorgehens mit einander vereinbaren. Gleiches gilt von der passiven Beweglichkeit, Ausgedehntheit und Figürlichkeit der Materie im Verhältniß zur Actionsfähigkeit der kraftbegabten Stofflichkeit. Macht man mit den secundären Eigenschaften des Materiellen Ernst, so verschwinden die primären Qualitäten zusammt ihrem Subjecte als ein wesenloses Abstractum, und der Logik des unabhängigen Denkens ist damit ihr Object entzogen. Diese weiß sich auch mit dem Gegensatze zwischen Genus und Individuum nicht zurechtzufinden, sondern schwankt zwischen der Verabsolutirung des einen oder anderen der beiden Gegensatzglieder auf Kosten des entgegengesetzten hin und her. Die Ideen der Ursache und Substanz, der Zeit und des Raumes sind unstreitig denknothwendige Principien einer philosophischen Weltlehre; jede Manifestation muß eine Ursache haben, jede Qualität einer Substanz inhäriren, der Raum ist eine nothwendige Existenzbedingung der Körper, alle Bewegung muß in der Zeit vor sich gehen. Aber die Logik des selbstständigen Denkens verwickelt sich bei jedem dieser vier Begriffe in unlösliche Schwierigkeiten. Indem sie Ursache und Wirkung auseinanderhält, werden ihr beide zu contradictorischen Momenten der Alteration, und lassen sich als solche auf keinerlei Weise miteinander vereinbaren, wie immer das Verhältniß beider zu einander gefaßt werden mag. Läßt man die Ursache in der Wirkung aufgehen, so hört sie auf, vorhanden zu sein; soll sie etwas ohne Alteration ihrer selbst causiren, so kommt die Wirkung nicht zu Stande; soll sie nur theilweise sich modificiren und theilweise in sich verharren, so ist das Vorhandensein des Gewirkten nur theilweise erklärbar. Die Logik des unabhängigen Denkens hält Substanz und Qualität in der Weise auseinander, daß ihr beide gleich schwer wiegen; in diesem Falle ist eine Unification beider in keiner der drei Grundformen des logischen Denkens möglich, sondern es muß entweder die Realität der Qualität oder jene der Substanz negirt werden. Eben so schließen nach der Logik des unabhängigen Denkens Raum

Digitized by Google

und Körper einander aus; beide verhalten sich in derselben wie die Gegensätze des Leeren und Vollen, des Nothwendigen und Contingenten, des Unbegrenzten und Begrenzten zu einander. Auch Zeit und Bewegung lassen sich in ihrer abstracten Auseinanderhaltung nicht vereinbaren. Wird die von der Bewegung sachlich unterschiedene Zeit als Bedingung der Bewegung gedacht, so compenetrirt sie sich mit der Bewegung, welche nach ihrer sachlichen Bedeutung Aufeinanderfolge ist, und es sind dann in der Einen Succession zwei Successionen vorhanden, was einfach absurd ist. Ueberdieß involvirt jene Compenetration ein Zusammensein des Nothwendigen und Unbegrenzten mit dem Contingenten und Begrenzten, womit dieselbe Schwierigkeit, wie beim Zusammensein von Raum und Körper, wiederkehrt. Zeit und Raum schließen aber an sich in der Festhaltung ihres abstracten Begriffes den unlösbaren Widerstreit zwischen Unendlichem und Endlichem in sich; ist die Zeit ein Unendliches, so schließt sie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aus, oder sie unterliegt der Theilung durch diese; Ähnliches ergibt sich mit Bezug auf die im unendlichen Raume enthaltenen endlichen Räume als Theile desselben. In allen diesen unvereinbaren Contradictionen ist aber als allgemeinste jene von Sein und Nichtsein enthalten. Existirt das Nichtsein oder existirt es nicht? Im ersteren Falle ist es unter Einem Sein und Nichtsein, im letzteren Falle ist Alles Sein, Alles ein Volles, welches keine Leere und keinen Zwischenraum zwischen den Dingen, somit auch keine Unterschiedenheit derselben zuläßt. Mit dieser absoluten Vereinerleiung der Dinge hebt sich der Begriff des Universums und der Existenz der Dinge auf. Das vermeintlich unabhängige Denken also oder die selbstständige Logik erweist sich in ihrer Application auf den Inhalt unseres Erfahrungsbewußtseins als ein in allseitigen unlösbaren Widersprüchen befangenes Denken.

Alle diese Widersprüche wiederholen sich beim Übergange von der äußeren Erfahrungswelt auf die seelische innere Erfahrungswelt. Das in den Wandel der inneren Seelenvorgänge hineingezogene Ich sträubt sich gegen das dreifache logische Grundgesetz der Identität, Äquation und syllogistischen Deduction. Wollen wir ferner die einzelnen Ideen distinct auseinanderscheiden, so heben wir ihren inneren Zusammenhang auf; bestehen wir auf diesem, so wiederkehren, wenn schon in verfeinerter und vergeistigter Weise, alle jene widerspruchsvollen Vorstellungen von Bewegung, Stoß, Action, Reaction, Fusion. Wie das vermeintlich unabhängige Denken die Einheit und Vielfältigkeit

Digitized by Google

der Materie nicht miteinander zu vermitteln weiß, so auch nicht die Einheit des Gedankens mit der Vielfältigkeit seines Inhaltes, weil der lebendige Gedanke in seiner Einheit mehr enthält als die Gesammtheit seines stofflichen Inhaltes. Der unvereinbare Gegensatz zwischen Genus und Individuum wiederholt sich in jenem zwischen Idee und Sensation; die Subsumtion der inneren Seelenvorgänge unter die Ideen von Zeit, Raum, Ursache, Substanz führt in der Logik des unabhängigen Denkens auf dieselben Unvereinbarkeiten wie die Subsumtion der äußeren Wirklichkeit unter die genannten Ideen u. s. w. Der Unterschied zwischen Physik und Psychologie reducirt sich nur darauf, daß den Dingen die Perceptionen derselben, den Objecten die Urtheile, den Qualitäten die Sensationen, den Generibus die Ideen, dem Raume und der Zeit die Ideen beider, und ebenso der Ursache und der Substanz die Ideen beider substituirt werden. Der Vollzug dieser Substitution trägt aber seinerseits nur dazu bei, die Logik des unabhängigen Denkens zu weiteren Schritten zu veranlassen, in deren Folge ihre Unhaltbarkeit nach einer neuen Seite offenbar wird. Indem sie nämlich Denken und Sein, Ideales und Reales strenge auseinanderhält, weiß sie den Gegensatz beider nicht zu überbrücken, und sieht sich unwillkürlich dahin gedrängt, die auf ihrem Standpunkte unerweisliche Realität der Außenwelt einfach zu leugnen. Die simultane Realität der inneren Denkwelt und der sinnlichen Außenwelt widerstrebt jeder der drei Grundformen der auf sich selbst stehenden Logik; sie läßt sich weder unter der Form der Identität, noch unter jener der Äquation aufweisen, und eben so wenig unter jener der Deduction, da sich aus dem Ich nicht das Nichtich deduciren läßt. Die Psychologie des selbstständigen Denkens läßt die Welt in der Seele existiren, während die Physik desselben Denkens das menschliche Ich in der äußeren Welt existiren läßt und zu einem Theile desselben macht. So hebt also jede der beiden Disciplinen die andere auf; subjectivistischer Idealismus und realistischer Empirismus treten einander als unversöhnliche Gegensätze gegenüber. Aber auch innerhalb des Gebietes der Psychologie klafft der unüberbrückbare Gegensatz zwischen dem Denken und dem Ich in der Form des von der selbstständigen Logik nicht zu vermittelnden Gegensatzes zwischen Qualität und Substanz auf. Gleichwie die reale Wahrheit des Urtheiles: „Ich existire", unerweislich bleibt, so auch jene aller übrigen Urtheile, weil eben das Sein vom Denken nicht erreicht wird; und so schließt jeder menschliche Gedanke einen

Digitized by Google

Widerspruch in sich, sofern er ein unerweisliches Object desselben voraussetzt.

Die Logik des selbstständigen Denkens zieht sich aus dem durch die Kritik ihr entrissenen Gebiete der kosmischen Wirklichkeit auf den Gottesgedanken zurück, dessen Realität ihr als vollgiltige Entschädigung für den Verlust des kosmologischen Gebietes gilt. Der Gedanke des göttlichen Seins ist jedoch an sich nur eine Hypothese, deren Giltigkeit bewiesen werden muß. Als Beweismittel müssen die innere und äußere Welt, das Denken und die Natur dienen; diese beiden Beweismittel sind aber zufolge des bereits aufgewiesenen inneren Widerspruches im Weltbegriffe und Seelenbegriffe des sogenannten selbstständigen Denkens nicht verwerthbar. Überdieß ist die Gotteslehre ein bloßes Gebäude des menschlichen Denkens, dessen objective Wahrheit, wie schon bemerkt wurde, auf dem Standpunkte des selbstständigen Denkens nicht erweisbar ist. Und wäre sie erweisbar, so bliebe ihr Object, das Unendliche, immer noch unserem Denken unfaßbar, weil dieses alle seine Objecte nur unter bestimmten, mit der Natur des Denkens gegebenen Begrenzungen fassen kann. Die mit dem Gedanken eines absoluten überweltlichen Wesens zu verbindende Vorstellung hebt die Möglichkeit des endlichen Weltdaseins auf; die Unermeßlichkeit, Ewigkeit, Unendlichkeit Gottes schließt die Negation des räumlich-zeitlichen endlichen Weltdaseins in sich; die Inalterabilität Gottes schließt den Hervorgang der Welt aus Gott aus, die Entstehung der Welt aus Nichts ist eine denkwidrige Vorstellung, der Glaube an eine göttliche Weltregierung verträgt sich nicht mit der Unvermeidlichkeit des Üblen und Schlimmen, ohne welche unser irdisches Zeitdasein und die Entwickelung desselben gar nicht denkbar ist.

Die inneren Widersprüche der auf die Logik des unabhängigen Denkens gebauten Welt- und Gotteslehre treten auch in der Moral zu Tage; diese Logik ist es, welche den Widerstreit zwischen Interesse und Pflicht, Egoismus und Ascetismus hervorbringt, den Dualismus zwischen Freiheit und Verhängnißzwang, persönlichem Selbstwillen und unverweigerlichem Pflichtdienst schafft. Der Stoicismus scheint den Einklang zwischen Natur und Pflicht herstellen zu wollen, wenn er das Vere vivere zur obersten sittlichen Regel macht. Es handelt sich da um rationale Werthbestimmung der Handlung mit Rücksicht auf die Güter, welchen der Vorzug gebührt. Der Widerstreit zwischen Interesse und Gerechtigkeit ist jedoch damit nicht beseitigt; denn die

Digitized by Google

Werthbestimmung der Handlung vom Standpunkte des Interesses ist eine ganz andere, als jene vom Standpunkte der dem Interesse gegenübergestellten Gerechtigkeit. Wollte man die abstracte Pflicht als das allen übrigen Gütern vorzuziehende Gut hinstellen, so käme man schließlich dahin, Leiden und schmerzliche Opfer als ein Glück anzusehen, und die von Natur aus begehrte Glückseligkeit in Peinen und Martern zu suchen. Überdieß wäre den Paradoxien eines herzlosen Tugendfanatismus ein weites Feld geöffnet, der Immoralität könnte der Stempel der strengsten Tugendhaftigkeit aufgedrückt werden.

So zeigt sich also durchgängig und auf allen Erkenntnißgebieten, daß das von seinem Objecte losgelöste Denken dasselbe geistig nicht zu bewältigen vermag, sondern mit demselben sich entzweit und in einer Reflexion über dasselbe in unlösliche Widersprüche sich verwickelt. Das Denken muß sonach in der Einheit mit seinem Objecte verharren, dem Identitätsprincipe muß das Princip der gegenseitigen Aufeinanderbeziehung, dem Principe der Deduction jenes der Alteration zur Seite treten. Es handelt sich aber sofort auch um eine einheitliche Ableitung aller dieser einander ergänzenden Principien, welche die höchsten Wahrheitskriterien unseres Erkennens constituiren sollen. Auf welchem Wege sollen sie deducirt werden, auf empirischem oder auf jenem des reinen Denkens? Da treten denn neuerdings die unvereinbaren Gegensätze und inneren Widersprüche aller bisherigen Philosophie hervor. Die Einen suchten die Kriterien des Wahren ausschließlich auf empirischem, die Anderen ausschließlich auf aprioriſchem Wege zu gewinnen; beiderseits aber gab man sich dem Irrthum hin, die Kriterien aus einer an sich seienden Realität, sei es aus jener der äußeren realen Wirklichkeit, oder aus der dem verinnerlichten Denken sich erschließenden idealen Wirklichkeit geschöpft zu haben, während wir doch thatsächlich nur in einer Welt der Erscheinungen leben, welche wir als äußerlich vorhandene und innerlich percipirte Offenbarungen des unserem geistigen Blicke verhüllten Wesens der allgemeinen Natur anzusehen haben. Die Logik ist an sich vollkommen in ihrem Rechte, sobald sie sich darauf beschränkt, als Regulativprincip der in unserer denkenden Innerlichkeit sich reflectirenden Erscheinungen des allgemeinen Seins und Lebens zu dienen; ihre Berechtigung und Nothwendigkeit ergibt sich aus den Consequenzen der von den Empiristen aufgestellten Wahrheitskriterien, sei es, daß die Sensation, oder die Inspiration, oder die Auctorität als oberstes Kriterium aufgestellt werden. Durch Berufung auf Inspiration und

Digitized by Google

Auctorität läßt sich alles Mögliche als wahr erklären; die Sensation als oberstes Wahrheitskriterium hebt zufolge der Wandelbarkeit und Illusionsfähigkeit der sinnlichen Empfindung alle Sicherheit, Bestimmtheit und feste Abgrenzung der Erkenntniß auf. Die scheinbar auf das Wirkliche als solches sich stützenden empiristischen Wahrheitskriterien führen aber bei näherer Prüfung auf die Grundregeln der Logik des von den Dingen losgerissenen Denkens zurück; namentlich ist es das die unbestimmte Möglichkeit entgegengesetzter Sachverhalte zulassende Identitätsprincip, auf welches die empiristischen Wahrheitskriterien letztlich zurückweisen. Cartesius stellte in seiner klaren und deutlichen Erkenntniß ein zwischen der Logik und dem Sachinhalte des Denkens schwankendes Wahrheitskriterium auf, welches nach keiner Seite hin genügt. Identificirt sich dasselbe mit der Logik, so ist jedes Phänomen eine Täuschung und eine Notion des Realen unmöglich; identificirt es sich mit dem Sachinhalte des Denkens, so ist alles Gedachte wahr und Irrthum und Täuschung schlechthin unerklärlich. Auf den ersteren Standpunkt stellte sich Cartesius in der Einleitung zu seinem Systeme, in welcher es Alles anzweifelt und keinen Ausweg aus dem Gebiete des Zweifels findet. Sobald er aber sein Wahrheitskriterium in letzterem Sinne versteht, verwandelt sich der Skeptiker plötzlich in den Dogmatiker; er fußt dann mit zuversichtlicher Gewißheit auf der Realität des menschlichen Selbst und des göttlichen Seins, und Gott ist ihm untrüglicher Garant für die Wahrheit und Gewißheit aller übrigen Erkenntniß. Daß wir uns dennoch oft genug über die Beschaffenheit der Dinge täuschen, muß auf Rechnung der Dunkelheit ihrer Wahrheit gesetzt werden; sie mögen nicht ganz so beschaffen sein, wie sie unseren Sinnen erscheinen. Da haben wir also eine Wahrheit, die nicht schlechthin wahr ist. Die absolute Wahrhaftigkeit Gottes verbürgt nur die Richtigkeit der primären Qualitäten, nicht aber der secundären Qualitäten der Weltdinge. Cartesius hilft sich da mit der Ausrede, daß die Irrthümer in Bezug auf die secundären Qualitäten von untergeordneter Bedeutung seien; ist aber damit auch schon die Untrüglichkeit der göttlichen Garantie der Richtigkeit unserer Erkenntnisse gerechtfertigt? Und wenn die göttliche Garantie keine absolute ist, wer bürgt dafür, daß sie für die Richtigkeit der Erkenntniß der primären Qualitäten einsteht? Jedenfalls hebt Cartesius die innere Wahrheit ihrer Erkenntniß auf, wenn er dieselbe vom göttlichen Willen abhängig macht; die mathematische Wahrheit, daß die drei Winkel eines

Digitized by Google

Dreieckes zwei rechten Winkeln gleich sind, ist nach Cartesius eine Anordnung des göttlichen Willens; mit gleichem Grunde läßt sich sagen, daß das Gute gut ist, weil Gott es so will, während es in Gottes Belieben stände zu wollen, daß es als nicht gut gelte. Wo bleibt da der unerschütterliche Wahrheitsgrund, auf welchen die Cartesianer so zuversichtlich pochen?

Die Grundnormen des logischen Denkens erweisen sich als wahr, wenn ihre Anwendung auf das Erscheinende beschränkt bleibt; die in ihrer Anwendung zu Tage tretenden Widersprüche haben ihren Grund in der Selbstüberhebung des menschlichen Denkens, welches über den Ursprung des Erscheinenden ergründen wollte, statt das Erscheinende als Offenbarung der Natur zu fassen. Es gibt keine übernatürlichen Offenbarungen, aber an die Offenbarungen der ewigen Natur müssen wir glauben; dieser Glaube hat uns als ewige unverbrüchliche Satzung zu gelten, deren Übertretung sich durch die schwersten und verhängnißvollsten Irrungen rächt. Wir haben aber eine dreifache Offenbarung der Natur zu unterscheiden, jene in den uns erscheinenden Objecten als solchen, ferner die Offenbarung der Natur im Leben, und endlich die moralische Inspiration.

Die Dinge sind Erscheinungen, in welchen die Natur sich offenbart. Jedes Ding als solches ist eine Realität; somit sind die Phänomene für uns Realitäten, wir haben in den Dingen Erscheinung und Realität unter die von der Logik aufgestellten Grundnormen des Denkens zu subsumiren. Auf eine hinter der Erscheinung stehende Realität zurückgehen und die Normen der Identität, Äquation und des Syllogismus auf die Beziehung der Erscheinung zu jenem unbekannten Wesen oder Grunde appliciren, heißt von der unbefangenen Auffassung des Erscheinenden abweichen und ein künstliches Problem schaffen, woraus alle vorhergehend erwähnten metaphysischen Absurditäten und unlösbaren Widersprüche resultiren, deren Beseitigung und Vermeidung Aufgabe des gesunden Philosophirens ist. Die Forderung, bei der reinen Thatsächlichkeit stehen zu bleiben, ist so alt wie die Philosophie selber; es ist indeß viel leichter, sie aufzustellen, als sie zu erfüllen. Bereits Aristoteles hat sie aufgestellt; Baco von Verulam verweist uns an die unbefangene Beobachtung; Reid klagt unaufhörlich über die Philosophen, welche die primitiven Facta der Vernunft und des Sensus communis erklären wollen. Haben jedoch diese Philosophen sich von Mißgriffen freizuhalten gewußt, sind sie nicht ihren eigenen Grundsätzen untreu geworden? Aristoteles nahm Materie, Bewegung,

Digitized by Google

Essenz, Zweck als primitiv Gegebenes, verwandelte aber diese primitiven Data in einer Vierheit von Principien, mittelst welcher er alle Dinge erklären wollte; indem er seine vier primitiven Data zu Principien machte, alterirte er Sinn und Bedeutung derselben und schuf eine künstliche Welterklärung, in deren Rahmen alles in der Erfahrung Gegebene sich hineinzwängen lassen mußte. Baco's methodologische Anweisungen stehen auf rein naturwissenschaftlichem Standpunkte und lassen die inneren seelischen Vorgänge und die auf die Beobachtung derselben gestützte Erklärung des geistigen Denklebens, der Entstehung der Ideen, der generischen Begriffe u. s. w. vollständig bei Seite. Indem er um eine Art geistiger Erfindungskunst sich bemüht, will er unter Beiseitelassung der Phänomene des Lebens, für deren Würdigung ihm der Sinn fehlt, die Entfaltung der Forscherthätigkeit des menschlichen Geistes in ein System von Regeln zwängen, die vom echten wissenschaftlichen Talente als lästige Fesseln empfunden werden müssen; den Physikern mögen sich die von ihm empfohlenen Forschungswege nützlich und fruchtbringend erweisen, in ihrer Anwendung auf die psychischen Phänomene und auf die Welt des Lebendigen können sie nur zu falschen und verschrobenen Erklärungen des Wirklichen führen. Reid, der beliebte Philosoph der Schulen und Akademien, der Patriarch der Gemeinplätze, betrieb die Methode des Beobachtens bis zum Äußersten und brachte ein System minutiöser technischer Regeln psychologischer Beobachtungskunst zu Stande, verrammelte sich aber damit die Wege zu jedem freieren Ausblicke in die lebendige Wirklichkeit; für ihn gab es nur Ein Grunddatum, die Perception, aus welcher er das Denken, die Moral, die Ideen des Guten und Bösen ableitete. Unzähligen Klippen vorsichtig ausweichend, an welchen die Schöpfer großer philosophischer Systeme zu Schaden gekommen waren, suchte er in einem vagen Deismus den Abschluß seines Systems zu gewinnen, während doch Gott sicher kein Object der Perception ist. Reid will eine Philosophie des Sensus communis begründen, die einerseits auf die Gesammtheit der Perceptionen, andererseits auf die unbestreitbarsten Data des gemeinmenschlichen Sinnes gestützt ist. Worin soll die Gesammtheit der Perceptionen etwa von den unbestreitbaren Daten des gemeinschaftlichen Denkens sich unterscheiden? Und sind beide zusammen im Stande, jenen Irrthümern vorzubeugen, welche erst auf Grund der aus den Aussagen des Sensus communis gezogenen Folgerungen entstehen? Reid beobachtet ein vorsichtiges Schweigen über

Digitized by Google

den weltgeschichtlichen Proceß der Religionsbildung, über die dem Christenthum und Buddhismus eigenthümlichen Lehren, zu welchen zwei Drittel des menschlichen Geschlechtes sich bekennen, ohne den Widerstreit derselben mit den Aussagen des Sensus communis zu beachten.

Um die einem richtigen Ausgange und Beginne der philosophischen Forschung nachfolgenden Irrungen zu verhüten, muß man mit den Gefahren vertraut sein, welche die unbesonnene Anwendung der Kritik, d. i. des gegen die Unterordnung unter die Offenbarungen der Natur sich auflehnenden Denkens nach sich zieht. Die Offenbarung der Natur enthüllt uns die Existenzen, die Veränderungen und Wechselbeziehungen der Dinge; auf jede dieser drei Arten von Offenbarung sind die drei Grundnormen des logischen Vorgehens anwendbar; und durch Vollzug dieser Anwendung wird unsere Wissenschaft vom Weltdasein geschaffen. Sie kommt aber im getreuen Anschlusse des Denkens an das unbefangen beobachtete Gegebene zu Stande. Ferrari unterscheidet zwei Arten von Kritik, durch welche das Denken irregeleitet werden kann, die negative und die positive Kritik; jede derselben wird durch einen dem Denken sich aufdrängenden Widerspruch hervorgerufen. Der die negative Kritik provocirende Widerspruch ist jener zwischen dem unveränderlichen Begriffe des Dinges und seiner erfahrungsmäßig feststehenden Wandelbarkeit; er ist für unser Denken unlöslich, da er in der Natur selber begründet ist, daher wir ihn einfach auf sich beruhen lassen müssen. Der die positive Kritik herausfordernde Widerspruch hat seinen Grund lediglich in unserem Denken und setzt deßhalb das auf ihm beharrende Denken mit der Natur in Widerspruch, daher man ihn nicht auf sich beruhen lassen kann, sondern positiv überwinden muß. Er selber drängt mit innerer Macht zu seiner Lösung, und aus seiner Lösung geht die Wissenschaft hervor. Die Irrthümer der wissenschaftlichen Forschung entspringen daraus, daß man beide Arten von Widersprüchen nicht auseinanderhält; auf diese Weise ist die Scheinwissenschaft der sogenannten Metaphysik entstanden, die in ihrem ersten Entstehen nichts Anderes als eine aus Unkenntniß irrende Physik war. Die neuzeitliche Bildung nahm ihren Anfang mit den Bemühungen, die Physik wieder von der Metaphysik loszulösen, was durch Galilei und Newton mit Erfolg in's Werk gesetzt wurde; dies war und mußte freilich ein halber Erfolg bleiben, so lange man neben der Physik noch eine Metaphysik bestehen ließ, weil die Ingerenz der letzteren das bereits erkannte Wahre wieder in Irrthum zu verwandeln drohte. So lange

Digitized by Google

man zwischen den kritischen und den positiven Antinomien nicht zu unterscheiden versteht, ist die Naturerkenntniß stets von einer falschen Deutung ihrer Ergebnisse durch ein den Offenbarungen der Natur selbstherrlich sich entgegenstellendes Denken bedroht.

Der Widerstreit zwischen Physik und Metaphysik tritt im Begriffe des Genus hervor, welches dem Metaphysiker als etwas Eines, Untheilbares, Unvergängliches gilt, während die Physik lehrt, daß die Genera vergänglich, und viele Genera in den kosmischen Revolutionen untergegangen seien. Die Metaphysik hat in Nichtbeachtung des Unterschiedes zwischen kritischen und positiven Widersprüchen aus dem Begriffe des Genus ein Monstrum gebildet. Plato sah sich vor die Antinomie des Seienden und der Alteration gestellt; indem er diese Antinomie für eine subjective Illusion hielt, glaubte er sie mit Hilfe seines Begriffes vom Genus lösen zu können. Die Genera sind ihm unveränderlich wie das Sein, geschieden wie die ihnen entsprechenden Objecte; die Verschiedenheit der Genera macht ihm die von den Eleaten geleugnete Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Dinge erklärlich, als die Wahrheit des Dinges ist das Genus der Vergänglichkeit der Erscheinung des Dinges entzogen. Das Genus in seiner eigentlichsten Bedeutung ist die Wahrheit des Seienden; zwei subsidiäre Genera: Das Große und das Kleine, erzeugen die Materie, andere Genera formiren die Naturwesen, welche die unter den Formen des mathematischen Denkens aufgefaßten wandelbaren und veränderlichen Gestaltungen der Materie darstellen. Da die sichtbare Natur schön ist, und der Existenzgrund derselben im Reiche der Genera gelegen ist, so muß auch das Schönsein der Dinge aus ihnen als den Urbildern der Dinge abgeleitet werden, als ob das gleichmäßig schöne und häßliche Singularitäten umfassende Genus irgendwie das Schönsein als charakteristische Qualität an sich haben könnte. Die Scala der Genera wird zu einer Scala der Schönheiten und Vollkommenheiten bis zu einem obersten Genus, das alle Schönheit und Vollkommenheit in sich faßt und das absolute Ideal constituirt. So schuf Plato in seinem unberechtigten Hinausgehen über das Erscheinende eine ganze Welt imaginärer Wirklichkeiten, mit welcher aufzuräumen Aristoteles als nöthig erkannte, ohne je doch den Grundirrthum Platos, die Identificirung der unlöslichen ewigen Contradictionen mit den positiven Widersprüchen, welche durch das an die Naturoffenbarung hingegebene Denken zu beseitigen sind, zu erkennen. So konnte er in seinem Gegensatze zu Plato nur in einen Irthum entgegengesetzter Art

Digitized by Google

verfallen, indem er das von Plato der Idee Attribuirte auf das Individuum übertrug, welches bei ihm über das erscheinende Individuum hinausreichend zu einem unendlichen Sein, zu einer untheilbaren Essenz, Entelechie, Energie, Seele, zum Princip einer metaphysischen Bewegung wird, die mehr Wahrheit als die sinnlich erscheinende Bewegung an sich hat. Das erscheinende Individuum ergibt sich ihm aus der Verbindung der Essenz mit der Materie, aus welcher es durch eine Reihe stufenartig aufeinanderfolgender Formationen hervorgezogen wird. Die Materie als solche ist das Allgemeinste, dessen fortschreitend nähere Determinationen zuletzt und zuhöchst das Individuum ergeben. Dem platonischen Höchsten, der obersten Idee substituirt Aristoteles ein Unterstes, die völlig unbestimmte Materie, der höchsten Realität Plato's ein bloß potentielles Sein, der von einem Höchsten abwärts steigenden Deduction Plato's ein Aufwärtssteigen von Unten, um das von Beiden zum Erklärungsobject gemachte Individuum der Erscheinungswelt zu erreichen. Der platonische Begriff des Genus überdauerte die aristotelische Kritik, und verwandelte sich im Neuplatonismus in jenen des Äon, des göttlichen Gedankens, des göttlichen Wortes. In der mittelalterlichen Scholastik gewann die Frage über das Verhältniß zwischen Genus und Individuum eine specielle theologische Bedeutung im Hinblick auf die Trinitätslehre; der Nominalist Roscellin erschien als Tritheist, bei Wilhelm von Champeaux kam die Personsdreiheit nicht zu ihrem Rechte. Abälard, der zwischen Beiden vermitteln wollte, faßte die drei göttlichen Personen als die constitutiven Theile der Totalität des göttlichen Seins. Albertus Magnus erklärte sich gegen die Confundirung des Universale mit der Totalität und mit der Materie, und sah in demselben die Form oder Essenz des Dinges, die als Gedanke in Gott existirt, und als actives Princip das Individuum aus der Materie hervorbildet. Thomas Aquinas erkennt die Unmöglichkeit einer Äquation der Form mit der völlig indeterminirten Materie und macht die Materia signata zum Subjecte der Gestaltungsthätigkeit des Universale. Duns Scotus hob hervor, daß auch die signirte Materie als Erklärungsgrund der mit der Gestaltungsthätigkeit des Universale verbundenen Individuirung nicht ausreiche. Occam erklärt die Frage nach einem Principe der Individuation für überflüssig, da eben nur Individuelles existirt, läßt sich aber den Mißgriff zu Schulden kommen, das Genus für einen bloßen Scheinbegriff auszugeben. Er leugnet die Wahrheit des Genusbegriffes und hebt damit die objective Wahrheit unseres Denkens, die Richtigkeit der den Offenbarungen der

Digitized by Google

Natur sich subordinirenden Logik auf. Er gab damit den Anstoß zur Entstehung einer neuen Art von Metaphysik, die an dem alten Irrthum festhält, die Contradictionen im Erscheinenden für positive Widersprüche zu halten und bis auf den heutigen Tag sich fortgeschleppt hat. Statt die Existenz der Genera als denkunmöglich zu bestreiten, hat man zu erkennen, daß sie existiren, wenn sie erscheinen, und daß sie zu existiren aufgehört haben, wenn die ihnen entsprechenden Individuen nicht mehr vorhanden sind.

Als Genera prima unserer gegenwärtigen Welt sind Raum und Zeit zu erachten; auch von ihnen gilt, daß sie zu sein aufhören, wenn an die Stelle der gegenwärtigen Welt dereinst eine andere treten sollte, in welcher es keine Ausdehnung und keine Aufeinanderfolge gibt. Nur das höchste aller Genera, welche alle anderen in sich faßt, ist ein absolut bleibendes; es ist unmittelbar mit dem Denken selber gegeben, und als Gedachtes ist es bereits ein Erscheinendes, und als möglich Erscheinendes ist es bereits. Die Metaphysik des Seins hat genau dieselbe Geschichte, wie jene des Genus im Allgemeinen. Die Eleaten waren es, welche zuerst die Contradiction zwischen dem Sein und dem Seienden als eine positive Contradiction auffaßten, welche sie durch Gleichsetzung des Seins und Nichtseins aufzuheben trachteten; mittelst des Nichtseins war jeder Intervall zwischen den einzelnen Dingen, und damit der Unterschied der Dinge aufgehoben, die Natur verneint. Das Sein wurde hiemit von dem ersten Erscheinenden zu etwas Höherem, über allen Dingen Stehenden erhoben. Plato erhob es zum Princip der allgemeinen Ordnung, zu Gott; Aristoteles fühlt das Bedürfniß, demselben das bloß potentielle Sein, die Materie gegenübertreten zu lassen, und fand in dieser die über das Erscheinende hinausgerückte Ausgleichung zwischen Sein und Nichtsein. Die Neuplatoniker gestanden Aristoteles zu, daß die Genera, an welchen Plato als Formationsprincipien der besonderen Dinge festhielt, nichts vom obersten Genus Verschiedenes seien und so wenig als dieses einen typischen Charakter hätten; andererseits aber sind sie mit Plato einverstanden, daß Schönheit, Güte, Kraft, die den Dingen eignen, in einem vollkommensten Typus geeiniget seien, der sonach vom Sein als oberstem Genus verschieden sein müsse; so schieden sich in ihrem Denken Gott und die Existenz Gottes, die aber doch wieder Eins sein sollten, wodurch die Vorstellung einer göttlichen Dreieinheit entstand. Diese wurde sodann von den Kirchenvätern und Scholastikern mit der

Digitized by Google

christlichen Dreieinigkeitslehre in Verbindung gebracht. Mit Cartesius nahm die Sache eine neue Wendung; er reducirte den Begriff des Seins auf jenen des Erscheinenden, attribuirte ihm aber zugleich Göttlichkeit. Er folgert aus dem Umstande, daß man den Begriff des Vollkommenen bis in's Unendliche steigern könne, die Möglichkeit eines absolut vollkommenen Seins, welches aber eben nur als existentes seine Möglichkeit bewahrheite. In dieser Mischung von Wahrheit und Widersinn wird die dem Erscheinenden als solchem widerstrebende Vorstellung von einer Transcendenz des Seins festgehalten. Uebrigens schloß der cartesische Gottesbegriff die Möglichkeit eines außer Gott Seienden geradezu aus. Wie sollte ein nothwendig Eines, untheilbares, impassibles, nothwendiges, universales Sein aus sich selbst die Theilung, Action, Contingenz, Individualität und Distinction aller Seienden und aller Substanzen hervorstellen können? Spinoza merkte diesen Fehler und wollte das cartesische System durch Anbahnung einer Ausgleichung des Seins und des Erscheinenden verbessern. Er substituirte wol ganz richtig dem cartesischen überweltlichen Gotte die universale Weltsubstanz, in deren Begriff er nicht mehr hineinlegt, als sie wirklich enthält. Aber im metaphysischen Banne befangen, weiß er nicht an die Erscheinungen und Offenbarungen der Natursubstanz heranzukommen, und faßt die ersten Erscheinungen derselben: Raum und Zeit, lediglich als Attribute des ersten Principes, alles Erscheinende wird ihm zum bloßen Modus, statt einer Äquation der Natur mit ihren sie offenbarenden Erscheinungen gewinnt er nur eine Äquation derselben mit sich selbst, die Natura naturans und Natura naturata sind der Sache nach das eine und selbige Nothwendige, welches jedes Möglichsein und Contingentsein als reine Denkillusionen ausschließt. Er stellt einen Begriff der Weltsubstanz auf, in welchem die Welt sich selber aufhebt. Die gegen Descartes und Spinoza reagirende Philosophie des 18. Jahrhunderts wechselte den Standpunkt, behielt aber die falsche Ansicht bei, daß die ewigen Contradictionen im Universum ein Irrthum des menschlichen Denkens seien. Statt vom Genus ging sie vom Individuum oder vielmehr von der Sensation aus, um zum Genus und zur Idee zu gelangen. Locke sah im Genus eine Abstraction unseres Intellectes. Hier stellt sich die Frage ein, ob das Product der Abstraction objective Realität habe oder nicht; in dem einen und in dem anderen Falle ist die Abstraction überflüssig, weil das wirklich existirende Genus nicht erst

Digitized by Google

durch die Abstraction wirklich wird, das nicht existirende auch nicht mittelst Abstraction wirklich werden kann. Ad. Smith behauptete, daß die Genera nicht existiren, daß wir unsere Generalisationen lediglich durch das Wort vollziehen, welches das einzige Generale sei. Nach Hume dient das Wort zur Festigung der Association der Ideen, d. h. zur Festigung der Denkgewohnheit; das Genus sei eine aus dieser Gewohnheit resultirende Illusion. Dieß ist jedoch unrichtig; die Menge ist nicht gleichbedeutend mit dem Genus, die Zusammenfassung der Individuen ist nicht die Generalisation, die Zusammenfassung zweier entgegengesetzter Dinge ergibt kein Genus. Zeit, Raum, Sein, Substanz, Ursache stehen über jeder Denkgewohnheit und necessitiren die Gewohnheit des Denkens. Die Reaction der Philosophie des 18. Jahrhunderts gegen jene des siebzehnten ist nur der Umschlag in ein anderes Extrem. Spinoza erklärte, daß wir Individualwesen Modi der Einen ewigen Substanz seien, Hume macht die Substanz zu einem Modus des Ich; Spinoza zieht die Natur aus der Leere der Substanz hervor, Hume aus der Leere der Denkgewohnheit. Kant brachte das Genus wieder zu Ehren, und faßte es mit gutem Grunde als Erscheinendes; die französischen Eklektiker glaubten das Ergebniß der Kant'schen Kritik wieder umstoßen zu sollen, und erklärten Raum, Zeit, Substanz, Ursache für ewige Notionen, welche den Dingen die Intelligibilität, so wie uns die Möglichkeit der Apperception ihrer Intelligibilität verleihen; unter diesem Geschlechte neuer Scholastiker ragt der hypokritische Cousin hervor, der in der Substanz Gott aufweist, und aus der Philosophie das Gespenst der Religion hervorleuchten läßt.[1] Während Spinoza die Religion mittelst der Metaphysik bekämpfte, flickt der französische Eklekticismus Lappen der Spinozistischen Metaphysik zusammen, um den kirchlichen Gedanken neu aufzuputzen. Vor dieser Art von Philosophie glaubt Ferrari warnen zu sollen. Es handelt sich darum, dem vergötterten Causalitätsbegriffe seine richtige Bedeutung zu vindiciren. Ursache bedeutet einzig Kampf, Ringen, Alteration, Gravitation, Affinität, Generation; sie bedeutet Leben, Sterben, Entstehen, Vergehen, Erscheinen, Verschwinden. An sich eine leere Vorstellung, läßt sie uns in Unkenntniß über die Ursachen des realen Geschehens,

[1] Schon nach Vorübergang des Revolutionsjahres 1848 war Ferrari gegen Cousin, welchem er die Hauptschuld an der veränderten Richtung der in den Staatsschulen gelehrten Philosophie beimaß, aufgetreten in der Schrift: Les philosophes salariés. Paris, 1849.

Digitized by Google

und ist nicht etwas Reales, Positives, Determinirtes. Sie ist nicht der göttliche Vater, der unsere Vorväter leitete; sie ist auch nicht die Vernunft, von welcher unsere Nachkommen geleitet werden sollen. Der französische Eklekticismus, der sie zu Beidem machen will, ist das Trugbild der falschen Vermittelung.

Wie die Ursache nichts Anderes als das Genus causarum, das Genus der in ihrer Wirksamkeit begriffenen Substanzen ist, so die Materie nichts Anderes als das Genus der besonderen Materien, der mineralischen, vegetabilischen, festen, flüssigen, luftförmigen, fluiden, imponderablen Materien. Die Metaphysik der Materie nahm ihren Anfang mit dem Bemühen, den Wandel alles Materiellen mit dem vorausgesetzten stetigen Sein desselben auszugleichen. Man forschte zuerst nach dem stetigen materiellen Grunde der materiellen Erscheinungen. Indem man ein Element nach dem anderen als Grundwesen des Materiellen annahm, fand man, daß keines derselben sich hiezu eigne; man forschte daher nach einem hinter allen Elementen stehenden unwandelbaren Grundstoffe, und kam damit auf den Gedanken eines ursprünglichen Chaos, und weiter auf die Atomenlehre. Plato und Aristoteles erkannten, daß die als Quantitas fixa gedachte Materie ihrer Vorgänger die Erklärung des Erscheinenden, des Unterschiedes, Wechsels, der Veränderung, des Lebens, des Denkens unmöglich mache. Sie entkleideten daher die Materie aller Determinationen, erfanden eine Materie, die nicht mehr Materie, sondern ein Mittleres zwischen dem Raum und dem Nichtsein, eine bloße Möglichkeit des Materiellen ist. Die Ursache der im Materiellen vor sich gehenden Veränderungen wurde in anderen Principien gesucht, die Existenz der Materie hatte bloß die Erklärungsursache für Tod und Zerstörung abzugeben. In Folge dieser Anschauungsweise, welche sich durch zwei Jahrtausende behauptete, wurde die Physik völlig von der Metaphysik überwuchert, und erst Telesius kam dazu, das Gewebe von Widersprüchen, welche die aristotelische Naturlehre in sich barg, aufzudecken. Telesius war der Vorläufer des Baco von Verulam, welcher der Erste der Naturlehre eine denkrichtige Unterlage gab, indem er unter Verwerfung jeder unwahren Abstraction Materie, Form und Bewegung als eine unlösliche Dreiheit erklärte. Damit war die Physik in den Bereich des Erscheinenden verwiesen; nur erkannte er nicht die diesem Bereiche angehörigen Antinomien. Cartesius, welchem dieselben sich aufdrängten, griff auf den Atomismus zurück, ohne jedoch aus seinen spiritualistischen Grundanschauungen das ausgedehnte bewegliche Atom

Digitized by Google

ſeiner Phyſik deduciren zu können. Seine Phyſik machte nur ſo viel klar, daß es keinen logiſchen Uebergang vom Gedanken zur Ausdehnung, vom Geiſte zum Körper gebe, und weiter auch keinen Uebergang von den unveränderlichen, diſtincten Atomen zur Bildung der variablen körperlichen Continua gebe. Die Unmöglichkeit des erſteren Ueberganges wurde von Malebranche beſtimmt ausgeſprochen; daher ſeine Lehre von unſerem Schauen der körperlichen Dinge in Gott. Berkeley erkannte die Unmöglichkeit deſſen, und erklärte die Materie als gar nicht exiſtent. Den zweiten, bei Carteſius unerklärlichen Uebergang machte Leibniz zum Gegenſtande ſeiner Kritik; das Element des Körpers, lehrt Leibniz, könne nicht ſelbſt wieder ein Körper ſein; es iſt ſomit etwas Unkörperliches, Unausgedehntes, kein Atom, ſondern eine Monade, eine Seele. Leibniz unterſcheidet zwiſchen dominirenden und beherrſchten Monaden; die dominirende Monade macht den Körper, die beherrſchten Monaden geben die Elemente desſelben ab. Das Verhältniß der dominirenden Monade zu den beherrſchten Monaden iſt unter die Frage zu ſubſumiren, wie das Eine mit dem Vielen, das Innere mit dem Äußeren, das Unendliche mit dem Endlichen in Verbindung treten könne, wie das Ich mit den äußeren Dingen in Verbindung treten könne, ohne dieſelben zu berühren oder von ihnen berührt zu werden. Die Löſung lautet, daß das Ich in ſich ſelber iſt und in dieſem Inſichſein das Univerſum ſchaut, und letzteres zufolge einer präſtabilirten Harmonie der Anſchauung des Ich entſpricht; jede Monade iſt ein Ich und kann dominirende Monade werden und tritt dann in Folge der präſtabilirten Harmonie in das bezeichnete Verhältniß zu den von ihr zu beherrſchenden Monaden und zur Außenwelt. Jede Monade iſt ein potentiell Unendliches, die beherrſchten Monaden ergeben das beſtimmte Endliche, beide zuſammen das Ganze und ſeine Theile, das Continuum und das Discretum, das Eine und Viele; die Materie iſt als Gedanke in jeder Monade vorhanden und hat keine Exiſtenz außer dem Denken. So geſtaltet ſich die Metaphyſik der Materie zu einer Wiſſenſchaft von dem, was nicht exiſtirt und deshalb auch nicht erſcheint, zu einer Vielheit von Entitäten im Widerſpruch mit der Wirklichkeit, in der ſie nicht erſcheinen, und im Widerſpruche mit ſich ſelber. Voltaire verlachte dieſe Metaphyſik der Materie, und ſelbſt Kant fand ſich in Uebereinſtimmung mit Voltaire's Kritik derſelben. Man verlangte, daß die Philoſophie in dieſem Punkte dem geſunden Sinne zu folgen habe; dieſer Forderung wird aber damit

Digitized by Google

entsprochen, daß sich das Denken den Dingen unterordnet. Eine solche Unterordnung ist indeß nicht gleichbedeutend mit Materialismus, der eigentlich selber wieder eine neue Art von Metaphysik ist, weil er Sätze aufstellt, welche über die treue Wiedergabe dessen, was in der Wirklichkeit erscheint, hinausschreitend, ungerechtfertigte Erklärungen des Erscheinenden zu geben versuchen.

Die Philosophie hat sich auf Wiedergabe dessen zu beschränken, was an der materiellen Wirklichkeit uns erscheint. Das erste uns Erscheinende ist der Widerstand, die Beweglichkeit, die Ausdehnung und Figur des Materiellen; wenn wir den Complex dieser Erscheinungen in der Bezeichnung: inalterables Quantum zusammenfassen, so haben wir die unüberschreitbare Summe dessen angegeben, was wir über die Materialität als solche zu sagen wissen. In diesem inalterablen Quantum hat eine Äquation statt zwischen dem Genus und der Summe der ununterscheidbaren und ungeschiedenen Individuen, deren jedes die Eigenschaften des Ganzen an sich hat. Wir nennen diese Individuen Atome. Das zweite am Materiellen Erscheinende ist die Diversität der Materiae primae, welche wir durch die Chemie kennen lernen. Die Theile der verschiedenen Materiae primae heißen in Bezug auf ihre Diversität nicht mehr Atome, sondern Moleküle; es gibt so viele Classen von Molekülen, als es besondere Materien gibt. Während allen Atomen als solchen die Receptionsfähigkeit für bewegende Anstöße gemeinsam ist, gibt es keine Proprietät, welche allen Molekülen gemeinsam wäre; nicht einmal Schwere und Attractionskraft kann allen ohne Unterschied zugestanden werden; der Attractionskraft wirkt die Centrifugalkraft entgegen. Wie viele Classen von Molecülen und wie viele Eigenschaften einer bestimmten Art von Materie es gebe, läßt sich nicht sagen, da immer neue unbekannte entdeckt werden können. Das dritte im Gebiete des Materiellen Erscheinende sind die Keime mit ihren Kräften. Es läßt sich nicht feststellen, ob jedes Molekül ein Keim oder Same sei; die Entstehung der Keime ist uns verhüllt. Bestimmtere Antwort ist auf die Frage möglich, ob die Keime formirt oder präformirt seien; die Präformation ist eine Annahme der Logik, während der Augenschein der Erfahrung für die Formation spricht. Natürlich hat der Augenschein der Erfahrung den Vorzug vor den der Metaphysik angehörigen Annahmen der Logik. Unentschieden bleibt, ob die starren Massen der leblosen Körper aller Vitalität beraubt seien, oder Moleküle in sich schließen, welche unter bestimmten Bedingungen als Keimtriebe sich bethätigen können; ferner

Digitized by Google

ob die Keime absolut determinirt oder einer in's Unbegrenzte gehenden Umbildung und Variation fähig seien. Sicher ist, daß der auflösliche Keim vergänglich ist; die entgegengesetzte Annahme gehört den falschen Abstractionen der Logik an. Sollen wir an die Existenz immaterieller Wesen glauben? Für uns sind keine anderen immaterielle Seiende Gegenstand der Erfahrung als solche, welche mit der Materie unzertrennlich verbunden sind: die Genera und die Einheiten der organisirten Individuen; die Genera können aussterben, die Einheit des organisirten Individuums verschwindet mit der Auflösung desselben. Die menschliche Seele ist gleichfalls die immaterielle Einheit eines organisirten Individuums; sie verschwindet somit mit der Auflösung des organischen Leibes, wenigstens für uns. Damit soll die Unvergänglichkeit der menschlichen Seele nicht schlechthin geleugnet sein; es ist möglich, daß die menschliche Existenz durch ein unbekanntes Princip vermittelt wird, welches sich nach Auflösung des menschlichen Leibes in ein uns unerforschliches Dunkel zurückzieht. Nur sage man nicht, daß die Seelenfortdauer sich metaphysisch erhärten lasse; eine Metaphysik gibt es eben nicht. Ferrari will hiemit seine Stellung abseits von den Materialisten und Spiritualisten nehmen;[1] er hält die Leugnung und die entschiedene Behauptung der Seelenfortdauer für eine Vorgreiflichkeit des unwissenschaftlichen Denkens.

Unser Wissen über die Seele beschränkt sich auf das psychische Erscheinungsleben; daher gibt es keine metaphysische, sondern bloß eine descriptive Psychologie. Das erste in derselben zur Sprache kommende Grundfactum ist die Verdoppelung der Offenbarung der Seienden durch den Wiederschein der äußeren und inneren Phänomene in unserem Denken. Das Denken beginnt mit dem Sehen der Objecte, welches mit Bezug auf die äußeren Objecte Perception, mit Bezug auf die inneren Objecte Apperception heißt. Der Perception folgen die Acte des Reflectirens, Abstrahirens, Generalisirens u. s. w., auf welche ein fälschlicher Sprachgebrauch die Benennung Denken beschränkt, zufolge des Vorurtheiles, daß diese Acte im Gegensatze zum Percipiren spontane Acte wären, während in Wahrheit unser gesammtes Denkleben von den Objecten beherrscht ist. Die Elemente unseres Denkens sind Sensationen und Ideen, entsprechend dem Unterschiede der Objecte

[1] Il mio spiritualismo comincia colla mineralogia, e finisce colla storia naturale dell' uomo. Fil. d. rivoluz. I, p. 266.

Digitized by Google

desselben, welche sich in Individuen und Genera scheiden. Alle Ideen sind erworben, die Annahme angeborner Ideen gehört der von der Metaphysik beherrschten Psychologie an. Plato folgerte das Angeborensein der Ideen aus der Allgemeinheit, Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit derselben, welche ihre Ableitung aus den individuellen, alterablen und vergänglichen Dingen ausschließe. Die von Plato angewendete Argumentationsweise würde, wenn sie giltig wäre, dahin führen, alles Werden und Entstehen, nicht bloß jenes der Ideen, in Abrede stellen zu müssen. Die Erfahrung lehrt, daß auch die Ideen in uns entstehen; nach Plato bedeutet dieß das Hervortreten der Ideen aus ihrer ursprünglichen Latenz. Das Hervortreten hat aber doch nur in Folge der Sensation statt; also hat diese einen durch Plato's Grundannahme ausgeschlossenen Antheil an der Ideenbildung in uns. Plato muß ferner zugeben, daß die Sensationen und Leidenschaften einen störenden und verwirrenden Einfluß auf die Ideen äußern, wodurch er erklären will, wie es komme, daß trotz der Universalität und Inalterabilität der Ideen eine Diversität der geistigen Anschauungen unter den Menschen statthabe. Er läßt jedoch unaufgehellt, wie die über die accidentellen Sensationen so hoch erhabenen Ideen den alterirenden Einflüssen derselben unterliegen können. Aristoteles erkannte die Unhaltbarkeit der platonischen Lehre vom Angeborensein der Ideen, und bewies, daß alles Wissen ein auf Grund der sinnlichen Erfahrung erworbenes sei. Hiebei handelte es sich für ihn ersichtlich zu machen, wie das Genus, das er der Materie eines jeden Objectes gleich setzte, durch das Mittel der Sensation eine Idee im Intellecte hervorrufen könne. In seinen Büchern de Anima läßt er durch den Sinn nur das Individuum d. i. die Essenz des Dinges percipirt werden. Damit war die Möglichkeit der Erlangung einer generellen Idee durch die Sensation abgeschnitten. Er änderte deshalb seine Ansicht, und gab am Schlusse der Analytica Posteriora[1] eine andere Erklärung: die Individuen folgen in der Sensation wie die Soldaten eines Heeres aufeinander und lassen im Intellectus agens eine Spur zurück; die Ideen gehen aus den Individuen und überdieß aus dem in der Seele ruhenden Universale hervor. Dieß war eine indirecte Wiederkehr zur platonischen Ansicht, und gestattete den späteren Platonikern die Eröffnung eines neuen Entwickelungsstadiums der platonischen Lehre; das in den Büchern de Anima ausgesprochene

[1] Vgl. Aristot. Anal. Post. II, p. 100. a, lin. 12 ff.

Digitized by Google

Axiom: Nihil in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, blieb durch eine Reihe von Jahrhunderten bis zum Ausgang des Mittelalters ein unfruchtbarer Denkansatz. Es gelangte indeß auch da nicht sofort zur vollen Entwickelung. Carteſius, der mit aller Überlieferung brach und die Philoſophie einzig aus ſeinem ſelbſteigenen Geiſte und Denken begründen wollte, adoptirte implicite die angebornen Ideen, ſofern ihre logiſche Nothwendigkeit im mathematiſchen Denken ſich enthüllte; er glaubte ſie im klaren und deutlichen Erkennen zu percipiren. Aber aus der Idee als ſolcher läßt ſich nichts außer ihr Seiendes ableiten; es bleibt nur die Wahl zwiſchen der Idee des Seins oder dem Sein ſelber, welches mit dem Genus identiſch iſt. Daher das Schwanken des Carteſianismus zwiſchen Beiden, in Folge deſſen bald die Realität der Welt, bald die Wahrheit der Idee bis zur völligen Negation abgeſchwächt wird; im Zuſammenhange damit ſteht die Negation der Senſation durch die Idee und des Individuums durch das Genus, was Locke dazu vermochte, im Gegenſatze zu Carteſius die Senſation zum erſten Principe zu machen. Damit wurde der ſubjectiviſtiſche Senſismus des 18. Jahrhunderts angebahnt, der dahin führte, alle Ideen, auch jene des Seins mit eingeſchloſſen, zu negiren und bloß den ſinnlichen Schein des Exiſtenten übrig zu laſſen. Um die Realität der Senſation zu retten, fand Kant für nothwendig, angeborne Ideen der menſchlichen Urtheilskraft zuzulaſſen, jene Ideen nämlich, ohne deren Angeborenſein ein Erkennen gar nicht möglich wäre. Aber die ſogenannten reinen Ideen oder Vernunftformen Kant's weiſen Charaktere auf, welche die Senſation ausſchließen; ſie ſind allgemein und nothwendig, während die Senſation beſchränkt und contingent iſt; worin ſoll nun die Nöthigung gelegen ſein, ſie dennoch auf die Senſation zu beziehen? Nur der durch Carteſius und Locke cauſirte Stand der Pſychologie konnte zur Aufſtellung eines derartigen, an ſich unmöglichen Problems führen. Denn in Wahrheit hat die Univerſalität und Nothwendigkeit beſtimmter Ideen ihren Grund nicht in der Einrichtung unſeres Denkens, ſondern in den außer uns exiſtirenden Generibus; Zeit und Raum, welche nach Kant angeborne allgemeine und nothwendige Anſchauungsformen ſein ſollen, haben keine andere Allgemeinheit und Nothwendigkeit, als z. B. die auf dem Erfahrungswege erworbene Idee des Menſchen. Wäre Allgemeinheit und Nothwendigkeit ein Beweis für das Angeborenſein beſtimmter Ideen, ſo müßten dem Menſchen alle Sätze der Mathematik angeboren ſein. Kant leugnet, daß die Natur ſich uns durch Genera und Individuen

Digitized by Google

offenbare; wir hängen nach ihm nur durch die Sensationen mit der Außenwelt zusammen, welche durch das Mittel der Sensationen uns nur lauter Individuelles ohne Einheit, ohne generische Allgemeinheit und Ähnlichkeit, lauter Diverses ohne logische Verknüpfung darbiete. Die flüchtige, unstete, lauter Diverses bietende Sensation Kant's ist eine unfaßbare Abstraction und metaphysische Fiction, welche der in Wirklichkeit vorhandenen Sensation nicht entspricht, und nichts von dem an sich hat, wodurch sie den generischen Ähnlichkeiten (Farbe, Ton, Qualität) entsprechen könnte. Demzufolge sind auch die logischen Genera, in welche Kant sie faßt, nur leere Schemen, welche er durch ein zwischen der Vernunft und sinnlichen Einbildungskraft stehendes Vermögen, durch eine Art intellectueller Imagination geschaffen werden läßt. Diese Schemen diversificiren sich nach den verschiedenen Modis der Quantität, sind aber eben so fictiv, wie die Sensationen, welche in sie gefaßt werden. Wie sollte mittelst ihrer aus lauter flüchtigen, unsteten, des inneren Zusammenhanges entbehrenden Diversitäten eine Einheit geschaffen werden können? Das von Kant erfundene Vermögen der intellectuellen Imagination ist somit ein völlig überflüssiges und unnützes Vermögen; consequenter Weise müßte Kant alle Genera zu angebornen Ideen machen, oder aus dem Nichts hervorgezogen werden lassen, da er sie nicht als Offenbarungen der Natur anerkennt und auch das Medium ihrer Gewinnung vermittelst der sinnlichen Erfahrung aufhebt. Kant hat zwar die Absurditäten des Cartesius und Locke, die Sensationen aus den Ideen, oder diese aus den Sensationen zu deduciren, vermieden, erfaßte aber nicht das von Beiden übersehene Problem, die Correlation zwischen Idee und Genus, Sensation und Individuum zu ermitteln, sondern behielt in seiner Deduction der Genera aus angebornen Ideen und der Individuen aus der Sensibilität die mathematische Verfahrungsweise Beider bei. Das aus Ideen und Sensationen zusammengesetzte Denken konnte nicht Correlat eines Wirklichen sein, sondern hatte sich selbst zu genügen und creirte die Natur. Da er keine andere Contradicton kannte, als jene zwischen Idee und Sensation, so verlegte er die ewige Contradiction, die in der Natur gegeben ist, in die menschliche Vernunft, und auch da beschränkte er das Sichselbstwidersprechen des Menschen auf jene rohen Antinomien, mittelst welcher einige Ideen vermöge ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit dem Ursprunge derselben aus dem Erfahrungswissen zu widerstreiten scheinen. Es darf nicht Wunder nehmen, daß der Kant'sche Kriticismus durch unvorhergesehene

Digitized by Google

Dilemmen von seinen eigentlichen Absichten abgelenkt, bei Kant's Nachfolgern sich in eine Philosophie der Contradictionen umsetzt, und er so zum Vorläufer des verwegensten Dogmatismus wurde.

Ferrari schließt seine kritische Beleuchtung der Lehre von den angebornen Ideen mit der Bemerkung, daß unter allen Ideen nur eine, die mit der ersten Sensation gleichzeitige Idee des Seins in einem gewissen Sinne als angeborne bezeichnet werden könne; diese Bemerkung steht im Einklange mit seiner oben referirten Äußerung, daß das Erscheinen als absoluter Mittler und absolute Vorbedingung unseres Wissens um das Sein, Alterirtwerden und Wechselwirken das einzige Apriorische in unserem Erkennen sei.

V.

Nach Ferrari geht die normale geistige Denkentwickelung des Menschen in der Form eines mechanistischen Processes vor sich; sie besteht in einer exacten Nachbildung der Bewegung der Dinge. Die unserem Denken als Object gegenüberstehende Wirklichkeit wird allerdings nicht bloß durch mechanische Gesetze, sondern auch durch die Gesetze der moleculären und organischen Vorgänge regiert; unsere Kenntniß dieser beiden Arten von Vorgängen reducirt sich aber auf die mechanistische Seite derselben. So kann denn in der Logik einzig der Mechanismus des Seins sich reflectiren. Dieser Sachverhalt wird nicht dadurch alterirt, daß es außer der Offenbarung des Seins und der Seienden auch eine Offenbarung des Lebens und eine moralische Offenbarung gibt; denn auch diese beiden Arten von Offenbarung enthüllen uns nicht mehr und nichts Anderes, als eine auf exacte Verhältnisse zurückzuführende Rhythmik, welcher unsere Lebensbethätigungen und moralische Actionen sich einzuordnen haben, um mit der Natur in Übereinstimmung zu stehen.

Die Offenbarung des Lebens erschließt sich uns in der Beziehung der Dinge auf unsere Seinszustände, welche durch dieselben auf eine unserem Empfinden zusagende oder nicht zusagende Weise berührt werden, und uns zu einer dem entsprechenden Werthbestimmung der Dinge, sowie zu einem dieser Werthbestimmung entsprechenden Handeln veranlassen. Die menschliche Lebensentwickelung vollzieht sich in der Wechselbeziehung zwischen den Eindrücken der Dinge und den diesen Eindrücken entsprechenden Affectionen, Denkhandlungen und Entschließungen des Menschen. Der Grund des Lebens ist uns verhüllt; eine Aufzählung unserer Begehrungen, Instincte, Leidenschaften macht

Digitized by Google

uns wol mit den Elementen des Lebens bekannt, und auch mit ihrer Bedeutung für das Leben, indem sie sich zum Leben, wie die einzelnen Töne zu einer an unserem Ohre vorüberrauschenden Musik verhalten, und in den kreisenden Evolutionen des Lebens beständigen Wandlungen unterworfen sind. Die Tonscala enthält nur eine begrenzte Zahl von Tönen, der Farbenkasten des Malers nur eine begrenzte Zahl von Farben, und diese begrenzte Zahl von Farben und Tönen bietet die stets dieselbigen Elemente der unerschöpflich reichen Variationen der in Farben und Tönen geschaffenen Kunstgebilde. So verhält es sich mit den durch die kreisende Lebensentwickelung geschaffenen Variationen in den Combinationen der Lebenselemente. Wen überrascht nicht der Gedanke, daß dieselben Elemente des Lebens in den historischen Gestalten eines Dante, Napoleon, Nero und der heiligen Theresia miteinander combinirt seien, und die so durchgreifend verschiedenen Lebenserscheinungen, welche sich in diesen vier Persönlichkeiten darstellen, einzig aus der Varietät und dem Unterschiede der das Einzeldasein beeinflussenden und bedingenden Determinationen, welche die circulären Lebensevolutionen der Menschheit mit sich bringt, zu erklären seien! Die kreisläufigen Evolutionen sind ein allgemeines Gesetz der Natur, welches in allen Erscheinungen der Natur von den allgemeinsten kosmischen Rotationen angefangen bis zum individuellsten Einzeldasein herab, und von den untersten Lebensregungen der unorganischen Natur angefangen durch alle Lebensstufen der organischen und belebten Naturwesen bis zum Menschen hinan sich wiederholt.

Das Leben bedarf der Gegensätze, aus deren Streit alle Thätigkeit resultirt; es läßt sich aber jene kritischen Contradictionen nicht aufdrängen, mit welchen das theoretische Denken sich auseinander zu setzen hat, sondern zwingt die Logik, die in seiner Macht sich vollziehenden Entscheidungen und Acte des menschlichen Strebens nach Glückseligkeit, wie sie immer ausfallen mögen, als wahr anzuerkennen. Das in abstracten Gegensätzen und Dilemmen befangene Denken würde niemals zu einer entschiedenen und es selber vollkommen befriedigenden Entscheidung und Entschließung gelangen; die Wahl zwischen Gutem und Schlimmem, zwischen persönlicher Unabhängigkeit und äußerem Reichthum, zwischen den verschiedenen Gütern und der wechselseitige Austausch derselben wird durch die herrschende Macht des Lebens bestimmt und ist eine Offenbarung derselben. Die menschliche Intelligenz steht im Dienste der Inspirationen des Lebens; wir sind halb Inspirirte, halb

Digitized by Google

Automaten, ersteres in Kraft des Instinctes, letzteres zufolge der im Dienste desselben stehenden willenlosen Vernunft. Die Charaktere der Menschen, wie immer beschaffen, sind a priori durch die verborgene Harmonie der Instincte determinirt, die intelligente Lebensthätigkeit des Menschen ist lediglich mechanistische Auswickelung der durch jene verborgene Harmonie involvirten Determinationen. Nicht durch seine Vernunft, sondern durch den ihm eigenthümlichen Lebensrhythmus unterscheidet sich der Mensch vom Thiere; die im Vernunftvermögen inbegriffenen Thätigkeiten des Percipirens und Urtheilens finden sich auch beim Thiere, das Gedächtniß als Unterlage der Ratiocination ist Menschen und Thieren gemeinsam, selbst die auf die Genera bezüglichen Ideen fehlen dem Thiere nicht. Der Mensch ist sonach vom Thiere nur durch das allgemeine System seiner Instincte und die hiedurch bedingte specifisch menschliche Werthschätzung der Dinge unterschieden. Hätte der Tiger die Leidenschaften, Instincte und Strebungen des Menschen, so würde sein Unterschied vom Menschen sich lediglich auf seine Gestalt, seine Muskelkraft und Behendigkeit beschränken. Der wesentliche Unterschied des Thieres vom Menschen besteht darin, daß der thierische Lebensinstinct begrenzt, invariabel und unfehlbar ist, während jener des Menschen unentschieden bleibt, Veränderungen unterworfen ist, in langsamer Allmäligkeit sich actuirt, und ein unbegrenzt weites Feld der Werthbestimmungen der Dinge zuläßt.[1]

Dem unter den Inspirationen des Lebensinstinctes vor sich gehenden Handeln liegt die unerklärliche Voraussetzung zu Grunde, daß das Universum den Zielen des menschlichen Handelns conform eingerichtet sein müsse. Die Erfahrungen des Menschen machen auf eine seinen Erwartungen und Wünschen widerstrebende Fatalität der Natur aufmerksam. Die Metaphysik bemächtigt sich dieses Widerspruches, um ihn auf ihre Weise zu lösen. Die Lösung ist natürlich falsch, mag sie im Sinne der Rationalisten, der Materialisten oder der Mystiker versucht werden. Die Rationalisten stützen sich auf die Identität der Menschenvernunft mit der allgemeinen Weltvernunft und folgern daraus, daß die Welteinrichtung den menschlichen Erwartungen und Strebezielen entsprechen müsse. Nun aber denkt die

[1] Il ritmo presentasi quasi una quantità che domina più qualità diverse, vale a dire più sistemi di vizi e di virtù. Filos. d. rivoluz. II, p. 22.

Digitized by Google

Menschenvernunft anders in Sokrates, anders in Thrasymachus, anders in Seneca und anders in Nero; und gesetzt, daß die Vernunft des Weisen die echte Menschenvernunft repräsentire, so stößt doch auch diese in der gegebenen Welteinrichtung auf feindliche Hindernisse ihrer Ziele und Erwartungen. Der wahren Vernunft des Weisen steht sonach eine falsche Natur gegenüber, welche besiegt werden muß. Wo ist die wahre Natur? In Gott, im Himmel, im Reiche der Fabeln und Träume, somit außer der Natur. Die außer der Natur existirende Natur, die uns glückselig machen soll, ist die platonische abstracte Idee des Guten, die von allen wirklichen Gütern losgerissene Glückseligkeit Zeno's, der von Christus gepredigte Leidenstod. Die empiristisch-sensistische Schule bezieht wol Alles auf unser Wohlsein, auf Befriedigung unserer Selbstliebe, abstrahirt aber hiebei völlig von dem das Leben beherrschenden Rhythmus, der dem Handeln und Streben der Menschen Schwung verleihen und die Abhängigkeit des Lebensglückes vom Besitze und Genusse rein äußerlicher Lebensgüter verhüten soll. Die philiströse Behaglichkeit dieser Lebensanschauung verwandelt sich bei unangenehmen Enttäuschungen in unleidliche Misanthropie und Preisgebung aller Hoffnungen auf eine bessere Zukunft, zu deren Herbeiführung der Muth des Wagens und der von Innen kommende begeisternde Antrieb fehlt. Letzterer fehlt wol den Mystikern nicht, deren Lebensquell der Glaube, deren Lebenselement das Wunderbare, deren höchste Erhebung die ekstatische Verzückung ist. Da sie in der gegebenen Wirklichkeit keinen geordneten Lebensrhythmus zu entdecken vermögen, so verlegen sie denselben in eine hinter der uns präsenten Erscheinungswelt stehende Wirklichkeit, deren Ordnung sie zum höchsten Gesetze des Universums machen. Selbstverständlich ist diese Ordnung jene, die der gläubigen Intuition entspricht. Werden die Erwartungen derselben enttäuscht, treten die gehofften Wunder nicht ein, wird der Widerspruch zwischen der natürlichen Ordnung der Dinge und zwischen der übernatürlichen Welt des Glaubens fühlbar, so zieht der Dogmatismus des gläubigen Denkens einen gegen die Wahrheit der wirklichen Welt gekehrten Skepticismus nach sich; der Mystiker läßt letztere nur so weit gelten, als er in ihr geheimnißvolle Andeutungen seiner Glaubenswelt findet. Er stellt sich also gleich dem Rationalisten außer die wirkliche Welt, und strebt gleich dem Materialisten nach einer Befriedigung, welche die nur in räthselhaften und flüchtigen Indicien erhaschte supranaturale Welt aber so wenig bietet, als sie

Digitized by Google

der Materialist in der ihm als einzige Realität geltenden sinnlich-irdischen äußeren Wirklichkeit findet.

Unser Geschick und unsere Bestimmung resultirt aus den Instincten des Lebens. Diese können sich in zwei ganz entgegengesetzten Richtungen als englische und teuflische Antriebe entfalten. Hier greift abermals der Lebensrhythmus bestimmend ein, sofern er die Societät beherrscht. Tugend und Laster entfalten sich in der Societät; der die Societät beherrschende Lebensrhythmus weist das menschliche Thun in bestimmte Grenzen, welche den brutalen Egoismus naturgemäß einschränken und die Antriebe und Aeußerungen entgegengesetzter Art begünstigen. Die menschliche Societät macht sich als Werk der Natur von sich selbst. Die Natur hat die Ehe und die Familie und die aus den Familien herauswachsende Vielheit der Menschen geschaffen; mit der Vielheit der Individuen ist eine Vielheit individueller Begabungen und Berufe gegeben, deren einander wechselseitig ergänzendes Schaffen und Wirken wie von selbst in der Macht eines natürlichen Instinctes zur Bildung socialer Organismen führt. Die Societät ist eine Offenbarung des der Gesammtheit der in ihm Geeinigten einwohnenden Instinctes, die vom Intellecte einfach als Thatsache acceptirt werden muß, daher alle metaphysischen Theorien über den Ursprung der Societät überflüssig sind und zugleich auch innere Widersprüche in sich enthalten. Man sagt z. B., die Vernunft sei die Gründerin der Societät; aber die Vernunftbildung ist ein Werk der Societät, setzt daher das Bestehen der Societät schon voraus. Man arbeitete durch diese Erklärungsweise des Entstehens der Societät nur den Theologen in die Hände, welche der menschlichen Vernunft die göttliche substituirten, und Societät, Sprache, Künste durch göttliche Unterweisung der Menschen geschaffen werden ließen. Die menschliche Vernunft kann einzig als regulatives Princip in die bereits bestehende Societät eingreifen, und hat sich auf Ermittelung der mechanischen Formel des socialen Lebens zu beschränken, die aber gleichfalls auf dem Wege innerer Offenbarung erkannt wird. Die Träger dieser Offenbarung sind jene bevorzugten Menschen, welche die Natur als specielle Organe ihrer Lebensoffenbarungen auserkoren hat. Jede noch so kleine und geringfügige menschliche Association findet ihren Orpheus, dessen Aufgabe es ist, den individuellen Begabungen der zu einem Ganzen sich einigenden Einzelnen ihre besonderen Functionen für die Zwecke des Ganzen zuzuweisen. Jede gesellschaftliche Erschütterung macht ein politisches

Digitized by Google

Genie auftauchen, von dessen Inspirationen die in Fluß gerathene Bewegung der Societät ihre Direction empfängt. Das Wirken des politischen Genies gleicht jenem des Poeten; seine äußeren Bethätigungen fallen in die Sphäre der Vernunftdiscussion, seine Persönlichkeit selber entzieht sich der mechanistischen Ordnung, die geniale Ursprünglichkeit fällt nicht unter das die Ordnung regelnde Gesetz, sondern schafft das Gesetz. Der Priester und Prophet sind die Politiker des Universums, welche das ordnende Gesetz in der unermeßlichen Republik der sichtbaren und unsichtbaren Seienden aufspüren. Prophet und Gesetzgeber können die von ihnen entdeckte Formel der Ordnung nicht ohne Kampf verwirklichen und müssen auch Vorkehrungen treffen, um künftigen Auflehnungen gegen die von ihnen geschaffene Ordnung vorzubeugen. Die durch Inspiration erkannte Ordnung muß daher durch Gewaltmittel verwirklicht und aufrecht erhalten werden; daher die seltsame Mischung von Poesie und Brutalität in der Schaffung von Ordnungen, deren Intention das freie Walten aller Instincte und die Glückseligkeit aller Einzelnen ist. Die Ordnung actuirt sich durch Kriege, stützt sich auf Heere, Gerichtshöfe und Kerker, und bietet alle Schutz- und Trutzmittel gegen die widerstrebenden Einzelwillen auf. So hat also die Societät einen doppelseitigen Charakter an sich, jenen der Spontaneität und den der Gewaltsamkeit. Äußerlich wirkt sie mit mechanischen Mitteln, innerlich ist sie von der unsichtbaren Macht des Lebens durchwaltet, welche das logische Denken in ihren Dienst nimmt, und mittelst desselben alle kritischen Dilemmen zerstört, alle subversiven Tendenzen der Instincte erdrückt. Die Nothwendigkeit des Aufbietens von Gewaltmitteln ist ein Beweis, daß die vollkommene Form der Societät noch nicht gefunden ist; denn in dieser fällt das Interesse jedes Einzelnen mit der Ordnung der Societät unmittelbar zusammen, so daß an eine Auflehnung der Einzelnen gegen die allgemeine Ordnung gar nicht zu denken wäre. So lange aber diese vollendete Ordnung, welche die gesammte Menschheit umfassen muß, nicht gefunden ist, wird es immerfort Umwälzungen und Kriege geben, welche jedoch sämmtlich im Dienste des Fortschrittes, der schrittweisen allmäligen Annäherung an das Ideal des vollendeten Gesellschaftszustandes bestehen.

Wie gestaltet sich auf Grund dessen die moralische Theorie Ferrari's? Wenn der Egoismus des Einzelnen etwas Natürliches und Naturnothwendiges ist, dessen ordnungswidrige Ausschreitungen aus dem

Digitized by Google

Mangel an persönlicher Befriedigung zu erklären sind, so scheint zum Mindesten die moralische Zurechnungsfähigkeit der Einzelnen trotz alles moralischen Abscheues vor ihren ordnungswidrigen Handlungen in Abrede gestellt werden zu müssen. Läßt sich da noch von Moral und Tugend als selbsterworbenem Werthe der menschlichen Individuen sprechen? Um diesen handelt es sich in der That bei Ferrari nicht; das sittliche Handeln ist ein durch Inspiration hervorgerufenes und geleitetes Handeln; und jeder Einzelne steht unter dem Einflusse solcher Inspirationen; eben so gewiß ist, daß jeder Einzelne diesen Inspirationen Folge gibt, und thut er es nicht, so erklärt sich dieß aus einem krankhaften Schwächezustande seines Wesens, welcher ihn allen lebensgesunden Menschen als Thor und Schwachkopf erscheinen läßt. Wie die Eindrücke des Seienden in uns die Offenbarungen des Lebens hervorrufen, so ruft die Lebenswirklichkeit in uns die moralische Offenbarung wach, deren unmittelbare Wirkung die Hingebung des Menschen an die durch die Lebenstriebe ihm gewiesene Bestimmung ist. Diese opfernde Hingebung ist insofern etwas ganz Natürliches, als in ihr das selbstische Interesse des Menschen seine Befriedigung findet. So verhält es sich mit der Gattenliebe, mit der Familienliebe und Familienpietät, mit der Freundschaft; der Grad der opfernden Hingebung wird durch die Werthschätzung des Gutes bestimmt, durch dessen Besitz sich das menschliche Selbst beglückt und befriedigt fühlt. So sehr ist opfernde Hingebung in der menschlichen Lebensthätigkeit begründet, daß sich das Phänomen des Ascetismus von jenem des Egoismus gar nicht abtrennen läßt. In der wechselseitigen Bekriegung zweier Völker opfern sich beiderseits Tausende für die Sache ihres Volkes. Das ungerechteste Patrizierthum findet Anhänger, welche sich für das Interesse desselben hinopfern. Die präpotente Herrschergewalt, welche ein Vorrecht der Person auf Kosten der beherrschten Gesammtheit aufrecht hält, läßt sich zu den äußersten Opfern herbei, um die als persönliche Beleidigung empfundene feindliche Aggression gegen den beherrschten Staat abzuwehren und zu rächen, und die Herrschaft den Nachfolgern aus der eigenen Familie zu sichern. Schmuggler, Piraten, Räuber setzen ihre Person und ihr Leben für die von ihnen betriebenen rechts- und ordnungswidrigen Interessen ein. Es ist dem Menschen gar nicht möglich, sich dem Opferdienste zu entziehen; er ist von Natur aus Krieger und fühlt sich durch gefahrvolle waghalsige Unternehmungen angezogen. Es gibt keinen absoluten Egoismus, wie es umgekehrt keine

Digitized by Google

absolute Selbstlosigkeit gibt, indem auch der Christ, der nach dem Schlage auf die eine Wange die andere Wange für dieselbe Injurie darbietet, eine überschwengliche Vergeltung seiner selbstverleugnenden Hingebung dereinst zu erlangen hofft. Das Wesen der Sittlichkeit besteht im Heroismus der Selbstaufopferung. Der Muth der aufopfernden Hingebung begründet die Poesie des Lebens; die Kunst ist das reflectirte Spiegelbild dieser Poesie. Der künstlerische Vorhalt einer Wirklichkeit, in der es keinen Kampf und keine Gefahr gibt, nimmt nur ein mattes und getheiltes Interesse für sich in Anspruch; die Feigheit erscheint als Erbärmlichkeit und verfällt dem Spotte, sie kann nur als Folie der kampfesrüstigen Tugend und des edlen Muthes eine Stelle im künstlerischen Bilde des Lebens finden.

Das durch das selbstige Interesse des Menschen inspirirte Handeln hat sein objectives Maß im Nützlichen, welchem entsprechend es zum gerechten Handeln wird. Der Gedanke des Nützlichen ist eben so, wie die aufopfernde Hingebung an die Ziele des selbstigen Interesses eine Inspiration, welche sich nach Maßgabe der zeitlich und örtlich verschiedenen Lebenszustände der menschlichen Gesellschaft modificirt, so daß von einer unwandelbaren, sich stets gleich bleibenden absoluten Regel der Sittlichkeit keine Rede sein kann. Angenommen nun, daß jede besondere Gemeinschaft ihre besondere Regel des Gerechten habe, bliebe noch immer zu erklären, wie sich das sittliche Urtheil über die einzelnen dieser Regel Widerstrebenden stelle. Diese Frage ist um so weniger zu umgehen, da Ferrari die Willensfreiheit als Thatsache des Bewußtseins anerkennt; er enthebt sich aber der Lösung derselben durch den Hinweis auf den jeder Erklärung sich entziehenden Gegensatz zwischen innerer und äußerer Welt, so wie weiter darauf, daß die im Bewußtsein sich bezeugende individuelle Willensfreiheit nur ein Phänomen ist, dessen innere Gründe sich unserer Erkenntniß entziehen. Durch das Festhalten an der inneren Freiheit und äußeren Unfreiheit (fatalità) des moralischen Actes entzieht sich die bei der Wahrnehmung des Erscheinenden stehen bleibende Philosophie den Ungereimtheiten, in welche die von den kritischen Gegensätzen abstrahirende oder dieselben überwinden wollende Logik sich verwickelt.[1] Durch das Festhalten an

[1] Qual' è quest' assurdo? Quello che vieta agli oggetti di mutare, di subire le leggi contrarie dell' atomismo e della chimica, della chimica e dello organismo, dell' organismo e del pensiero; se si ascolta la logica che

Digitized by Google

der Freiheit als innerlicher Thatsache ermöglicht sich Ferrari, von einem Verdienste und von einer Sanction des gerechten Handelns zu sprechen; er reservirt sich diese Möglichkeit zufolge der von ihm respectirten Nothwendigkeit, die Wahrheit des sittlichen Bewußtseins anzuerkennen, obwol er um keinen Preis von einer Metaphysik der Sitten etwas wissen will. Er bekämpft dieselbe im gegebenen Falle unter den Formen des abstracten Indeterminismus und des materialistischen Determinismus, welchen letzteren er als eine bedauerliche Consequenz des aus Locke's Lehre herausgewachsenen Utilitarismus rügt. Der Fehler der Doctrin der Utilitarier war, daß in der Durchführung derselben der eigentliche Grundgedanke der Lehre, die Rücksicht auf das natürliche und allgemeine Interesse, aus den Augen verloren wurde. So mußte dann die Hinopferung seiner selbst an den Gegenstand des Interesses als maskirte Selbstsucht erscheinen; man machte damit die menschliche Natur schlechter als sie ist, und gerieth bei den Versuchen einer metaphysischen Erklärung der ihr angedichteten Schlechtigkeit in das entgegengesetzte Extrem, sie besser zu machen als sie ist. Man verkenne jedoch nicht den Werth und Erfolg der von der Philosophie des 18. Jahrhunderts cultivirten Nützlichkeitstheorie; sie brachte die natürliche Gleichheit Aller vor dem Gesetze zum Ausdrucke, räumte mit dem Cultus des Königthums auf, beseitigte das Vorurtheil der Bevorrechtung bestimmter Gesellschaftsclassen, humanisirte das Strafrecht, und beseitigte alle Beziehung auf transmundane Schemen und Fictionen aus der theoretischen Construction der menschlichen Ordnung.

Die menschliche Lebensordnung oder das Recht gründet im Gewissen und hat ihr Maß im Nützlichen; sie ist sonach das gemeinsame Werk der Inspiration und des Calculs, der Poesie und der Wissenschaft. Der Dichter ist der auserwählte Zeuge und berufene Interpret der juridischen Inspiration; er allein vergegenwärtiget uns die Poesie des Lebens, und schildert daher das Leben wahrer, als der Historiker es vermag, so wie er auch die moralische Offenbarung richtiger entwickelt, als der von äußeren Nothwendigkeiten beherrschte Gesetzgeber es vermag. Die Poesie enthüllt

---

dichiara impossibile l'azione moralmente libera, fisicamente fatale, bisogna negare, in un colla libertà, tutte le cose della natura e tutti i pensieri dell'uomo. E così, la libertà appare, dunque esiste: non appare se non nel mondo morale, dunque rimane nella sfera della morale. Filos. d. rivoluz. II, p. 98.

Digitized by Google

das Gewissen der Völker, den Enthusiasmus der Menschheit für die Gerechtigkeit, die psychische Kraft der moralischen Principien und jenen leidenschaftlichen Opfermuth, welcher die Völker für die Sache des Rechtes sich in Kriege stürzen, und die Helden sich dem Tode weihen macht. Ramayana, Ilias und Dante's Commedia divina sind die drei bedeutendsten und großartigsten Denkmale der juridischen Inspiration. Grotius belegt die Ausführungen seines Jus belli et pacis fortwährend mit Citaten aus den Dichtern des Alterthums als Zeugen des gemeinmenschlichen Bewußtseins. Allerdings beging er hiebei den Fehler, den durch bestimmte zeitlich-örtliche Verhältnisse gegebenen Materialinhalt als moralische Inspiration anzusehen, und wählte nicht ohne die bewußte Ansicht zu täuschen gerade solche Stellen aus, welche zu seinem Concepte paßten; er glaubte dieses sein Vorgehen durch seine von ihm als pure Wahrheit angesehenen wissenschaftlichen Meinungen rechtfertigen zu können. Er übersah, daß in der Poesie bloß die intensive Kraft des moralischen Bewußtseins sich bekunde, während die Determinationen der Bethätigungen desselben durch die äußeren Verhältnisse gegeben sind; der Gesetzgeber kann nicht bei unbestimmten Inspirationen stehen bleiben, sondern muß als Politiker und Ökonomist calculiren; als Poet appellirt er an das Gerechtigkeitsgefühl, an die Ehrliebe und Ruhmbegierde der Untergebenen, als denkender und umsichtig erwägender Mann aber trägt er den determinirten Verhältnissen Rechnung, und paßt denselben den Mechanismus der zu organisirenden Gesellschaftsordnung an. Jede neue Umwälzung im continuirlichen Entwickelungsprocesse der menschlichen Ordnungen vollzieht sich unter Concurrenz einer doppelten moralischen Offenbarung, deren jede ihren besonderen Träger hat, den Mann des Interesses und den Mann der Pflicht. Der Mann des Interesses ist präcis, kategorisch, lebensfroh, ironisch, befehlend, positiv, zu Transactionen bereit; der Mann der Pflicht ist ernst und düster wie ein Martyrer, zürnender Eiferer wie ein Apostel, Verächter der Wissenschaft und Feind der Präcision und doch seiner Erfolge sicher, weil er mit ganzem Herzen in die Sache eingeht und mit aller Energie für sie thätig ist. Diese Dualität der Charaktere tritt in allen Epochen der Gesellschaftsentwickelung bedeutsam hervor; das Alterthum weist sie in Aristoteles und Plato, Epikur und Zeno vor; das Mittelalter in Abälard und St. Bernhard; das Zeitalter der Renaissance in Machiavelli und Campanella, das 18. Jahrhundert in Voltaire und Rousseau. Um jedoch durchgreifende Erfolge zu erzielen,

Digitized by Google

müssen die Eigenschaften Beider im Wirken eines Reformators sich vereinigen. Diese Einigung tritt bei den großen Religionsstiftern hervor; auch die Geschichte der Philosophie weist in der Gestalt des Sokrates einen Mann des Handelns vor, der, gläubig und intelligent, lebensfroh und zum Opfer seines Lebens bereit, den großen Religionsstiftern ähnlich ist, woraus zugleich zu ersehen ist, daß das Martyrium nicht einzig aus dem Glauben entspringt, sondern Glaube und Intelligenz zu seiner Voraussetzung hat.

Das Martyrium muß, um seine weltgeschichtliche Bedeutung zu erfüllen, eine intelligente Handlung sein, und genau in die im Plane der Weltordnung vorausbestimmte Zeit fallen; es muß ein neues System inauguriren, und die Umrisse desselben so bestimmt und kräftig zeichnen, daß es im Geiste Aller haftet; es muß den unerläßlich geforderten Abschluß eines vorausgegangenen Wirkens bilden, welcher den Feinden des inaugurirten großen Werkes jede Entschuldigung und Selbstbeschönigung abschneidet. Die erhabene Größe des Martyriums Christi ist Gegenstand gerechter Bewunderung und Verehrung; sie muß aber richtig verstanden werden. Man wollte die in demselben hervortretende Antinomie zwischen Charität und Wissenschaft mittelst der Metaphysik ausgleichen; dies führte zu einem interminablen Kampfe zwischen Glaube und Vernunft. Der Glaube identificirte sich mit der christlichen Legende, die Vernunft mit der Wissenschaft. Man merkte nicht, daß Legende und Wissenschaft, Christus und Natur positive Gegensätze seien, die sich nur dadurch beseitigen lassen, daß die Legende mit der Geschichte vertauscht wird und der Irrthum der Wahrheit weicht. Statt dessen suchte man die Äquation zwischen Legende und Geschichte, Christus und Natur, Glaube und Vernunft, und erklärte bald Natur und Vernunft durch den Glauben, bald Glaube und Christenthum mittelst der Vernunft, woraus unzählige Absonderlichkeiten entsprangen. Die Scholastik machte die größten geistigen Anstrengungen, um eine Brücke vom Gebiete der Glaubenswahrheiten zum Gebiete der Vernunfterkenntnisse zu schlagen. Abälard schrieb sein Sic et Non, Petrus Lombardus sein Sentenzenbuch d. i. das Buch der Probleme. Das Problem der Scholastiker war jenes von Individuum und Genus in Verbindung mit den Problemen von der Eucharistie, dem göttlichen Worte, der Trinität und gemeinhin mit den positiven Widersprüchen der christlichen Offenbarungslehre. Die Form der Scholastik ist jene des Disputes, in welchem die Beantwortung aller Einwürfe gegen die

Digitized by Google

christliche Anschauungsweise angestrebt wird; mit Recht konnte kirchlicherseits behauptet werden, daß die von den Theologen ersonnenen Einwendungen gegen das kirchliche Dogma fast Alles, was später von den Freidenkern gegen dasselbe vorgebracht wurde, vorweg genommen hätten. Das Renaissancezeitalter führte zur Scheidung von Theologie und Philosophie; Theolog und Philosoph waren fortan nicht mehr in Einer Person vereinigt, sondern der Theolog war Vertreter des Glaubens, der Philosoph Vertreter der Vernunft. Man kann dieß als einen relativen Fortschritt bezeichnen; der von der Theologie emancipirten Philosophie kam indeß das Verständniß dessen, was der Glaube seiner Idee nach ist, völlig abhanden, sie negirte ihn oder faßte ihn so äußerlich als möglich. Leibniz versteht unter ihm ein Wissen, welches die von den einstmaligen Zeugen der Wunder stammende Überlieferung zum Objecte hat; er glaubt an Wunder und Mysterien wie an die durch die Erzählungen der Reisenden bestätigte Existenz Chinas. Der Enthusiasmus, der das Wesen alles echten Glaubens ausmacht, wird von ihm als ein Defect in den an die supranaturale Offenbarung Glaubenden bezeichnet. Leibniz wird in diesem Punkte von Locke überboten, welcher dem Enthusiasmus die kühle Indifferenz und das Nichtwissen substituirt sehen will, weil letzteren die Wahrheit näher sei als der Irrthum. Er setzt das Wesen des Glaubens in das Zustimmen zur geoffenbarten Wahrheit als reiner Verstandessache. Ist denn aber das vom Verstande Erkannte Gegenstand eines Glaubens? Hat man für das, was man weiß, einen Glauben nöthig? Oder sollte mit der philosophischen Unmöglichkeit eines supranaturalen Glaubens und Glaubensobjectes der Glaube selber aus der Welt verschwinden müssen? Er ist in der Welt vorhanden und wird immer vorhanden sein, kann aber als wahrer und echter Glaube nur in der moralischen Action, im Ringen der Pflicht mit dem Interesse zum Vorschein kommen. Dieser Glaube wird durch Denjenigen bethätigt, welcher das durch den Dienst des natürlichen Interesses geforderte Opfer nicht scheut, sondern muthig und entschlossen bringt; er wird verleugnet von Demjenigen, welcher in feiger Muthlosigkeit das Opfer verschiebt oder die Verpflichtung zu demselben sich sophistisch auszureden versucht oder dasselbe zu bringen Anderen überläßt auf die Gefahr hin, daß es gar nicht geleistet werde. Dieser Glaube unterscheidet sich von jenem der Religion wie das Handeln vom Beschauen. Er ist ein Factum sui generis, das in allen charaktervollen bedeutenden Menschen zu

Digitized by Google

Tage tritt, und sonach eine wahrhafte, durch keine Sophistik wegzuleugnende Realität im Menschendasein hat.

Das moralische Gebiet scheidet sich in jenes der Privatmoral und der öffentlichen Moral. Ersteres faßt die Pflichten des persönlichen Interesses: Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung, in sich, letzteres hat die im Namen des reinmenschlichen Interesses geltenden Verpflichtungen zum Gegenstande. Aus der Nöthigung, die Erfüllung der moralischen Pflichten gegen ungebührliche Hemmungen des Pflichtberufes zu vertheidigen, erwächst das Recht, welches jedoch als Abwehr bloß einen negativen Charakter hat; der positive Substantialgehalt des Rechtes ist nur die Moral selber, zu deren Schutze das Recht nothwendig ist. Auch dadurch unterscheidet sich das Recht von der Moral, daß es das Innere des Menschen nicht berührt, und wofern es nicht eine Mehrzahl der Menschen gäbe, gar nicht vorhanden sein könnte, während die Moral vom inneren Sein und Leben des Menschen unabtrennlich ist, alle Lebensinteressen desselben beherrscht, alle seine Handlungen bestimmt. Da das Recht zum Schutze der persönlichen Freiheit vorhanden ist, und diese auch zu unmoralischen Handlungen mißbraucht werden kann, so kann es allerdings auch unmoralische Rechte geben; damit will aber nicht gesagt sein, daß das Recht als solches der Moral widersprechen könne, sondern nur, daß das an sich dem Guten dienstbare Recht eine unmoralische Ausbeutung seiner selbst nicht ausschließe. Nur die auf sich selbst gestellte Logik des abstracten Denkens kann darauf verfallen, einen Widerspruch zwischen Moral und Recht ausfindig zu machen.

Die Freiheit, welche das Princip des Rechtes ist, hat zu ihrem Correlate die Gleichheit, die aber nur insoweit sich actuirt, als ein Gefühl für dieselbe und ein Interesse, sie zu erlangen, vorhanden ist. Die Freiheit des Einzelnen hebt in dem Maße, als sie in der Form einer Herrschaft über Andere sich bethätigt, das Verhältniß der Gleichheit mit dem Beherrschten auf; Gleichheit ist da nur insoweit vorhanden, als der Beherrschte sein Unterordnungsverhältniß in der Ordnung findet. In der mittelalterlichen Lebensordnung hatten die Hörigen kein juridisches Gefühl für die Gleichheit Aller und auch kein Interesse, dieselbe zu reclamiren; sie begnügten sich mit der vom Christenthum gepredigten Gleichheit Aller vor Gott. Die Freiheit hat als Recht des Naturstandes die Kastenunterschiede, die Überlegenheit des Einen über den Anderen geschaffen; die Gleichheit muß erworben werden und

Digitized by Google

verwirklicht sich nur langsam. Die Freiheit hat die Herren, Fürsten, Könige geschaffen; die Gleichheit hat in ihrer allmäligen Verwirklichung das Bürgerthum in's Dasein gerufen und strebt die ihr entsprechende Constituirung der gesammten menschlichen Gesellschaft an. Ferrari verwirft die mit dem Rechte des Privatbesitzes nicht verträglichen communistischen Theorien, sieht aber ein allgemeines agrarisches Gesetz als Zukunftsideal an, durch dessen Verwirklichung der von Grotius und Pufendorf mit falscher Abstraction in die Anfänge der menschlichen Gesellschaftsconstituirung verlegte Socialvertrag zur geschichtlichen Wahrheit werden dürfte. In gewohnter Weise ergeht er sich wieder in einer kritischen Beleuchtung der Irrungen der Metaphysik, welche die kritische Contradiction zwischen dem Privatinteresse des Eigenthums und dem gesellschaftlichen Gesammtinteresse für einen positiven Gegensatz nahm, der durch die Macht des Denkens überwunden werden müsse. Plato verwarf den Eigenbesitz im Namen der Gerechtigkeit und des durch dieselbe bedingten öffentlichen Wohles; Aristoteles erwiderte, daß das öffentliche Wohl eben durch die Befriedigung der privaten Interessen der Einzelnen bedingt sei, und die grundsätzliche Beiseitesetzung derselben auch das Interesse der Einzelnen am Gesammtwohle ertödte. Indem aber Aristoteles das Gesammtinteresse zum Rechtstitel des Privatbesitzes macht, wird das Recht des letzteren zu einem prekären, widerruflichen Rechte. Die Juristen, welche die Occupation als ursprünglichen Erwerbstitel hinstellen, suchen das aus demselben abgeleitete Recht des Privatbesitzes dadurch zu erhärten, daß sie eine stillschweigende allgemeine Anerkennung der primitiven Besitztheilungen als historisches Factum annehmen. Die Geschichte weiß jedoch nichts von einem solchen Factum, sie weiß nur von continuirlichen Kriegen, Räubereien, Eroberungen, Freibeutereien als ältesten Zuständen zu berichten; unsere einstmaligen Vorvorderen theilten sich einfach in die zwei Classen von Räubern und Beraubten. Eine neuere Metaphysik machte die Arbeit zum Erwerbstitel des Privateigenthums; die Arbeit setzt jedoch den Besitz eines Arbeitsstoffes voraus; ferner treten in dieser Erklärung Besitz und Arbeit in einen eigenartigen Gegensatz, zufolge dessen die Arbeit als Streben nach dem Rechte, nicht arbeiten zu müssen, erscheint. Wenn endlich die Metaphysik sogar Gott herbeizieht, und die Besitzergreifung als einen Act darstellt, durch welchen die göttliche Zuweisung aller Erdengüter an alle Menschen realisirt werden solle, so gestattet sie sich eine verkehrte Schlußfolgerung, welche zugleich eine Blasphemie

Digitized by Google

in sich schließt; was nach göttlicher Anordnung Allen gehört, darf nicht ein Einzelner auf Kosten der Übrigen an sich reißen wollen. Proudhon ist insoweit im Rechte, als er die metaphysischen Begründungen des Eigenthumsrechtes als verfehlt verwirft; er ist indeß selbst auch Metaphysiker, nur in entgegengesetzter Richtung. Das von ihm geleugnete Eigenthumsrecht ist ein wirkliches Recht, weil es einem wesentlichen Interesse jedes Einzelnen entspricht und durch eine allgemeine moralische Offenbarung bezeugt ist; Diebstahl, Raub, Betrug sind Gegenstand gemeinmenschlichen Abscheues und Unwillens. Nicht um das Recht des Besitzes, sondern um die dem allgemeinen Gefühle einer bestimmten Zeit und Gesellschaft entsprechende Zweckmäßigkeitsrücksicht in der Vertheilung des Besitzes handelt es sich; die fortschreitende Entwickelung der menschlichen Gesellschaft läßt die Fortdauer hergebrachter Besitzverhältnisse als unbillig, unzweckmäßig, mit den Rücksichten auf das gemeine Beste nicht weiter vereinbar erscheinen und heischt demnach die entsprechenden Modificationen und Änderungen, welche durch die in der allgemeinen Zeitanschauung selbst sich aussprechende moralische Offenbarung dictirt werden. Es gibt kein absolutes Eigenthumsrecht, so wenig als es eine im Begriffe sich selbst aufhebende absolute Gemeinsamkeit des Besitzes geben kann; aber es gibt ein über allen erworbenen Besitzrechten stehendes ewiges Jus necessitatis, welches bereits in den unvollkommensten Gestaltungen der Gesellschaftszustände sich zur Geltung bringt, und als moralische Offenbarung die geschichtliche Entwickelung, und die mit derselben gegebenen Modificationen und Alterationen der Macht- und Besitzverhältnisse regelt.

Als eines der zweckdienlichsten Mittel heilsamer Reform und Beseitigung von Gebrechen der gegenwärtigen Besitzverhältnisse sieht Ferrari die Einschränkung des Erbrechtes an. Er verlangt nicht Aufhebung desselben, welche ihm ebenso verfehlt erscheint wie die sonstigen Chimären communistischer Utopisten, sondern eine Reduction desselben auf die Erhaltung geordneter Besitzverhältnisse und geregelter Arbeitsthätigkeit. Die Vererbung überflüssiger Reichthümer auf die Descendenten der Besitzenden kommt einer Verleitung der Erbenden zu einem unthätigen Wohlleben gleich. Der mittelalterliche erbliche Feudalbesitz schloß mindestens die Verpflichtung zu bestimmten Leistungen für das Gemeinwohl in sich, die Feudalherren constituirten den Wehrstand der mittelalterlichen Gesellschaft; der moderne Staat legt den Besitzern großer Erbgüter keinerlei Verpflichtungen auf und stört sie auf keinerlei

Digitized by Google

Weise in der Behaglichkeit eines üppigen Genußlebens. Die von der Metaphysik und neuerlich von der Nationalökonomie aufgebotenen Bemühungen zur wissenschaftlichen Rechtfertigung des unbeschränkten Familienerbrechtes sind reine Sophistereien; der Staat wird einfach nur seiner reformatorischen Aufgabe gerecht, wenn er einen Theil der reichen Verlassenschaften für die Zwecke des Gemeinwohles, für die Ausgleichung der drückenden Ungleichheiten der Besitzverhältnisse, für die Beseitigung von Schmutz, Elend und thierischer Verroherung in den Classen der Nichtbesitzenden und für sonstige Aufgaben und Zwecke der Humanität und Cultur in Anspruch nimmt.

Zur Durchführung solcher Reformen ist nun freilich eine Regierung nothwendig, die nicht selber vom Einflusse der Reichen abhängig ist. Wie das Priesterregiment und der Feudalismus dem Gerichte der Zeit anheimgefallen sind, so muß auch das auf die Prävalenz der Reichen gestützte Regime ein Ende nehmen; denn dieses stützt sich seinerseits gleichfalls wieder auf Priestertrug und Militärmacht, steckt also trotz aller modernen Phrasen noch immer in den Fesseln vergangener Zeiten und reactionärer Irrthümer. Kein Regime irgend einer vergangenen Gesellschaftsclasse, sondern einzig die Herrschaft Aller unter der Form der Selbstregierung des Volkes ist geeignet, jene bessere Zukunft herbeizuführen, in welcher die Nothstände der Gegenwart beseitigt sein werden. Die auf die Prävalenz des Reichthums basirte Regierungsform ist ein letzter Versuch, den Staat als solchen in dessen Unterschiede von der Gesellschaft, deren zeitweilige Form er ist, aufrecht zu halten. Die sogenannte Staatsmacht ist in stetigem Sinken begriffen, und wird dereinst einer durchgängigen Gleichheit Aller in der am Ziele ihrer Organisation angelangten Gesellschaft weichen. Die Organisation derselben begann mit der Herrschaft der autokratischen Gebieter als der einzig Freien; das letzte Entwickelungsziel der organisirten Gesellschaft ist die Freiheit Aller in brüderlicher Gemeinsamkeit, welche die echte sittliche Form der Gleichheit Aller ist.

Das Aufgehen des Staates in der allgemeinen Gleichheit und Brüderlichkeit ist das von Rousseau geahnte Zukunftsideal, welchem er jedoch zufolge seiner Befangenheit in metaphysischen Abstractionen nicht den richtigen Ausdruck zu geben wußte. Die von ihm postulirte Rückkehr in den Stand der Natur ist etwas an sich Unmögliches, schließt aber das richtige Gefühl dessen in sich, daß die staatliche Zwangsordnung dereinst in jene der freien gesellschaftlichen Verbrüderung

Digitized by Google

übergehen werde. Das Unwahre in Rousseau's Gesellschaftstheorie ist seine Lehre von der absoluten Volkssouverainetät, welche den Einzelnen zum Sklaven des Gesammtwillens macht; er sah sich auf diese falsche Ansicht hingedrängt in seinem Bemühen, die von ihm vorgefundenen Mängel in der überlieferten philosophischen Lehre vom Gesellschaftsvertrage zu beseitigen. Der Erfinder dieser Lehre, Hugo Grotius, glaubte seiner Zeit das Recht der souverainen Gewalt, welches in Folge der Reformation seiner bisherigen Sanction durch die unfehlbare und inappellable kirchliche Auctorität verlustig gegangen war, durch die Fiction eines Vertrages stützen zu können, mittelst dessen sich die einst ohne gemeinsames Recht und Gesetz nebeneinander existirenden Menschen freiwillig zu Unterthanen eines unbeschränkten Gewalthabers gemacht hätten. Diese Äquation zwischen Souverainetät und Hörigkeit übertrug er auch auf das Verhältniß zwischen Mann und Weib, Schützer und Schutzbefohlenen; die Eingehung derartiger Verhältnisse zieht die unbedingte und unwiderrufliche Unterwerfung des Schwächeren unter den Stärkeren nach sich. Das Volk besteht da aus Sklaven, Weibern und Kindern; der Mensch als solcher kommt nicht zu seinem Rechte. Grotius sah sich darauf angewiesen, ein Recht ohne Gott zu constituiren; er wußte diese Art menschlicher Freiheit nur durch einen vertragsmäßig stabilisirten Despotismus zu begründen. Hobbes verwarf die Ableitung der Hörigkeit aus der Souverainetät und faßte den Übergang aus der gesetzlosen schutzlosen Freiheit in die despotisch regierte Gesellschaftsordnung als ein einfaches Tauschgeschäft; der Rechtsvertrag zwischen Herrschenden und Dienenden fällt bei ihm weg, den Dienenden bleibt keine andere Wahl, als sich im Interesse einer gesicherten Existenz in das Loos der Unterwerfung zu fügen. Da aber das Verhältniß zwischen Herrschenden und Dienenden kein Rechtsverhältniß, sondern ein bloßes Machtverhältniß ist, so kann die vom Erfolge gekrönte Auflehnung gegen den Herrscher kein Unrecht sein; und Hobbes' Dafürhalten, daß das Recht beim Herrscher, das Unrecht bei den Revolutionären sei, ist eine durch nichts begründete Annahme. Hobbes hat indeß das Verdienst, die abstract juridische Auffassung der Sache den realen Verhältnissen des geschichtlichen Lebens näher gebracht zu haben; sein Fehler war nur, daß er dem metaphysischen Denken einen Einfluß auf die Erörterung über die Gründung der Societät einräumte. Die Metaphysik führt, auf das sociale Problem wie immer angewendet, zur Deduction der Unfreiheit als nothwendiger Lebensform

Digitized by Google

der socialen Existenz; selbst ein Rousseau konnte sich dieser Consequenz des metaphysischen Denkens nicht entziehen. Er suchte derselben dadurch zu entgehen, daß er den Socialpact in zwei von einander unterschiedene Acte zerlegte; durch den ersten läßt er sich die Gesellschaft als souveraines Volk constituiren, durch den zweiten Act vom souverainen Volke eine widerrufliche obrigkeitliche Gewalt creirt werden. Alle Rechte, welche Grotius und Hobbes den Herrschenden zusprachen, sind nach Rousseau beim Volke; wir sahen aber bereits oben, daß hiebei der Despotismus bloß seinen Träger wechselt, und die Freiheit des Einzelnen dem souverainen Gesammtwillen zum Opfer fällt.

Rousseau und Voltaire sind die Propheten einer neuen Zeit; Voltaire, insofern er als witziger Spötter mit der überlieferten Religion und Metaphysik aufräumt, Rousseau zufolge seines heiligen Zornes gegen das überlieferte System der socialen Ungerechtigkeiten, welche nach ihm nur durch eine radicale Reform der corrupten Gesellschaft und ihrer Einrichtungen zu beseitigen sind. In der ersten französischen Revolution wurde durch Declarirung der allgemeinen Menschenrechte der Anfang zur Verwirklichung der von Voltaire und Rousseau verkündeten Anschauungen gemacht. Der Kern der Declaration war die Abthuung aller Religion und die allgemeine Gleichheit; es handelt sich um die Abthuung der vierfachen Tyrannei, welche bereits Machiavelli den Italienern als verabscheuungswürdig denuncirt hatte: Papst, Kaiser, Christus, Cäsar. Napoleon war der Dictator der Revolution; diese Stellung schloß einen inneren Widerspruch in sich, welcher den Sturz Napoleon's als Endkatastrophe herbeiführte, aber seine weltgeschichtliche Mission nicht aufhob. Der von seiner Person und seinem Wirken hinterlassene Eindruck machte in Frankreich das Wiederaufkommen des alten Königthums zur Unmöglichkeit, und in Folge dessen ist die Rolle des Befreierthums bleibend Frankreich zugefallen. Die von Europa den Franzosen aufgenöthigten Bourbonen machten sich selber unmöglich durch ihr Bemühen, eine auf den Katholicismus gegründete Herrschaft wiederaufzurichten; der Bürgerkönig Louis Philippe corrumpirte die theoretisch anerkannte Gleichheit Aller dadurch, daß er sein Regime auf die Reichen stützte. Seinem Bemühen, sich zur Providenz der Industrie und des Handels zu machen, trat verhängnißvoll die Opposition einer Schule von Socialtheoretikern gegenüber, welche den Krieg der Arbeiter gegen die Capitalisten zu organisiren begann. In Fourier und St. Simon erstanden ein Voltaire und ein Rousseau des Proletariates;

Digitized by Google

das von Louis Philippe protegirte Princip der freien Concurrenz wurde von den Wortführern des Arbeiterstandes als Mittel der Niederhaltung des letzteren, als Ursuche des ökonomischen Elendes der niederen Classen, als Ausbeutung der Menschenkraft zu Gunsten des Capitals gebrandmarkt. Der Bürgerkönig suchte diese Bewegung durch unzureichende Palliative zu dämmen; er spielte den Mittelstand gegen das Volk aus, bevorwortete die Nothwendigkeit einer gewaltsamen Niederhaltung revolutionärer Bewegungen, gestattete aber der Universität die freie Discussion der von ihm als gefährlich erkannten Doctrinen, natürlich in der Erwartung, daß dieselbe zu Gunsten des von ihm beschützten Regierungssystems ausfallen werde. Er anerkannte formell das englische Princip der Nichtintervention in den inneren Bewegungen der europäischen Staaten, schränkte es aber insoweit ein, als es ihm im Interesse der Erhaltung seiner Dynastie, oder wie er vorgab, im Interesse des allgemeinen Friedens nöthig schien. Seine Schmeichler nannten ihn den Napoleon des Friedens; er vermochte aber die Bewegung des Jahres 1848 nicht zu verhindern, und wurde trotz vorsichtiger Vermeidung der von seinen Vorgängern begangenen Fehler von der Sturmfluth desselben hinweggefegt. Er verrieth nicht gleich Ludwig XVI Frankreich an's Ausland, er vermied die Kriegsabenteuer Napoleon's, er verstieß nicht mit Charles X gegen die Charte; er verfiel einfach dem Gerichte der allgemeinen Mißachtung. Nur zeigte das republikanisch gewordene Frankreich keine Luft, der ihm gewordenen Aufgabe gerecht zu werden; einige Monate des Jahres 1848 genügten, die im Namen der fortschrittlichen Ideen auf die Februarrevolution gesetzten Hoffnungen gründlich zu enttäuschen. Im Juni 1848 wurde die Demokratie erbarmungslos niedergeschmettert; die neueingesetzte republikanische Regierung barg in ihren Institutionen die Contradiction zwischen Republik und Contrarevolution, die Freiheit wurde von den leitenden Männern des Staates als Freiheit der Culte d. i. als Fortbestehen des monotheistischen Religionsgedankens und Überantwortung des Volksunterrichtes an die Geistlichkeit verstanden; auf eine Propaganda der revolutionären Ideen im übrigen Europa wurde förmlich und feierlich verzichtet, dafür aber die Restitution der päpstlichen Herrschaft beschlossen. Die der Unbestimmtheit des Robespierre'schen Gottesbegriffes entsprechende Auffassung des Freiheitsbegriffes in der zweiten französischen Revolution verdammte Frankreich zur Unthätigkeit in der Sache der Völkerfreiheit und bot die Möglichkeit einer Aufrechthaltung jener Ideen

Digitized by Google

und Institutionen, auf welche die Vorherrschaft der besitzenden Classen gestützt ist. Gleichwol sieht Ferrari im republikanischen Frankreich vom Jahre 1850 den Hort und Ansatz künftiger fortschrittlicher Weiterentwickelung der gesammten neuzeitlichen Wohlfahrts- und Culturinteressen; die nicht mehr aus der Welt fortzuschaffende sociale Frage birgt durchgreifende Umgestaltungen der Rechts- und Besitzverhältnisse in sich; und es handelt sich vor der Hand nur darum, den Wortführern der wahren und echten Volksfreiheit in der Preßfreiheit und im Vereinsrechte die Mittel einer agitatorischen Wirksamkeit für die der Zukunft vorbehaltenen wirthschaftlichen Reformen zu sichern. Jene bessere Zukunft wird allerdings erst dann wirklich werden, wenn Frankreich zu dem socialen Kriege den europäischen Krieg hinzutreten läßt, welcher als Wiederaufnahme des Krieges vom Jahre 1793 die Principien der Revolution allwärts verbreitet, und Kaiserthum und Papstthum, die beiden Horte und Bollwerke aller retrograden und reactionären Tendenzen, endgiltig vernichtet.

VI.

So sprach Ferrari a. 1851; er sah dazumal namentlich für Italien keine andere Wahl als jene zwischen reactionärem Katholicismus und revolutionärem Socialismus; alle zwischen inneliegenden Halbheiten schienen ihm von Feigheit eingegeben und der Reaction in die Hände zu arbeiten. Er konnte über den von ihm nicht gebilligten Gang der italienischen Dinge einige Beruhigung in seiner eigenen Theorie finden, welche den Irrthum zum unvermeidlichen Mittler des Wahren sowol in der Wissenschaft als im öffentlichen Leben macht. Das Leben ist ein Traum, in welchem falsche Theorien eine wunderliche Rolle spielen;[1] sie sind der Menge faßlicher als das durch sie verdeckte Richtige, und müssen das Interesse der Menge für die von derselben nicht verstandene Sache der Wahrheit und Gerechtigkeit wachrufen; sie tragen dazu bei, den Gang der geschichtlichen Bewegung je nach Bedürfniß zu beschleunigen und zu dämpfen, ohne daß freilich hieraus dem Irrthum ein Verdienst erwüchse. Volksredner, Parlamentarier, Opportunitätspolitiker und politische Faiseurs sind unfreiwillige Förderer dessen, was von ihnen nicht beabsichtigt wurde, aber ohne sie nicht zu Stande kommen würde. Der Schwätzer Gioberti und der Verschwörer Mazzini haben in ihrer

[1] Periodi politici, p. 306.

Digitized by Google

Weise der Sache Italiens gedient; ähnlicher Weise möge es sich mit den Praktiken der Politik Cavour's verhalten, so wenig sie auch in ihren unmittelbaren Intentionen und Folgen zu billigen seien.

Der besondere Nachdruck, mit welchem Ferrari die Initiative Frankreichs betont, gibt schon durch sich selber zu erkennen, daß er trotz seiner entschiedenen italienisch-nationalen Gesinnung doch wesentlich auf kosmopolitischem Standpunkte steht. Es besteht hierin ein bedeutsamer Gegensatz zwischen Ferrari und Gioberti; während Letzterer das katholische Italien zum Mittelpunkte Europas und der gesammten Weltcultur erhebt, sieht Ferrari in Frankreich, dem Horte der neuzeitlichen Ideen, den Befreier Italiens und den berufenen geistigen Führer der gesammten modernen Societät. Der Einfluß des französischen Geistes auf Italien wird bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts vernehmbar,[1] und steigert sich im Laufe des 18. Jahrhunderts mehr und mehr; so schmerzlich es gerade von den Begabteren der Nation empfunden werden mochte, sich unter die geistige Führung eines fremden Volkes stellen zu sollen, fühlte man doch, daß dem völligen Niedergange des geistigen Lebens in Italien ohne Auffrischung desselben durch französische Literatur und Wissenschaft nicht gewehrt werden könne. Es fehlte nicht an Remonstrationen gegen das Umsichgreifen des Gallicismus; Vorurtheile des Despotismus und des Katholicismus mischten sich mit Empfindlichkeiten des verletzten Nationalgefühles, welche letzteren ihren gesteigertsten Ausdruck in Alfieri's armseligen Misogallo fanden. Dieses Buch ist, ohne daß sein Verfasser es fühlt, ein Ausfluß des beschränkten italienischen Municipalgeistes ohne alles Verständniß für die das neueuropäische Leben beherrschenden Ideen. Es richtet seine Anklagen gegen dasjenige, was Frankreich groß gemacht hat, gegen die aus dem verständnißvollen Eingehen in die Gedanken seiner großen Männer hervorgegangene Uniformität seines Denkens und Empfindens. Alfieri sieht darin eine Herabwürdigung des Menschen; er redet der indisciplinirten Eigenart das Wort, und sieht in der französischen Uniformität äffisches Wesen. Die objective großartige Logik des französischen Revolutionsdramas entzieht sich seiner geistigen Auffassung; er weiß nur Sklavenaufstände, Acte der Familienrache, das Handeln der Heroine Charlotte Corday nach den ihnen zu Grunde liegenden Motiven zu würdigen. Wollte man die Italiener nach Alfieri's Misogallo beurtheilen,

[1] Vico et l'Italie, pp. 82 sgg.; 101 sg.; 446 sgg.

Digitized by Google

so müßte man dafürhalten, daß sie zwar schöne Verse zu machen im Stande seien, aber unvermögend, je eine Nation zu werden. Auch dieß muß auffallen, daß der Misogallo einen Mann zum Verfasser hat, der den Einfluß der französischen Bildung des 18. Jahrhunderts an sich in reichstem Maße erfahren hat. Man kann daraus nur die nachtheiligsten Schlüsse auf den geistigen Verfall Italiens ziehen. Die Italiener nahmen die französischen Bildungseinflüsse in sich auf in der Hoffnung, unter den Anregungen derselben ihr einstmaliges Bildungsleben zu erneuern; ihre Augen waren sonach bei der Aufnahme der neuzeitlichen Ideen ihrer nationalen Vergangenheit dem Zeitalters Leo's X zugewendet. Man darf sich nicht wundern, wenn die plötzlich unter die französische Oberherrschaft gerathenen Italiener vielfach sich gründlich in ihren Erwartungen getäuscht sahen und ihren Widerwillen gegen die französische Fremdherrschaft auch auf die Ideen übertrugen, deren Auswickelung im politischen Leben Frankreichs jene Fremdherrschaft nach sich zog; auch Alfieri mag zu jenen Apostaten zu zählen sein, die in Folge ihres Widerwillens gegen die französische Oberherrschaft als Italiener sofort wieder Katholiken wurden.

Zu den gegen französisches Wesen eingenomenen Italienern gehört auch Vico;[1] und dieß war ganz natürlich, da der französische Einfluß in Italien die Ursache der geistigen Isolirung Vico's war. Es lag ihm aber ferne, die französische Nationalität als solche anzufeinden; er beklagte nur, daß das Interesse an Carteſius und Gassendi von der Pflege der Gelehrsamkeit und dem Studium der Alten abzog. Man muß es ihm daher zu Gute halten, wenn er die Beschäftigung mit der französischen Philosophie als leichtfertigen Modetand schalt; er verstand eben die Gründe der geschichtlichen Logik nicht, welche den Carteſianismus seiner Zeit in Aufnahme brachten. Er nahm demselben gegenüber ungefähr dieselbe Stelle ein, wie die Akademiker Cicero und Plutarch gegenüber dem Stoicismus.[2] Cicero und Plutarch sahen in der determiſtischen Exactheit der Lehre des Chryſippus den Tod der Beredsamkeit, der Künste und der Politik; ähnlich urtheilte Vico über die carteſische Lehre unter specieller Bezugnahme auf die in derselben verabsolutirte geometrische Methode und auf den paralogiſtischen Dogmatismus des Carteſius. Das carteſische Cogito ergo sum ist

[1] O. c., p. 454.

[2] O. c., pp. 133 sgg.

Digitized by Google

keine metaphysische, sondern ein physische Wahrheit, deren Gewißheit auf den Sinn gestützt ist: wenn Cartesius nicht lediglich Epikuräer ist, sondern auch platonische Elemente in seine Lehre aufnimmt, so verfolgte er nach Vico's Dafürhalten lediglich die Absicht, den Aristoteles aus den geistlichen Schulen zu verdrängen und in denselben seine eigene Auctorität zur Geltung zu bringen. Vico ist nun seinerseits auch kein Aristoteliker, sondern orientirte sich unter den Alten an Pythagoras und Plato, unter den Neueren sind Baco und Leibniz seine höchsten philosophischen Auctoritäten. Indem er den kritischen Skepticismus des Cartesius bekämpft, rehabilitirt er die Tradition, und will seine Philosophie bei den alten Völkern entdecken; diese Philosophie ist jene des Pythagoras, deren Anschauungen er aus den Etymologien der altlateinischen Sprache deducirt. Das geistige Eindringen in die sinnvollen Ausdrücke der ältesten Sprache führt ihn zur Ablösung der Idee von der plastischen Hülle derselben, welche in der antiken Mythik gegeben ist; sofern die Mythen Religion, Leben und Geschichte der Völker umspannen, ist ihm in der Bildersprache der Mythik die gesammte höhere Lebensweisheit des menschlichen Geschlechtes enthalten. Diese Weisheit ist die dem socialen Menschheitsdasein immanente göttliche Vernunft, welche die geschichtliche Entwickelung desselben leitet und bestimmt und in den menschlichen Vernunftideen sich dem Geiste unmittelbar vernehmbar macht. Die Geschichte ist ein Werk des menschlichen Willens;[1] der Wille handelt aber unter den Eingebungen der Vernunftideen, welche aus Anlaß der Sensationen im Menschen aufwachen. Es ist daher falsch, mit Cartesius einen Dualismus zu fixiren zwischen Wille und Vernunft, Tradition und Reflexion, zwischen Philologie und Philosophie, zwischen dem römischen Rechte und dem Rechte des Grotius, zwischen der Weisheit der Nationen und der Weisheit der Philosophen. Dieselbe Vernunft, welche die Gesetze des spartanischen, athenienſischen und römischen Gemeinwesens dictirte, hat auch die Werke des Grotius und Pufendorf inspirirt; die Vernunft ist die eine und dieselbige in der Tradition und Wissenschaft, in der Geschichte und in den Schulen, in der Menschheit und bei den Philosophen; die Tradition ist nichts Anderes als die Vernunft in einem bestimmten historisch gegebenen Momente eines bestimmten Volkes; sie ist die durch die socialen Nothwendigkeiten determinirte Gestaltung des latenten idealen Vernunftsinnes. Dieser

[1] Principe et limites de la philos. de l'ist., pp. 96 sgg.

Digitized by Google

wird sich in der Philosophie über sich selbst klar, das Geschichtsleben der Völker aber ist es, wodurch dieses Sichselberklarwerden vorbereitet wird.

VII.

Vico ist der letzte der Philosophen der Renaissance, und faßt abschließend die gesammte literarische Tradition jener Epoche zusammen.[1] Durch seine geschichtliche Stellung ist Ergebniß und Werth seiner Leistungen bestimmt und die seinem genialen Streben gezogene Grenze bezeichnet; es ist nicht ihm, sondern seiner Zeitstellung zu imputiren, wenn er trotz seiner Anstrengungen, eine Philosophie der Menschheit zu schaffen, mehr oder weniger in den Banden des Nationalismus gefangen blieb. Er hatte zu seinem unmittelbaren Vorgänger Machiavelli, dessen geschichtsphilosophische Arbeiten er gewissermaßen zum Abschlusse brachte; nebenher hatte er auf Pomponazzi, Vanini, Cardano und Campanella Bezug zu nehmen, deren Ideen ergänzend zu jenen Machiavelli's hinzutraten. Sofern aber alle diese Männer auf dem Grunde der philosophischen Traditionen des antiken Classicismus stehen, hatte Vico auf das Alterthum, speciell auf Plato und Aristoteles zurückzugehen, welche zuerst an eine Theorie der Nationen dachten. Die Absichten einer derartigen Theorie sind gemeinhin darauf gerichtet, die gleichförmigen allgemeinen Gesetze zu ermitteln, durch welche Leben und Entwickelung der Nationen geleitet wird. Aristoteles stellt eine doppelte allgemeine Wirkungsursache als Erklärungsgrund des socialen Daseins und Lebens der Menschheit auf: Natur und Gott. Durch die Macht der Natur wird die Familie, das bürgerliche Gemeinwesen, das nationale Dasein geschaffen; Künste, Wissenschaften und Philosophie entwickeln sich bei allen Völkern in Kraft eines von der höchsten Weltursache ausgehenden attractiven Zuges. Aristoteles zeigt keine Neigung, sich auf die Geschichte einzulassen, und liefert daher eigentlich nur eine präceptive, dogmatische Theorie der Politik; Plato geht wol auf die Geschichte ein, taucht aber die Uniformität der geschichtlichen Ereignisse im Leben der verschiedenen Nationen zu sehr in das Licht einer poetischen Mythik, als daß es zu einer wirklichen Wissenschaft der allgemeinen Lebensentwickelung der Nationen kommen könnte. Am meisten nähert er sich den Aufgaben einer solchen in seinem Werke: de Legibus, in welchem er auf seine Weise zu zeigen sucht, wie die

[1] Principe et limites etc., pp. 90 sgg.

Digitized by Google

Menschen aus dem Stande der Wildheit zu der besten der gesellschaftlichen Verfassungen gelangen; in seinen Büchern vom Staate gibt er eine ideale Darstellung des politischen Verfalles im Herabsinken der Staaten von der besten Regierungsform zu den schlechteren. Machiavelli, der an Aristoteles anknüpfte, sah das Italien seiner Zeit vor die Wahl zwischen mittelalterlichem Republikanismus und modernem Monarchismus gestellt; das Geschick Italiens ist ihm typische Repräsentation des Geschickes aller übrigen Völker, da es außer den genannten beiden Regierungsformen keine anderen gibt. Der moderne Zug zum Monarchismus ist ihm ein Zeichen des sittlichen Verfalles, für welchen es kein anderes Zucht- und Heilmittel, als jenes der Tyrannis gibt; die Excesse dieser Regierungsform veranlassen die Völker zur Selbstermannung und Wiederkehr in ihre früheren sittlich gesunden freiheitlichen Zustände. Dieß ist allgemeines Lebensgesetz der Völker, und läßt sich gleich sehr bei den Völkern der vorchristlichen Zeit und der christlichen Ära nachweisen; das Christenthum hat in dieser Beziehung keine Änderung hervorgebracht, da es nur eine abgeschwächte Wiederholung des antiken Polytheismus ist, und durch seinen Ascetismus das Staatsleben jener großen Hebel und Motoren beraubte, welche die heidnische Civilisation in der heroischen Kraft leidenschaftlicher Impulse besaß. Paruta, Boccalini, Sarpi, Bottero[1] bewegen sich ganz in den von Machiavelli's Genie gezogenen Kreisen; die beiden Ersteren sind als unmittelbare Schüler Machiavelli's zu bezeichnen. Machiavelli hatte gelegentlich die Vermuthung ausgesprochen, daß die geschichtlichen Ereignisse von der Bewegung der himmlischen Sphären abhängig seien. Die italienischen Philosophen des 16. Jahrhunderts bemächtigten sich seines geschichtsphilosophischen Systems, um es ganz auf astrologische Basis zu stellen. Cardano, Vanini und Campanella machten die Aufeinanderfolge von Barbarei und Civilisation, religiöser Gläubigkeit und Ungläubigkeit von den Evolutionen der großen astronomischen Epochen abhängig; sie ergänzen hiemit Machiavelli's Gesetze der politischen Gleichförmigkeiten im Leben der verschiedenen Nationen durch jene der religiösen Gleichförmigkeiten. Am eingehendsten geschah dieß von Seite Campanella's, welcher die Staaten mit der monarchischen Regierungsform beginnen und von dieser zur aristokratischen und demokratischen Herrschaft übergehen läßt, um schließlich zur Monarchie

[1] Näheres über diese vier Staatstheoretiker: Vico et l'Italie, pp. 86—99.

Digitized by Google

zurückzukehren. Diesem Kreislaufe entspricht auf religiösem Gebiete der Beginn mit der allgemeinen Einheit, welche durch die Häresien zerrissen wird, aus denen schließlich der Atheismus herauswächst, bis endlich wieder die Zurücklenkung in die ursprüngliche Einheit erfolgt. Vico hat mit diesen seinen Vorgängern die vollkommene Parallelisirung des Entwickelungsganges der vorchristlichen und christlichen Civilisation gemein, geht aber dadurch über sie hinaus, daß er die ideale Geschichte nicht aus den historischen Thatsachen, aus den Gesetzen der Naturentwickelung oder der siderischen Evolutionen, sondern aus den Gesetzen des menschlichen Geistes begründet, dessen Entwickelung von der ewigen Vernunft durchwaltet ist. Die Sensationen sind die occasionellen Ursachen der geistigen Perceptionen der ewigen Vernunft, in welchen Nothwendiges und Contingentes nach platonischer Weise miteinander verknüpft erscheint. Nur begeht er hiebei den Fehler,[1] dieses Zusammensein doppelt zu setzen, indem er einerseits die platonische Lehre von den angebornen Ideen festhält, andererseits aber Baco's Experimentaltheorie der Induction und Generalisation adoptirt. Er trägt in das Leben der Nationen die prästabilirte Harmonie Leibnizens hinein; wozu aber dieß, wenn jedes der beiden durch jene Harmonisirung vereinbarten Elemente für sich allein ausreicht, das Leben zu erklären? Wenn die Seele Alles in sich enthält, wozu ein Leib, und umgekehrt? Wenn die Poesie zur Erklärung des Factums der Religion, das Interesse zur Erklärung der Entstehung und Entwickelung der Societät ausreicht, wozu bedarf es der Intervention der platonischen Ideen? Während Vico das Eine und selbe überflüssiger Weise doppelt setzt, läßt er die wirkliche geschichtliche Duplicität nicht zu ihrem Rechte kommen. Die Nuova Scienza ist einfach nur Generalisation der altrömischen Geschichte, kann daher nur dasjenige aufzeigen, was der heidnischen und christlichen Civilisation gemein ist; der Unterschied zwischen Beiden wird nicht kenntlich, die christliche Epoche ist vielmehr nur eine Wiederholung der heidnischen. Worin soll aber das Wesen eines geschichtlichen Fortschreitens bestehen, wenn nicht in einer Aufeinanderfolge verschiedener Lebenssysteme? Oder soll zwischen der altorientalischen, griechischen und christlichen Lebens- und Gedankenentwickelung kein specifischer Unterschied bestehen, jedes spätere System einfach nur neue Repristination des früheren sein? Ein anderer Mangel Vico's ist, das sociale Menschensein

[1] Principe et limites etc., pp. 103 sgg.

Digitized by Google

principiell ganz und gar in's Patricierthum zu verlegen; das Sklaven- und Plebejerthum ist in seinen Anfängen verthiertes Menschenthum, und doch soll aus diesem das Generellste und Höchste im Menschendasein, die Humanität, herausgewachsen sein. Gleich Machiavelli läßt Vico im Leben jeder Societät Barbarei und Civilisation, religiöse Gläubigkeit und Ungläubigkeit aufeinanderfolgen; er verbindet damit die weitere Ansicht Machiavelli's, daß jedes Lebenssystem sich durch seine eigenen Kräfte zerstöre. Heißt dieß aber nicht in den von Vico bekämpften Gegensatz zwischen der Vernunft und der Willenswillkür zurückfallen?

Die Bemühungen um Ermittelung der Gleichförmigkeiten in den Lebensentwickelungen der verschiedenen Völker waren mit Vico's Scienza Nuova keineswegs zum Abschlusse gekommen;[1] sie wurden vielmehr nach Vico bis in die neueste Zeit herab weiter fortgesetzt, so daß es kaum einen modernen philosophisch angelegten Historiker gibt, der zur Theorie der Nationen nicht sein Contingent von Ideen geliefert hätte. An Vico reiht sich zunächst Montesquieu an, welcher im Unterschiede von seinen bisher besprochenen Vorgängern die politische Erfahrung der dem Alterthum und der Renaissanceepoche nachfolgenden neueren Zeit generalisirte, deren politisches Leben nach seiner Ansicht im monarchischen englischen Verfassungsstaate ihr typisches Vorbild hat. Er griff hiemit unbeschadet der mancherlei Mängel seines geschichtstheoretischen Conceptes weit über seine Vormänner hinaus, und verwies, auf dem Standpunkte des neuzeitlichen Lebens fußend, die von Aristoteles, Machiavelli und Vico eruirten Generalisationen in jene Zeit und in jenes Lebensgebiet, welchem sie angehören, jene des Aristoteles in's Alterthum, und die des Machiavelli und Vico in den Bereich der italischen Welt. Die im englischen Verfassungsstaat geeinigten drei Elemente: Bürgerthum, Adel, Königthum, boten ihm die Kriterien der im antiken Staatsleben auseinanderliegenden drei Regierungsformen: Republik, Aristokratie, Monarchie; und es ist nicht zu verwundern, wenn er, den relativen Werth derselben abwägend und aneinanderhaltend, im englischen Staate, der die Vorzüge aller drei einigt, den denkbar besten Staat erkannte. Er spricht die Superiorität des Christenthums über dem heidnischen Polytheismus, der neuen Zeit über der alten Zeit entschieden aus, und selbst das mittelalterliche

[1] O. c., pp. 106 sgg.

Digitized by Google

Feudalwesen erscheint ihm als etwas in seiner Art Einziges, dessen Werth er darum so sehr würdigt, weil es ihm als geschichtlicher Ansatz der Genesis des englischen Staatswesens gilt. Die von Montesquieu behauptete ausschließliche Einzigkeit des mittelalterlichen germanischen Feudalwesens war nun allerdings ein historischer Irrthum; dieser diente ihm als Stützpunkt zur Erweisung der exemplarischen Einzigkeit der englischen Staatsverfassung, die ihm zum Werthmesser der Verfassungsformen aller übrigen Völker und Staaten ward. Die exemplarische Einzigkeit des englischen Staatswesens ist allerdings schon durch ihre unzukömmliche historische Begründung in Frage gestellt; auch liegt in der Begeisterung für sie eine ungerechtfertigte Fusion der Lebensform mit dem Lebensinhalte vor, auf welchen letzteren zu reflectiren Montesquieu unterläßt, daher ihm auch nicht in den Sinn kommen konnte, daß die beste politische Lebensform erst mit dem vollentwickelten Lebensinhalte des socialen Menschendaseins in die Wirklichkeit treten könne. Das an die Zeit gebundene successive Werden des Besten und die hieraus resultirende zeitlich begrenzte Geltung der im englischen Staatswesen gefundenen Ausgleichung der Factoren des innerstaatlichen Lebens wird von Montesquieu nicht beachtet; bei ihm überwiegt die Richtung auf die Beachtung der Verhältnisse der äußeren Räumlichkeit, deren günstiger oder minder günstiger Beschaffenheit von ihm ein überwiegend großes Gewicht beigelegt wird. Er hält die klimatischen Verhältnisse des asiatischen Orients und europäischen Occidents, des europäischen Südens und Nordens gegeneinander, und deducirt hieraus den Uebergang der politischen Macht von den asiatischen Weltreichen auf das römische Reich und die nachfolgende Brechung der römischen Weltmacht durch die freien, starken Männer des germanischen Nordens; er reflectirt nicht auf die geistigen Potenzen und Einflüsse, welche mächtiger als die physischen, die politische Freiheit schufen und entwickeln halfen. Er gibt die Revolution der Ideen dem Klima d. h. dem Zufall anheim, drückt die Religionen, diese mächtigen Factoren des weltgeschichtlichen Geschehens, zu einer bloß werkzeuglichen Bedeutung herab, und ordnet die im menschlichen Denken und Empfinden sich gestaltenden Harmonien jenen des praktischen Interesses als den vorherrschend entscheidenden unter. Auf diesem Wege läßt sich kein Einblick in die tiefsten Gründe der weltgeschichtlichen Bewegungen gewinnen; Montesquieu läßt sich in seinen geschichtlich-politischen Betrachtungen allzusehr von der durch die Sensation geweckten Reflexion leiten.

Digitized by Google

Durch Montesquieu's Einfluß war das Bewußtsein von der Gleichförmigkeit der Lebensentwickelung der europäischen Staaten so sehr in das allgemeine Bewußtsein eingedrungen,[1] daß Guizot in seiner Geschichte der französischen Civilisation eine Geschichte Europas geschrieben zu haben glauben konnte, und Thierry bei seiner Schilderung der Eroberung Englands durch die Normannen an der Schwelle des europäischen Feudalismus zu stehen versichern durfte. Diese Gleichförmigkeit läßt sich, wie in der politischen Entwickelung der Völker, so auch in der Entwickelung der wirthschaftlichen Verhältnisse und Ansichten, der Jurisprudenz, der schönen Künste, der Sprachen, der Religionen aufweisen. Die Theorie der Nationen vermag aber ihrer Aufgabe nur dann zu genügen, wenn sie sich auf den Standpunkt der Gesammtmenschheit stellt, und sich hiedurch in eine ideale Geschichte der Menschheit umgestaltet. Alle Mängel, welche den Versuchen einer Theorie der Nationen bis auf Montesquieu anhaften, erklären sich aus dem Absehen von der Idee der Gesammtmenschheit als solcher. Man muß zur Ehre der Wahrheit bekennen, daß das Christenthum zuerst diesen Standpunkt zur Geltung gebracht hat; allerdings verlegt es das letzte Ziel der Menschheitsentwickelung in eine jenseitige Wirklichkeit, gibt aber auch ein irdisches Endziel derselben an, die Realisirung der Weltkirche als einer alle Völker der Erde umfassenden Institution. Mittelalterliche Schwärmer: Amalrich von Chartres, Johann von Parma, Joachim von Flora suchten dieses Ziel in christlich reformatorischem Sinne zu vergeistigen; Campanella schickt sich an, die Ideen derselben in eine philosophische Doctrin umzusetzen und mit dem platonischen Idealstaate zu verschmelzen. Die hierauf bezüglichen Erörterungen und Ausführungen Campanellas, welche in mehr als vierzig Schriften zerstreut sich vorfinden, geben in ihrer Zusammenstellung das umfassendste System der Gesammtmenschheit, das bis dahin entwickelt worden war. Die durch Baco und Cartesius inaugurirte Epoche des modernen Geistes zerstörte die Glaubenswelt Campanella's und damit auch die christlich universalistischen Conceptionen; Machiavelli sieht nur Nationen, der durch den Zufall der Geburt katholische Vico isolirt die Völker; Montesquieu ist ein Beobachter in großem Stile, erhebt sich aber zu keiner universalistischen Anschauung des Menschheitsdaseins; seine Schüler behandeln

[1] O. c., pp. 113 sgg.

Digitized by Google

die Geschichte als eine Aufeinanderfolge von Episoden. Da die in der unmittelbaren Zuversicht des christlichen Glaubensbewußtseins gegebene Universalität verloren war, so mußte dieselbe auf den Wegen philosophischer Vermittelung wiedergewonnen werden. Solcher Wege boten sich drei dar, jener des durch Baco inaugurirten philosophischen Experimentalismus, der auf innere psychische Perceptionen gegründete Sentimentismus, der Ontologismus. Als Vertreter des auf die Idee der allgemeinen Menschheitsgeschichte applicirten philosophischen Experimentalismus werden von Ferrari speciell Turgot, Condorcet, Herder vorgeführt;[1] er bezeichnet ihr Beginnen als ein völlig unfruchtbares. Sie stützen sich auf die Idee der menschlichen Perfectibilität, welche sich in dem an der äußeren Natur und geschichtlichen Erfahrung orientirten zeitlich irdischen Menschendasein stets mehr und mehr actuiren soll. Sie verlegen die activen Principien der menschheitlichen Entwickelung in die äußere Erfahrungswirklichkeit, ohne die in derselben begründeten Evolutionsmöglichkeiten in das Licht eines klaren Denkens erheben oder auch nur im Allgemeinen vorstellig machen zu können. Wer nicht auf die Idee des inneren Menschen eingeht, wird auch nicht zu sagen vermögen, was Künste, Erfindungen, Entdeckungen, fortschreitende Mehrung des menschlichen Erfahrungswissens, fortschreitend verbesserte äußere Lebenseinrichtungen aus dem Menschen schließlich machen werden. Es war daher sehr natürlich, daß gegen diesen empiristisch äußerlichen Perfectibilismus eine Reaction eintrat; es wurde auf die innerlich percipirten Offenbarungen des Göttlichen hingewiesen, gegen welche sich der Mensch nicht verschließen könne, ohne auf das Verständniß seiner selbst und auf die Erkenntniß der mit diesem Verständniß gegebenen Weisungen über seine letzten und höchsten Ziele verzichten zu müssen. So suchte der religiöse Glaube unter der Form einer richtigen Orientirung über das dem empirischen Denken verhüllte Wesen der Vernunftthätigkeit sich als rationales Verständniß des Menschen in die Philosophie wieder einzuführen. Ferarri bezeichnet[2] als solche philosophische Wiedererneuerer der offenbarungsgläubigen Vernunft Bonald, Buchez, Lamennais, Rosmini und die modernen Millenarier, unter welche Fr. Schlegel, Maistre, St. Simon und Leroux einbezogen werden. Als Ontologisten werden speciell Hegel und Cousin behandelt.[3]

---

[1] O. c., pp. 132 sgg.
[2] O. c., pp. 145 sgg.
[3] O. c., pp. 223 sgg.

Digitized by Google

Rosmini ist nach Ferrari's Erklärung der einzige Theolog, welcher die psychologische Methode des Carteſius zuläßt, während die übrigen Vertreter der neuen theologischen Schule: Bonald, Buchez u. s. w. sich in den strictesten Gegensatz zu derselben stellen; er ist zugleich als Philosoph der einzige, welcher auf die Gründung einer italienischen Schule zu hoffen berechtigt ist. Sein System setzt sich aus drei Theilen zusammen: Theorie des Seins, Theorie des Willens, Theorie des Katholicismus. Von einer Zustimmung zu Rosmini's System kann bei Ferrari freilich keine Rede sein. Er bemängelt an ihm das Festhalten am carteſischen Dualismus zwischen Vernunft und Wille; dieser Dualismus bringe es mit sich, daß Rosmini den Willen zum Principe aller nicht mathematisch demonstrirbaren Notionen des menschlichen Intellectes machen müsse; so werde der Wille zum bösen Genius, auf dessen Rechnung alle menschlichen Irrthümer gehen, und welcher den Menschen allen von der Vernunft nicht bezwungenen instinctiven Antrieben, Neigungen und Gewohnheiten ausliefere. Da die Philosophie, auf das Sein und die im Gedanken desselben begründeten Identitäten sich stützend, des Willens d. i. des Principes der Geschichte sich nicht bemächtigen könne, so müsse sie sich von der praktischen Welt unwillig abwenden und bringe es nicht einmal so weit, die geometrischen Ratiocinien evident zu machen. Aus der Isolirung des Seins, dessen Idee uns in der praktischen Wirklichkeit nicht orientirt, und aus der Unzureichendheit des Willens zur praktischen Orientirung und Leitung des Menschen ergibt sich allerdings ganz consequent die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines vom Sein und vom Willen verschiedenen Dritten. Ferrari findet, daß Rosmini die drei Theile seiner Doctrin mit wunderbarem Scharfsinn miteinander vermittelt habe, um aus ihrer Einigung und Verschmelzung eine Philosophie der Geschichte zu gewinnen. Der menschlichen Gesellschaft sind nach Rosmini die zwei aufeinanderfolgenden Bestrebungen der Selbstconsolidirung und der Selbstbereicherung immanent; sie strebt nach Begründung und Sicherung ihres Seins und dann ihres Wohlseins. Im letzteren Bestreben opfert sie die Substanz ihres Seins den Accidenzen desselben, die Existenz den Accessorien desselben, das Sein dem Erscheinenden. Demzufolge zerfällt alle Geschichte in vier Perioden; in der ersten Periode will das Volk existiren, in der zweiten sich kräftigen, in der dritten beginnt es seine Stärke an sein Wohlsein hinzuopfern, in der vierten ist letzteres sein ausschließliches Begehren, sein Gott und sein Idol. Damit

Digitized by Google

macht es sich selber zum Opfer eines naturkräftigen Barbarenvolkes, durch welches seine Regeneration eingeleitet werden muß. Das Gesetz der vier Perioden ist ein die Massen unwiderstehlich beherrschendes Gesetz; es ist das Gesetz des Willens, des Principes des Bösen, welches mit der fortschreitenden Entwickelung immer mächtiger wird, und die corrumpirte Gesellschaft den Kriegen der primitiven Zeiten entgegenführt. Rosmini hält gleich Machiavelli und Vico dafür, daß ein System zerstört werden könne, ohne daß ein anderes an seine Stelle trete, oder vielmehr, daß die Societät sich ohne Entwickelung eines Systems entwickeln könne. Er läßt wohl eine erste Idee, welche die Möglichkeit aller Systeme in sich hegt, in die Gesellschaft hineinleuchten, nimmt aber an, daß dieselbe der Vergessenheit anheimfallen, und die Massen unter Verzicht auf geistige und kriegerische Ausbildung und Übung sich ausschließlich den gewerblichen Interessen hingeben können. Dem widerspricht der Gang der Geschichte; die Culturtradition schließt eine systematische Entwickelung in sich. Die durch sie gewirkte gesellschaftliche Erneuerung des 15. Jahrhunderts ist von einer Vervielfältigung der kriegerischen Vermöglichkeit begleitet; in der abermaligen Erneuerung 1789 zeigt sich die Freiheit mit einer Taktik ausgerüstet. Die Ideen sind sonach vermögend, die Kraft zu beherrschen; und wenn Rosmini das widerwärtige metaphysische Witzwort ausspricht, im J. 1814 hätte die europäische Lebenssubstanz die revolutionären Accidenzen abgestoßen, so übersieht er, daß ganz Europa sich zum Kampfe gegen eine einzige Nation vereinigen mußte, um nach hundert Niederlagen den Fortschritt der Ideen zeitweilig niederzuhalten. Rosmini verbindet, um die Continuität der geschichtlichen Entwickelung zu retten, mit seiner Annahme einer stetigen Corruption der Massen oder des der Gesellschaft immanenten Willens die weitere Annahme einer fortschreitenden geistigen Vervollkommnung providentiell auserlesener einzelner Individuen, der Gesetzgeber und Philosophen, durch welche die Corruption aufgehalten und die civilisatorischen Errungenschaften einer niedergehenden Zeit für die nachfolgenden Zeiten gerettet werden. Wie sollten aber Gesetzgeber und Weise auf die von ihren geistigen Bestrebungen völlig abgewendeten Massen leitenden Einfluß gewinnen können? Gewinnen sie aber Einfluß, so stehen sie dem Volke nicht fremd gegenüber, sondern constituiren einen integrirenden Theil desselben und sind mit dem Leben desselben verwachsen, und werden aus diesem Leben herausgesetzt. Rosmini gibt diese natürliche Zusammen-

Digitized by Google

gehörigkeit des Volkes und seiner geistigen Führer nicht zu, sondern hält dafür, daß Zusammenklang und Gegensatz zwischen Massen und Individuen durch Gott prädeterminirt sei. Gott ist insgemein das Auskunftsmittel aller theologischen Geschichtstheorien; aber er kann die Gesetze der Vernunft nicht zu dem Ende festgestellt haben, um sie zu verletzen. Indeß soll ihnen durch die göttliche Offenbarungsthätigkeit zum dauernden Siege verholfen werden. Vor Entstehung des Christenthums konnten sich, bemerkt Rosmini, die Leiter der Massen dreier Mittel bedienen, dieselben zur Humanität hinzuleiten, der Gewalt, der List und der Wahrheit. Das Christenthum hat das den Widerstand des bösen Willens bewältigende Mittel der Tugend zur Wirksamkeit gebracht. Christus kündigte sich als Erneuerer der gesammten Menschheit an. Er lenkt die Willen der Menschen von den vergänglichen Gütern auf das Eine absolute Gut als höchstes Strebeziel der Menschen hin; er verheißt die absolute Erfüllung des menschlichen Fassungsvermögens in allen Beziehungen, nach welchen die Capacität gemessen werden kann. Die vier Maßstäbe der Messung sind Zahl, Raum, Dauer, Abstractionskraft. Die höchste Zahl ist Gott, der größte Raum das Universum, die höchste Abgezogenheit das Gute, die größte Dauer die Ewigkeit. Endlich verheißt Christus die Assistenz Gottes bei den Seinen bis an's Ende der Zeit. Er setzt ein in der Kirche perpetuirlich sich fortsetzendes Priesterthum zur geistigen und moralischen Lenkung der Massen ein, welche unter der Obhut dieser Leitung für immer gegen alle Gefahren der Abirrung zu falschen Zielen geborgen sind. So wird im dritten Elemente der Rosmini'schen Doctrin das zweite in das erste zurückvermittelt und die auf dem Wege der psychologischen Forschung sich aufdrängende Discrepanz zwischen Denken und Wollen, Idee und Wirklichkeit, Sein und Existenz harmonisch vermittelt. Das unendliche Sein bietet sich im Christenthum als das absolute Lebenselement der menschlichen Existenzen dar. Rosmini übersieht nur, daß der Platonismus, Brahmanismus, Buddhismus, daß alle Philosophien und rationellen Religionen mit gleichen Ansprüchen an den Menschen herangetreten sind, aber den Wünschen und Bedürfnissen derselben nicht zu genügen vermochten, indem das Sein als solches für sich allein für den Menschen nach der einen Seite zu viel, nach der anderen zu wenig ist; wir verweisen zum Verständniß dieser Bemerkung Ferrari's auf seine oben vorgeführte Exposition der Ungenüge und Einseitigkeit des spiritualistischen Transcendentalismus. Das Sein in

Digitized by Google

seiner Trennung vom Contingenten zerstört alle Moral, alle Ordnung, vernichtet jede Möglichkeit einer praktischen Regel. Moral, Ordnung, Praxis sind nicht mathematische Identitäten; sie könnten ihre Identität nur in dem Falle finden, als die Äquation zwischen Sein und Schöpfung sich ermitteln ließe. Für diesen Fall aber wären Moral, Ordnung, Praxis in anderer Weise vernichtet; denn es würde sich dann nur darum handeln, das physische, moralische und intellectuelle Leben in seiner ganzen Fülle im Guten und Schlimmen zu erschöpfen; und hiebei wäre das Sein stets mit uns, aber zufolge seiner Unbegrenztheit in vollkommener Indifferenz gegen Lust und Leid des mit Gutem und Schlimmem erfüllten Daseins. Rosmini's System ist intellectueller und socialer Stoicismus ohne lebendige Fühlung mit der concreten Daseinswirklichkeit. Das von den Erscheinungen isolirte Sein kann sich bei ihm nur in der Richtung auf's Unendliche in Zeit, Raum, Zahl und Abstraction entfalten; anstatt den Ansatz eines Systems der Allvermöglichkeit des Menschen innerhalb der Grenzen des Menschlichen darzubieten, führt es vielmehr zur Allvermöglichkeit der Barbarei in den genannten vier Maßbeziehungen, deren Erweiterung in's Unendliche uns aller menschlichen Wirklichkeit, sonach auch jener des christlichen Daseins entrückt.

Die modernen Millenarier[1] haben den Fehler ihrer älteren Vorgänger von Amalrich bis auf Lessing herab erkannt, eine das Christenthum überschreitende Zukunftsreligion in Aussicht zu stellen, die als eine von der Vernunft anticipirte eigentlich schon in der Gegenwart vorhanden sein müßte. Die modernen christlichen Millenarier: Fr. Schlegel und de Maistre beschränken sich auf die Erwartung eines zukünftigen erleuchteteren Geschlechtes, welches die gegenwärtig dem tieferen Verständniß der christlichen Wahrheit entgegenstehenden Vorurtheile und Abneigungen als etwas Überwundenes hinter sich haben wird. Nur läßt sich bei Schlegel's Construction der Universalgeschichte nicht absehen, wie jene angehoffte Erleuchtung im menschlichen Geschlechte folgenreich durchgreifen soll, wenn jede der bisherigen drei Hauptepochen der Menschheitsgeschichte in Abfall und Entartung ausläuft. Es handelt sich bei ihm um Wiedergewinnung des verlorenen göttlichen Ebenbildes im gottgeleiteten Gange der Geschichte. Die erste Epoche derselben ist jene des alten Orients, dessen geistiges Leben auf dem

[1] O. c., pp. 203 sgg.

Digitized by Google

Offenbarungsworte fußt. Dieses Wort wurde in China rationalistisch umgedeutet, und die Umdeutung lief in Atheismus aus; in den Imaginationen der indischen Weisen verwandelt sich sein Inhalt in eine Vergötterung der Naturkräfte; die ägyptischen Priester, welche auf Grund dessen die Geheimnisse der Natur ergründen wollten, verloren sich in die Magie. Die zweite Epoche stellt den Versuch dar, mit der Kraft des Genies und der Waffen das gesunkene Menschheitsleben zu regeneriren; Perser, Griechen, Römer sind an dieser Culturarbeit betheiligt. Der Geist der Eroberung, der in den Persern aufwachte und von ihnen auf Griechen und Römer überging, erwies sich einfach als Princip der Zerstörung und des Todes. In Griechenland war die Kunst göttlich, die Wissenschaft natürlich, der Staat rational; die Kunst führte zur Naturbetrachtung, die Wissenschaft führte zur Sophisterei, die Rationalität verkehrte sich in Egoismus. Die Römer zerfleischten sich selbst untereinander, nachdem sie die Herren der Welt geworden waren. In der dritten Epoche, in jener der christlichen Erneuerung, lehnt sich der Geist des Bösen gegen die göttliche Inspiration auf; schon in der Zeit der ersten Verbreitung des Christenthums setzt der böse Wille des Menschen der christlichen Wahrheit die Häresien der Gnostiker, Arianer und Millenarier entgegen. Im Mittelalter wird die Kirche zur herrschenden Macht im öffentlichen Leben, gestaltet den Staat um, constituirt christliche Monarchien, erzeugt eine neue Kunst und Wissenschaft; aber in die kirchliche Scholastik dringt der heidnische Peripatetismus ein, die politische Gewalt säcularisirt sich, das römische Recht begründet ein außerkirchliches Recht. Es folgt hierauf die heidnische Renaissance und der anfangs religiöse Protestantismus, der aber später in einen politischen und philosophischen Protestantismus übergeht. Der gegenwärtige Zustand der christlichen Gesellschaft ist also durchaus kein gesunder und normaler, und niemand weiß zu sagen, wie er in der nächsten Zukunft sich gestalten werde; wir sehen uns lediglich auf unser gläubiges Hoffen angewiesen. Dieses Hoffen ist auf einen religiösen Mysticismus gestützt, welchem auch Maistre huldigt; Letzterer urtheilt geringschätzig über die moderne Wissenschaft, und hofft auf eine dritte Epoche, in welcher es wieder Heilige und Helden geben werde. Die christlichen Mystiker, von Böhme bis auf Swedenborg, stützen sich rationellen Demonstrationen gegenüber auf Intuitionen des unmittelbaren Gefühles, auf welche ihre Erwartung einer künftigen Epoche endgiltiger Erneuerung gestützt ist.

Digitized by Google

Im Mysticismus bemächtigt sich das unmittelbare Gefühl der Objecte der Vernunft und findet sich hiedurch angetrieben, sich von denselben Rechenschaft zu geben. Außerhalb des Mechanismus gibt es keine Formel für dieselben, und ist das Gefühl gleich der Sensation nur ein Factum, auf welches sich keine Theorie der Menschheit gründen läßt. Daher beschränkt sich Kant darauf, die zukünftige Bildung einer allgemeinen philosophischen Menschheitskirche anzuhoffen, welcher dann die Aufgabe zufallen würde, die Sittlichkeit des menschlichen Geschlechtes zu überwachen. Diese Hoffnung ist bei ihm auf den menschlichen Einigungstrieb gebaut, der schon einmal den bürgerlichen Rechtsstaat zu Stande gebracht hat, und im Interesse des Weltfriedens wol auch noch den Weltstaat zu Stande bringen werde. Nun ist aber der Einigungstrieb nur eine Modification des an sich unbegrenzten Thätigkeitstriebes, der möglicher Weise auch durch den allgemeinen Weltfrieden nicht befriedigt sein möchte, und daher, um Besseres zu erreichen, das im Weltfrieden erreichte Gute zu zerstören sich angetrieben fühlen könnte. Kant reiht sich mit seiner Idee eines künftigen allgemeinen Weltfriedens den Utopisten, einem Bernardin de St. Pierre, Thomas Morus, Morelli u. s. w. an, deren Möglichkeitsbedingungen für ein philosophisches Verständniß des wirklichen Ganges der Menschheitsgeschichte werthlos sind.

Wie Kant, stützt auch St. Simon seine Zukunftsphantasie auf eine Activitätsformel, d. h. er macht in Ermangelung eines objectiven rationellen Wirkungsprincipes die menschliche Activität zum Erklärungsgrunde der von ihm inaugurirten neuen Menschheitsperiode. Diese Periode folgt als dritte auf die zwei vorausgegangenen des Heidenthums und Christenthums; in jeder dieser Perioden schafft die Menschheit sich die ihrem Interesse entsprechende Lebensform; die Formen sind Phänomene, welche einfach als Thatsachen hinzunehmen sind. Um den Übergang aus der ersten Lebensform in die zweite, aus der zweiten in die dritte erklärlich zu machen, muß St. Simon zeitweilige Rückschritte der Menschheit zugeben, deren mißliche Nothwendigkeit Leroux, der Metaphysiker der St. Simonisten-Secte, dadurch zu beseitigen sucht, daß er alle intellectuelle Arbeit am Abschlusse einer bestimmten Zahl von Menschengenerationen sich in Kräfte oder Fähigkeiten umsetzen läßt, in welchen die Errungenschaften der vorausgegangenen Generationen virtuell aufbewahrt sind. Diese an sich schwer zu fassende Theorie wird durch die Annahme einer Metempsychose gestützt, welche eine älteste Lehre der Menschheit sei. Allerdings muß er sich sagen, daß das

Digitized by Google

Christenthum diese Lehre zurückgewiesen habe, daß sie den Menschengeist für ewig an die Erde fesseln wolle und die vom Christenthum in Aussicht gestellte höhere überirdische Weltvollendung ausschließe, somit ein continuirliches Fortschreiten zu Höherem im Principe negire. Er gibt indeß ein absolut Vollendetes, welchem sich die Menschheit successiv anzunähern hätte, überhaupt nicht zu; ihm sind Gott, Natur und Mensch unlöslich miteinander verbunden, und Gott und Natur ohne den Menschen gar nicht möglich. Auf diese Art gewinnt er im Menschen ein Unendliches, welches sich unbeschadet gewisser zeitweiliger Rückschritte immer mehr entfaltet, ein Seiendes, das immer mehr seiend wird; das Göttliche ist die Menschheit in abstracto, die aber nur in concreto d. i. als Einleibung des Göttlichen im Stoffe existirt; die Metempsychose erklärt das Räthsel einer fortschreitenden Selbstactuirung der Menschheitsidee in stetiger Entwickelung trotz zeitweiliger Rückschritte, indem durch die Wiederkehr der in geistige Vermöglichkeiten verwandelten Seelen der durch mancherlei Störungen abgerissene Faden der Fortentwickelung immer wieder neu aufgenommen und weiter fortgesponnen wird. Wenn Plato stirbt, so geht die schaffende Natur daran, einen Jesus hervorzubringen, welcher der Menschheit den platonischen Idealismus einimpft; der Geist Platos geht in das Herz des Apostels Paulus über, die Herzensgedanken eines Paulus leben im Kopfe Leibnizens wieder auf u. s. w. Um diesen Proceß der Metempsychose zu verstehen, bedarf es eines divinatorischen Geistes, welcher die eigentliche Seele der Philosophie ist und die Philosophie der Zukunft schaffen wird. Nach Ferrari's Dafürhalten ist diese regellose philosophische Divination nur das Vehikel, einen rationellen Zusammenhang in St. Simon's Theorie der Weltperioden der Menschheit zu bringen; lasse man das Hypothetische und bis an's Absurde streifende Excentrische in Leroux's philosophischer Geschichtsconstruction fallen, so bleibe die allgemeine Idee eines kritischen Processes übrig als jener Form, in welcher sich der continuirliche Fortschritt der einem vorempfundenen, aber erst allmälig immer klarer in's Denken eintretenden Ziele zustrebenden Menschheit sich vollziehe. Mit dieser Grundidee ist auch Ferrari einverstanden, und erklärt die excentrischen Irrungen Leroux's aus dessen an sich berechtigter kritischer Opposition gegen Cousin und Jouffroy.

Eine andere Art der Ausgleichung zwischen Endlichem und Unendlichem als jene Leroux's wurde in Deutschland versucht.[1] Kant hatte

[1] O. c., pp. 223 sgg.

Digitized by Google

den Widerspruch zwischen Endlichem und Unendlichem auf sich beruhen lassen, und Gott, Natur, Mensch als drei Möglichkeiten hingestellt. Die zwischen diesen Möglichkeiten immer noch bestehenden Antinomien suchte Fichte dadurch zu beseitigen, daß er das objective Ich zum Schöpfer Gottes und der Natur, der Freiheit in der Geschichte und des glückseligen Seins in einer unbegrenzten Reihe künftiger Lebensentwickelungen machte. Allein auch bei Fichte muß das Ich sich begrenzen um die Begrenzung zu überwinden, das Unendliche sich einschränken um sich selber hervorzubringen. Um diese Unzukömmlichkeit zu vermeiden, setzte Schelling an die Stelle des Ich das Absolute, welches indeß gleichfalls, um die zwei Entwickelungsreihen des Ich und Nichtich, der Ideen und der Seienden hervorbringen zu können, der Einschränkung durch eine unbekannte Kraft unterliegt. In Folge dessen sah sich Hegel darauf hingewiesen, sowol den logischen als den ontologischen Erklärungsgrund der Limitation des Unendlichen aufzusuchen und damit die Kant'schen Antinomien auszugleichen. Er findet den erklärenden Grund darin, daß das absolute Sein in seiner Indeterminirtheit sich selbst nicht wahrzunehmen, die indeterminirte Vernunft sich selbst nicht zu erfassen vermöge. Gleichwol existirt dieselbe und ist Ursache aller Determinationen, die nicht außerhalb das Sein fallen können, daher der physischen Welt die Vernunft immanent sein muß. Um aber in den durch sie gewirkten Determinationen der physischen Welt sich selbst zu erfassen, muß sie in denkfähigen Wesen der sichtbaren Wirklichkeit zu sich selbst kommen, womit auf dem Erdkörper der geschichtliche Proceß beginnt; Subject und Object, Denken und Sein, Idee und Wirklichkeit identificiren sich da fortschreitend immer mehr im menschlichen Bewußtsein. Ferrari spricht dieser Construction Hegel's subjective Wahrheit zu, die darin bestehe, daß der Gedanke die durch den Gegensatz zwischen Indetermination und Determination zur Erfassung ihrer selbst determinirte Vernunft oder Idee sei; der Schluß aber vom Subjectiven auf das Objective, von der Erscheinung auf die Realität wird von Ferrari als unzulässig verworfen. Ob das Determinirte und Indeterminirte, welche beide in unserem Denken eine ungetheilte Einheit constituiren, es an sich seien, ob die Vernunft wirklich der Natur immanent, der Gedanke in Wirklichkeit das Resultat zweier Objecte sei, welche im Bewußtsein zu einem Sein oder vielmehr zum Phänomen des bloßen Gedankens sich identificiren, müssen wir als unerkennbar auf sich beruhen lassen. Daß uns ein Universelles immanent sei, welches sich

Digitized by Google

in Folge seines Gegensatzes zu den Phänomenen erkenne und die Systeme der Geschichte schaffe, ist ein Factum. Wenn aber gesagt wird, daß ein indeterminirter Gott die Begrenzungen der sichtbaren Welt hervorbringe und in's menschliche Bewußtsein eingehen müsse, daß er nur mittelst der von ihm selbst creirten Limitationen sich zu erkennen vermöge, so heißt dieß den Gedanken in dasjenige, was ihm vorausgeht, verlegen, um ihn aus demselben zu deduciren, es heißt den Menschen vergöttern und die Gottheit degradiren.

Wie Ferrari mit der allgemeinen metaphysischen Grundlegung der Hegel'schen Geschichtsphilosophie nicht einverstanden ist, so hat er auch an der Ausführung derselben Vieles auszustellen. Hegel faßt die Geschichte als den Proceß der zum vollen Bewußtsein ihrer selbst vordringenden Idee; die Geschichte ist als Aufeinanderfolge von einander ausschließenden rationellen Systemen wesentlich Bewegung. Damit sind alle der Staatenbildung vorausgehenden Völkerexistenzen aus dem Plane der Hegel'schen Geschichtsphilosophie ausgeschlossen, zusammt den weiten Ländergebieten, welche keine Geschichte hatten oder möglicher Weise erst in Zukunft haben werden. Der Schauplatz der menschlichen Civilisation beschränkt sich auf Asien und Europa. Asien faßt Bergländer, Flachländer und Küstenländer in sich; damit ist der Unterschied von Hirtenvölkern, ackerbautreibenden Völkern und Handelsvölkern gegeben. In Europa treten diese Unterschiede nicht so sehr auseinander und zeigen sich daher auch die natürlichen Bedingungen einer Ausgleichung der differenten Culturen. Demzufolge muß die Geschichte in Asien beginnen, in Europa abschließen. Die asiatischen Völker kennen nur Einen Freien, in Griechenland und Rom mehrt sich die Zahl der Freien, erst im modernen Europa sind Alle frei. Die starre staatliche Gebundenheit des Orients schlägt in Griechenland in Demokratismus um; in Rom vollzieht sich die Synthese der griechischen Freiheit mit der orientalischen Staatseinheit, welche sich aber schließlich gegenüber den anarchischen Tendenzen in monarchischen Despotismus verkehrt. Das im Menschen durch den weltmächtigen römischen Despotismus unterdrückte Göttliche bringt sich in der Religion Christi zur Geltung. In der Gestalt des Gottmenschen Christus veranschaulicht sich die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur; die Kirche constituirt sich unabhängig vom Staate, und macht das Göttliche im Menschen, sowie die Superiorität des Menschen über die Natur erkennen. Die Weltherrschaft geht auf den germanischen Stamm über; er ist der

Digitized by Google

Repräsentant des Geistes der neuen Zeit, deren Streben darauf abzielt, die absolute Wahrheit insofern zu realisiren, als sie die Determination der unendlichen Freiheit ist. Die Geschichte des germanischen christlichen Occidents verläuft in den drei Perioden vom Beginne der Völkerwanderung bis auf Karl d. Gr., von diesem bis auf Karl V, und von da bis auf die Gegenwart. Die in der ersten Periode im Allgemeinen und in rohen Formen sich darstellende Einheit des Geistlichen und Weltlichen löst sich mit dem Eintritte der zweiten Periode auf, die Völker lehnen sich gegen das Frankenreich, die Individuen gegen die legale Gewalt auf, der Feudalismus beginnt sich zu constituiren, die Kirche scheidet sich von der weltlichen Gewalt und wird selber zu einer solchen. Damit treten die inneren Widersprüche im Wesen der mittelalterlichen Kirche zu Tage, welche als äußere sichtbare Auctorität für das Absolute gelten will, trotz der von ihr affirmirten Identität Gottes und des Menschen den Priester zum ausschließlichen Mittler dieser Identität macht, und mit der Verdammung aller weltlichen Reichthümer das Streben nach dem reichsten weltlichen Besitze verbindet. Diesen Widersprüchen treten jene im Staatsleben zur Seite; der Kaiser ist das oberste Haupt der weltlichen Gesellschaft, seine Auctorität jedoch eine reine Rechtsfiction; der Staat ist auf die feudale Treue gegründet unbeschadet aller Auflehnungen und anarchischen Wirren; die sittlichen Zustände bieten ein Gemisch von Verbrechen und religiöser Devotion dar. Die Niederhaltung des Geistes in der Äußerlichkeit macht sich auf eclatante Weise im Unternehmen der Kreuzzüge bemerkbar; man sucht Christus im heiligen Lande, das Unendliche im Endlichen, das geistige Heil im heiligen Grabe, der Reliquie aller Reliquien. Das Ergebniß der Kreuzzüge war die durch die Enttäuschung der ihnen zu Grunde liegenden Hoffnungen und Erwartungen hervorgerufene Erkenntniß, daß das Unendliche nicht im Endlichen, das Geistige nicht im Materiellen zu suchen sei. Damit wurde der Anbruch der dritten Periode vorbereitet, deren wichtigste Ereignisse die Reformation und die erste französische Revolution sind. Die von Luther erkämpfte geistige Freiheit war noch nicht die vollkommene Freiheit; er anerkannte selbst auf dem Gebiete des religiösen Gedankens noch Bindungen derselben, welche erst durch die Philosophie beseitigt werden konnten. Während Deutschland auf den durch die Reformation gebrochenen Bahnen rüstig fortschritt, fühlte sich Frankreich durch das katholische Princip seiner staatlichen Ordnung gehemmt, und brach diese Hemmnisse mit einem

Digitized by Google

Male völlig. Aber die erste Revolution gründete auf abstracten Anschauungen, gegen welche die Macht der concreten Wirklichkeit wieder aufkam; in der Restaurationsepoche lag die formelle Freiheit im Kampfe mit dem katholischen Principe, und obwol sie über dasselbe zum zweiten Male siegte, ist doch die substantielle Lösung des Problems, um welches es sich hiebei handelte, der Zukunft vorbehalten.

Ferrari zollte dem geschichtsphilosophischen Systeme Hegel's aufrichtige Bewunderung, hält aber dafür, daß es selbst bei vollkommener Acceptirung des Denkstandpunktes Hegel's wesentlichen Beanstandungen unterliege. Nach Hegel coincidirt die Geschichte des Menschen mit jener Gottes. Nun aber verwirklicht sich Gott im Gesammtbereiche des sichtbaren Daseins, daher die gesammte Naturentwickelung zur Geschichte des Menschen in innerer Beziehung stehen muß. Die Vernunft soll nach Hegel in der gesammten Natur präsent sein; demzufolge müßten alle accidentellen Details der Entwickelung letzterer in einer wesentlichen Beziehung zur idealen Geschichte der Menschheit stehen. Hegel sondert aber unter Beiseitelassung aller übrigen Völker und Stämme vier Völker: Orientalen, Griechen, Römer, Germanen als Träger der weltgeschichtlichen Bewegung aus. Er macht ferner den Sturz der Reiche, der für die ideale Geschichte eine äußere Zufälligkeit ist, zu einer idealen Nothwendigkeit, auf welche der Fortschritt der Civilisation, und der Übergang aus einem Entwickelungsstadium in das andere gegründet ist. Demzufolge ist nach ihm mit dem Sturze des Perserreiches die Geschichte im Orient abgeschlossen, mit der Eroberung Griechenlands durch die Römer geht der Geist der Geschichte von den Griechen auf die Römer über u. s. w.; damit werden die vom Geiste der Geschichte aufgegebenen Völker zu überflüssigen Existenzen herabgesetzt, sie sind von ihm zum geschichtlichen Tode verurtheilt. Die weltgeschichtliche Bewegung beruht nicht auf der Entwickelung der Völker, sondern auf dem Unterschiede derselben; es muß demnach so viele Entwickelungsstadien geben, als es hervorragende Völker gibt. Da jedes spätere Volk ein höheres geistiges Entwickelungsstadium repräsentiren muß, so begegnet es Hegel, daß er den griechischen Polytheismus über den jüdischen Gottesbegriff, die Moral der Karthager über jene der Chinesen stellen muß. Was die gelehrte Forschung in diesen Beziehungen ermittelt hat, läßt er mit stolzer Mißachtung bei Seite liegen. Er verwirft ferner a priori alle von der Theorie der Nationen aufgewiesenen geschichtlichen Parallelismen. Sein Racenprädestinationismus läuft in eine ungebührliche Überschätzung des

Digitized by Google

Germanismus aus, bei welcher der erweisliche Antheil der Romanen an der Entwickelung der Neuzeit entschieden zu kurz kommt. Das Werk der deutschen Reformation ist durch zwei Siege des communalen und demokratischen Frankreich über das germanische Element zum Abschlusse gebracht worden. Wenn endlich Hegel beansprucht, für denjenigen zu gelten, in dessen Denken Gott zuerst zur vollen Erfassung seiner selbst vorgedrungen ist, so möge er erklären, wie es möglich sei, daß zwei Naturen und zwei Personen, jene Gottes und des Menschen, in Eine Natur und Person zusammengehen; mit dieser Frage wäre die Bemerkung Hegel's über die Romanen erwidert, die nach ihm zufolge dessen, daß sie das Göttliche und Unendliche in die enge räumliche Umgrenzung der Eucharistie verwiesen, sich vom weltgeschichtlichen Fortschritte ausgeschlossen hätten und stationär geworden seien.

Hegel's Satz, daß Gott im Menschen sich erkenne, wurde von Cousin in jenen anderen umgekehrt, daß der Mensch sich in Gott erkenne; daraus ergibt sich eine neue von Hegel abweichende Construction der Geschichtsphilosophie.[1] Das Selbsterkennen in Gott involvirt zwei Objecte der Erkenntniß, Gott und den Menschen; ehe der Mensch in Gott sich erkennen kann, muß er Gott erkannt haben; sodann denkt er sich selbst im Unterschiede von Gott, und endlich vollzieht er die Subsumtion des Gedankens seiner selbst unter den Gedanken des Göttlichen als Causalgrundes des menschlichen Daseins. Daraus ergeben sich drei Hauptepochen der menschlichen Universalgeschichte; in der ersten ist der Mensch ganz an den Gedanken des Göttlichen hingegeben, in der zweiten bringt sich der Gedanke der selbstigen Endlichkeit zur Geltung, in der dritten vollzieht sich die Vermittelung zwischen dem unendlichen Einen und dem endlichen Vielen mittelst der Ableitung des letzteren aus der causalen Einen Substanz. Die erste Epoche ist durch den alten Orient, die zweite durch das griechisch-lateinische Weltalter, die dritte durch das moderne Zeitalter repräsentirt. Jede dieser Epochen scheidet sich in zwei Perioden, in deren ersterer die Civilisation in Industrie, Staat, Kunst, Religion sich gestaltet, während in der zweiten das Bewußtsein um den Lebensinhalt der Epoche als Philosophie in deren vier Formen: Materialismus, Spiritualismus, Skepticismus, Mysticismus sich entwickelt. Jede dieser vier Formen schließt Wahres und Falsches in sich; das Wahre derselben findet seine volle Ver-

[1] O. c. pp. 252 sgg.

Digitized by Google

werthung und vollkommene Vermittelung in der Ermittelung der Beziehungen des Vielen auf das Eine.

Ferrari findet die Application der drei Kategorien des Unendlichen, Endlichen und deren wechselseitiger Beziehung auf die Menschheitsgeschichte für die von Cousin beabsichtigten Zwecke nicht ausreichend, abgesehen davon, daß sie unpassend applicirt sind. Man sieht nicht ein, weßhalb gerade dem alten Orient die specifische Beziehung auf das Unendliche gegeben wird; ist die chinesische Civilisation und Philosophie nicht durchwegs in die Kategorie des Endlichen versenkt? Und geht es an, die Culturvölker des alten Orients an den Anfang der Geschichte zu setzen, gehen denselben nicht Barbarenvölker voraus, die gewiß nicht vom Gedanken des Unendlichen durchdrungen waren? Fällt die Cultur des alten Orients nicht in die erste Epoche, so kann die zweite Epoche nicht durch die griechisch-lateinische Cultur constituirt sein; es kann überhaupt kein Successionsverhältniß zwischen beiden Culturkreisen statthaben, weil der griechische Polytheismus keine Evolution des Monotheismus ist. Mithin kann auch Cousin's dritte Epoche nicht als Ausgleichung seiner beiden ersten Epochen verstanden werden. Die unmittelbare Subsumtion der gesammten Geschichte unter jene drei höchst unbestimmten Epochen führt zu einem weitestgehenden Optimismus, welcher sich wissenschaftlich nicht erweisen und rechtfertigen läßt, weil sich die Beziehung aller historischen Einzelheiten auf jene Kategorien als ideelle Erklärungsgründe nicht aufzeigen läßt. Er müßte ersichtlich gemacht werden, wie die gesammte Organisation des Erdkörpers, die Gestaltung der Erdoberfläche bis in ihre geringsten Einzelheiten ihre specifische Beziehung auf die Abwickelung der geschichtlichen Ereignisse habe; um dieß ersichtlich zu machen, wäre eine göttliche Allwissenheit nöthig. Eben so wenig vermag Cousin die von ihm angenommene Congruenz der Civilisation seiner Menschheitsepochen mit der in jede derselben fallenden Philosophie zu erweisen. Die Civilisation entstammt nach ihm dem Genius der Völker, die Philosophie dem Genie einzelner Männer; wir haben da zwei Intelligenzen, welche sich dadurch von einander unterscheiden, daß die letztere sich ihrer selbst bewußt ist, während es die erstere nicht ist; beide verhalten sich nach Cousin wie Leib und Seele zu einander. Worauf will Cousin diese Art Trennung der Schule von der Welt stützen? Er kann nicht erweisen, daß die Philosophie einer anderen Quelle entflossen sei, als die ihr entsprechende Civilisation. Wollte er etwa sagen, daß die Civilisation der

Digitized by Google

Völker auf dem Grunde poetischer oder religiöser Inspiration stehe, während die Philosophie ein Werk der Reflexion sei, so wäre zu erwidern, daß die Inspiration ohne Vernunftdetermination eine stumme Poesie bleibt, und die Poesie ein mystisches Element ist, von welchem Religion, Wissenschaft und Philosophie durchdrungen sind, daß ferner auch jede Religion ein kritisch reflexives Element in sich hege. Cousin sagt von der Reflexion, daß sie eine versuchte und überwundene Negation oder einen besiegten Zweifel voraussetze; dasselbe läßt sich auch von dem mit Bewußtheit festgehaltenen religiösen Gedanken sagen. Es ist demnach nicht zu ersehen, was die Philosophie vor der Religion an Einsicht voraus haben soll. Gesetzt aber, beide gehen aus zwei von einander verschiedenen Spotaneitäten hervor, so haben wir in der Religion eine Inspiration, welche von der Philosophie wol verstanden werden kann, ohne daß sie selber einer solchen Inspiration fähig wäre, während der Volksgenius die Religion aus sich heraussetzt, ohne sie zu verstehen. So beruhen also die drei Religionen des Orients, Griechenlands und der modernen Welt auf einem Mysterium, mit welchem die Philosophie der entsprechenden Epochen nur durch das Wunder einer prästabilirten Harmonie in Einklang gesetzt werden kann, ähnlich jenem Wunder, durch welches die drei Civilisationen mit den oben erwähnten drei Kategorien in Einklang gesetzt sind. Aus Cousin's generellen Aufstellungen folgt, daß die Philosophie darauf beschränkt sei, die bestehenden Religionen aufzuhellen und zu erklären; demzufolge würde zur Erlangung einer über die Religion hinausschreitenden neuen Philosophie das Wunder einer neuen Inspiration nothwendig sein. In seiner Geschichte der Philosophie läßt Cousin die Vernunft mehr gelten als in seiner Philosophie der Geschichte; er scheint dort die unbestimmten Formeln seines historischen Optimismus abzustreifen und eine den Kategorien nicht unterstellte äußere irrationale Wirklichkeit anzuerkennen, deren Vorgänge von jenen in der Geschichte der Ideenentwickelung unterschieden seien. Leider aber fällt er in diesem letzteren Gebiete einem extremen Fatalismus, dem Fatalismus des Zufalles, anheim; zufällige Anstöße entscheiden über die Ideenentwickelungen ganzer Zeiträume, eine bestimmte Äußerung in der Isagoge des Porphyrius gab den ersten Anstoß zur Entstehung der Scholastik, ohne das zufällige Auftreten des von der antiken Tradition völlig losgerissenen Cartesius wäre die ganze neuere Philosophie nicht vorhanden. Ein kleiner Schritt weiter, und die gesammte Geschichte der Philosophie

Digitized by Google

von Ariſtoteles bis auf Carteſius erſcheint nur als Überlieferung des Alterthums; für dieſen Fall wäre die Entſtehung der modernen Philoſophie ſchlechthin unerklärlich, da dieſelbe doch nur aus der Reaction des chriſtlichen Geiſtes gegen das vorchriſtliche Alterthum zu verſtehen iſt, während Couſin die chriſtliche Philoſophie ſelber ganz in die antike Tradition verſenkt ſieht. Der von Couſin in die Geſchichte der Philoſophie eingeführte Fatalismus des Zufalles iſt aber nur eine Folge ſeiner Trennung der Schule vom Leben; daher kommt es, daß er nicht ſieht, wie es eben die Macht des Lebens war, welche zuerſt Chriſtenthum und überlieferte antike Philoſophie miteinander verband, ſpäter aber dieſes Band löſte, auf daß die Philoſophie eben ſo wie in den Zeiten des Ariſtoteles ihren ſelbſtſtändigen Gang wandelte. In Folge der Trennung der Schule vom Leben kann Couſin dafürhalten, daß die Scholaſtik nichts Anderes als die Entwickelung eines aus der philoſophiſchen Überlieferung der alten Welt zufällig geretteten Gedankenfragmentes ſei; von wahrhaft hiſtoriſchem Standpunkte aus erſcheint ſie als die geiſtige Entwickelungsgeſchichte des mittelalterlichen Chriſtenthums, während die moderne Philoſophie als der von ſeiner mittelalterlichen Umhüllung befreite Geiſt anzuſehen iſt, welcher den nachgebornen Söhnen des Mittelalters die Hütung des leeren Grabes Chriſti überläßt. Die Mängel der Couſin'ſchen Philoſophie und der Widerſtreit zwiſchen Couſin's Geſchichtsphiloſophie und Geſchichte der Philoſophie iſt in Couſin's Eklekticismus begründet; Ideales und Reales ſind in ſeiner Lehre nicht innerlich vermittelt. Daher kommt es, daß er bald Ideales und Reales confundirt, bald die Reflexion von der Spontaneität auf unnatürliche Weiſe trennt; im erſteren Falle wird er zu einem alle phyſiſchen Zufälligkeiten determinirenden Fatalismus hingetrieben, in letzterem Falle muß er die Reflexion von allen Zufälligkeiten der Vorgänge in der Schule abhängig machen ohne Rückſicht auf das, was in der Welt und im Leben vorgeht. Ferrari hat nichts gegen die unperſönliche Vernunft als Grundanſchauung des Couſin'ſchen Eklekticismus einzuwenden; dieſe unperſönliche Vernunft ſei jedoch unvermögend, die Erſcheinungen zu ſubſtantialiſiren, indem die unendliche Subſtanz Couſin's die reelle Exiſtenz begrenzter Subſtanzen nicht aufkommen laſſe. Man könne Couſin weiter zugeben, daß die Subſtanz als urſächlich zu denken ſei und die von ihr hervorgerufenen Erſcheinungen in uns den Urſächlichkeitsgedanken als Anhalt und Stützpunkt einer rationellen Denkbewegung erwecken; wir haben

Digitized by Google

es aber da bloß mit subjectiven Denknothwendigkeiten zu thun, deren objective Wahrheit wegen der unbewiesen gebliebenen Realität endlicher Substanzen mehr als zweifelhaft bleibt. Cousin ist Psychologist, und weiß von seinem psychologischen Standpunkte nicht den Übergang auf das Gebiet der Ontologie zu finden. Wie sollte sich auch ein solcher Übergang finden lassen? Sicherlich nicht durch rationale Demonstrationen, denn diese stützen sich auf Identitäten; es gibt keinen mathematischen Übergang vom Ich zum Nichtich, vom Sein zum Erscheinenden, weil da nur lauter Unterschied ohne alle Identität besteht. Angenommen, es gäbe eine mathematisch zu ermittelnde Wechselbeziehung zwischen den Phänomenen der inneren und äußeren Welt, angenommen, es gäbe zwei absolute Wissenschaften oder sofern man Ich und Welt in Gott vermittelt denkt, drei Wissenschaften dreier Welten, so müßten diese eine einzige Substanz bilden, womit die Annahme ihrer realen Unterschiedenheit sich nicht verträgt; oder soll diese eine Wahrheit sein, so gibt es keine Identität zwischen ihnen und somit keinen mathematischen Übergang von der einen zur anderen.

VIII.

Ferrari deducirt aus der kritischen Überschau der bisherigen Theorien der Menschheit, daß keiner der in denselben eingenommenen Standpunkte ausreiche, weder jener der Erfahrung, noch jener des inneren Gefühles, noch endlich der ontologische Standpunkt. Das Eine ist gewiß, daß die Geschichte ein Werk der Vernunft ist; und darauf ist die Möglichkeit einer Theorie der Menschheit gegründet.[1] Denn die Vernunftthätigkeit ist wesentlich eine systemisirende Thätigkeit; und daraus ergibt sich der Begriff der Geschichte als eines Nebeneinanderseins und einer Aufeinanderfolge von Systemen. Die philosophische Betrachtung der Geschichte gieng zunächst darauf aus, den systemisirenden Geist der Vernunft in den von einander geschiedenen Societäten zu ergründen, und schuf damit die Theorie der Nationen. Die Wahrnehmung aber, daß eine über den Bereich der nationalen Societäten hinausreichende Association sich zu verwirklichen strebe, führte über die Theorie der Nationen hinaus zu einer Geschichte der Menschheit. Beide Theorien müssen zur Vermeidung der Gefahren einseitigen Vorgehens, welche jeder derselben in ihrer Isolirung von der anderen anhaften, mit-

[1] Principe et limites etc., pp. 271 sgg.

Digitized by Google

einander vereinbart und ausgeglichen werden; die erstere Theorie ist in ihrer Lostrennung von der letzteren geneigt, in der Geschichte der Nationen nur lauter Wiederholungen zu entdecken, letztere ist in ihrem Absehen von den Ergebnissen der Theorie der Nationen in Gefahr, in der geschichtlichen Evolution der Menschheit ein ausschließliches und allseitiges continuirliches Fortschreiten zu sehen. In der Ineinsbildung beider muß die von der Theorie der Nationen aufgewiesene Decadenz der nationalen Existenzen und die der Theorie der Menschheit sich aufdrängende Diversität der Nationen als accidentales Moment eliminirt werden, um es möglich zu machen, unverwandt und unbeirrt das im Leben der Nationen und der Gesammtmenschheit identische Princip im Auge zu behalten. Dieses Princip ist der Gedanke, das einzige dem menschlichen Denken Verständliche.

Die fortschreitende Vervollkommnung des menschlichen Geschlechtes konnte sich auf zweierlei Art vollziehen, entweder in der physischen, intellectuellen und moralischen Entwickelung einer einzigen über die Erde sich ausbreitenden Familie, oder mittelst des aus den Parallelismen der Völkercivilisationen herauswachsenden wechselseitigen Verständnisses. Der Gang der menschheitlichen Entwickelung entschied für die letztere Alternative. Obschon aber die äußere materielle Einheit der Menschheit in der Vervielfältigung der Gattung zerfiel, blieb doch die Einheit in der gemeinsamen Menschenvernunft als geistige Einheit der Geschichte unverletzlich aufrecht stehen und sucht sich immer mehr zu verwirklichen. Die Barbarenvölker fühlen sich in der materiellen Einheit ihrer Race, wenn sie alle anderen Völker der Erde unter ihre Herrschaft beugen wollen. Die halbcivilisirten Völker suchen die Einheit der Menschheit in der Einheit ihres religiösen Glaubens, welchem sie mit dem Schwerte alle Menschen dienstbar machen wollen, auf daß alle Menschen zu Einem Volke unter Einem Hirten verschmelzen. Die civilisirten Völker begegnen sich in der Idee einer allgemeinen Menschenverbrüderung, innerhalb welcher Jeder, während er seine persönlichen Interessen verfolgt, im gemeinsamen Interesse Aller thätig ist. Ob, wann und wo die Idee der Gesammtmenschheit sich vollkommen verwirklichen werde, bleibt für uns ein Geheimniß; wir wissen bloß, daß diese Verwirklichung mit unzähligen Hindernissen zu ringen habe. Die uns unbekannte Macht der Providenz, welche mit verschwenderischer Freigebigkeit eine unermeßliche Zahl von Lebenskeimen ausstreut, muß Tausende von Creaturen opfern, um eine einzige zu ernähren; es

Digitized by Google

mögen Tausende von Welten haben untergehen müssen, um die gegenwärtige hervorzubringen; Tausende von Völkern müssen für ein Volk hingeopfert werden, und es mögen Myriaden von Planeten an die selbst nur unvollkommene Verwirklichung der Vernunftidee in der Gemeinschaft intelligenter Wesen hingeopfert werden müssen. Ob der Gedanke, welcher die Welten regiert, auf unserem Erdplaneten seine höchste Offenbarung realisiren werde, ist ungewiß.

Die Epochen der Geschichte müssen Systeme sein, und jedes dieser Systeme muß eine in sich abgeschlossene Welt darstellen, welche auf eine besondere Weise die ganze, volle und harmonische Lösung des Räthsels der menschlichen Bestimmung zur Erscheinung bringt. Es sind drei Gesichtspuukte, unter welchen die Realisirung des idealen Zieles der Menschheitsgeschichte in jeder Epoche derselben in Betracht kommt: der physische, psychische und intellectuelle. Die äußere oder physische Ordnung der menschlichen Verhältnisse, welche dem Gesichtspunkte des Interesses entspricht, läßt sich durch Gewalt, Vergleich und freie Association herbeiführen; daher die Aufeinanderfolge dreier Epochen, deren jede ihre besondere Signatur hat, indem die erste den Charakter des Leidenschaftlichen, Blutigen, Kriegerischen an sich hat, die zweite den Charakter der egoistischen Interessirtheit und politischen Klugheit, die dritte jenen der Freiheit, Intelligenz und ökonomistischen Regelung. Dieser dreifachen äußeren Gestaltung der menschlichen Verhältnisse entsprechen in psychischer Beziehung drei Arten moralischer Anschauungsweisen, Poesien und Mysticismen, in intellectueller Beziehung drei Entwickelungszustände der menschlichen Vernunft als Gestaltungsprincipes der Menschheitsgeschichte.

Das erste und primitive Mittel der Gesellschaftsgründung war Gewalt und Krieg. Jägerhorden, welche in der Vertheidigung oder Erweiterung ihres Jagdrevieres mit anderen Horden in Kampf geriethen, unterwarfen dieselben ihrem Dienste und zwangen sie zum harten Arbeitsdienste für ihre Zwecke; einzig auf diese Art konnte in den primitiven Menschheitszuständen eine politische Herrschaft entstehen, ohne die durch den Krieg begründete Sklaverei würde bei der natürlichen Trägheit und Indolenz des im wilden Zustande lebenden Menschen keine Gewöhnung an ein arbeitsames Leben als Grundbedingung einer civilisirten Existenz stattgehabt haben. Die durch primitive Kriege und Unterjochungen entstandenen heroischen Regimente involviren das Kastenwesen, den Feudalismus, das Patrizierthum; zwischen Herren und

Digitized by Google

Sklaven bildet sich eine Mittelclasse von Arbeitern, Clienten, Handwerkern, Plebejern, die, ohne der Sklaverei anheimgefallen zu sein, in ein Schutz- und Dienstverhältniß zu den Gebietenden treten, welche die einzigen historischen Personen dieser ersten Geschichtsepoche sind. Die Gebietenden constituiren eine Kriegerkaste, welche alle anderen Elemente der primitiven Gesellschaft despotisch beherrscht und ausnützt, für sich selbst aber keine anderen Gesetze anerkennt, als jene, welche im Interesse der Aufrechthaltung ihrer Unabhängigkeit und Oberherrschaft geboten erscheinen. Diese Epoche ist nicht an eine bestimmte Zeit der geschichtlichen Vergangenheit gebunden; sie hat sich in verschiedenen Ländern der Erde zu verschiedenen Zeiten wiederholt. Der Übergang aus derselben in die zweite wurde durch das allmälige Aufkommen der zwischen Herren und Sklaven eingeschobenen Classe der Arbeitenden vermittelt. Die Arbeitsindustrie in Verbindung mit dem Handel schuf durch die mit ihr gegebene Mehrung des Besitzes eine neue gesellschaftliche Potenz, deren Interessen mit jenen der Aristokratie im Widerstreite lagen, ohne daß letztere zufolge ihrer Abhängigkeit von den Bedürfnissen des Luxus und Wohllebens der Förderung der Interessen jenes Standes, dessen Arbeitsthätigkeit der Befriedigung der verfeinerten und gemehrten Lebensbedürfnisse diente, sich zu entziehen vermocht hätte. Zuerst wurde eine Ausgleichung der antagonistischen Interessen der Aristokratie und Demokratie versucht. Die Demokratie begnügte sich anfangs mit dem, was man ihr zugestand, steigerte aber allmälig ihre Forderungen immer höher; die allwärts ausbrechenden Kämpfe zwischen Aristokratie und Demokratie leisteten dem Aufkommen der Einherrschaft Vorschub, welche sich im Interesse ihrer Macht auf die Seite der Demokratie stellte, und so die Aristokratenherrschaft völlig brach. So wurden die römischen Cäsaren die Emancipatoren der Menschheit, Constantin bewältigte den Widerstand des Senates und der Prätorianer durch die förmliche Anerkennung der christlichen Kirche. In der Geschichte der neueren europäischen Völker sieht sich der Feudaladel seit dem 11. Jahrhundert in der Mitte zweier Gewalten, der städtischen Communen und der Könige, gestellt. Dem zunehmenden Reichthume des Bürgerthums geht eine entsprechende, schrittweise zunehmende Verarmung des Feudaladels zur Seite; alle geographischen Entdeckungen und die damit in Verbindung stehenden Eröffnungen neuer Handelsstraßen geben dem städtischen Bürgerthum einen neuen Aufschwung, während die Aristokratie sich nur im Anschluß an's

Digitized by Google

Königthum eine Rangstellung zu sichern vermag, und statt selber zu herrschen, um bevorzugte Bedienstungen in der Administration und im Heere wirbt. Wie der Adel ist aber auch das Bürgerthum an das Königthum angewiesen, welches letztere allein im Besitze der militärischen Gewalt ist und die staatliche Administration leitet; somit sind die Monarchen oder Aspiranten der Monarchie, die Dictatoren und Imperatoren die historischen Personen der zweiten Epoche, und alle anderen glänzenden Namen auf den Gebieten des öffentlichen Lebens, der Wissenschaft und Kunst sonnen sich im Lichtglanz der königlichen Macht. Die vermittelnde Stellung, welche das Königthum in dieser Epoche einnimmt, verliert ihre Sicherheit in dem Grade, als das reich gewordene Bürgerthum auch Antheil an der Regierung zu gewinnen beansprucht; es brechen im Denken der Gesellschaft Ideen durch, welchen zufolge das Königthum als ein Amt im Dienste der allgemeinen Wohlfahrt aufgefaßt, und nebstbei verlangt wird, daß der persönlichen Fähigkeit und dem persönlichen Verdienste die Wege zu jenen Bedienstungen geebnet würden, die bisher als ein Vorrecht der Aristokratie galten. Die Adeligen suchen ihre bevorrechtete Stellung durch engsten Anschluß an das Königthum zu retten, und treten für das absolute göttliche Recht desselben ein. So treten sich zwei einander diametral entgegengesetzte Anschauungen gegenüber, deren Widerspruch sich in der Stellung des Königthums reflectirt; eine Finanzkatastrophe reicht hin, die zum Wanken gebrachte Stellung der königlichen Gewalt zum völligen Sturze zu bringen. In diesen Sturz sind selbstverständlich auch die Adeligen hineingezogen, und ihre sociale Stellung wiegt fortan nur nach dem Verhältniß ihres dem Gemeinwohle dienstbaren Besitzes. Damit leitet sich der Übergang in die dritte geschichtliche Epoche ein, die indeß nur unter bestimmten, in weiteste Ferne gestellte Bedingungen zur vollen Wirklichkeit werden kann. Das Ideal der dritten Epoche ist die auf Grund eines allgemeinen Weltfriedens sich vollziehende freie Association der Völker in einer durch die einzig geltenden Rücksichten der Billigkeit und Gerechtigkeit geregelten wirthschaftlichen Gegenseitigkeit; sie kann also nur dann eintreten, wenn es keine Kriege mehr gibt. Kriege werden aber so lange nicht zu vermeiden sein, als sich die Stärke auf Kosten des Rechtes und der Billigkeit geltend zu machen sucht. Bis dahin also hat die Demokratie auf Erlangung ihres vollen Sieges zu verzichten; sie bedarf bis dahin des Schutzes der Waffen, und kann, so lange dieß währt, nicht mit voll-

Digitized by Google

kommener Autonomie sich selber regieren. Der Schutz der Waffen ist aber auch für die innere Ordnung der einzelnen Völker und Staaten noch für lange eine permanente Nothwendigkeit; und das Traurigste ist, daß dieser Schutz zur Aufrechthaltung der einen inneren Widerspruch in sich enthaltenden Ordnung der gegenwärtigen Gesellschaft aufgeboten werden muß. Der Bestand der gegenwärtigen Ordnung fordert, daß der Rechtstitel des Besitzes als solchen aufrecht erhalten werde; eine Modification und Umänderung der Besitzverhältnisse nach jenem Principe, welches die Ausgleichung des Interesses jedes Einzelnen mit dem Interesse der Gesammtheit heischt, würde die Arbeitsthätigkeit der gegenwärtigen Gesellschaft auf das Empfindlichste beeinträchtigen, ja völlig zerstören und damit die furchtbarsten gesellschaftlichen Erschütterungen herbeiführen. Ferrari weist alle Utopisten von sich, die blutigen Utopisten als Wahnsinnige, die friedlichen als Träumer; der schlimmste aller Utopismen ist ihm jedoch jener, an die Perpetuität des gegenwärtigen Gesellschaftszustandes zu glauben. Dieser gleicht einer Sphinx, an welcher das edle Menschenhaupt mit einem unedlen thierischen Leibe verbunden ist. Dieser Zustand muß beseitigt werden, wenn das Ideal der Humanität wirklich werden soll.

Die psychischen Habitualitäten der drei Epochen entsprechen den äußeren Zuständen derselben. Der heroischen Epoche entsprechen alle kriegerischen Tugenden: Kampfeslust, kühne Todesverachtung, Loyalität im Kampfe, Heilighaltung der Waffenbrüderschaft, hochherzige Gastlichkeit, höchster Grad der Aufopferungsfähigkeit. Man hält auf die Ehre der Stammbäume, dringt auf strengsten Gehorsam der Dienenden, die väterliche Auctorität wird mit aller Strenge gehandhabt. In der zweiten Epoche sinkt die Hochhaltung der ritterlichen Ehre, an die Stelle des Respectes vor der überlegenen Gewalt treten Verabscheuung der rohen Gewaltsamkeit, der Freibeuterei und des Diebstahles, Rechtlichkeit im Handel und Wandel bringt sich als eine wichtigste sittliche Forderung zur Geltung. Mit dem Aufkommen des Königthums entsteht auch der einem lebendigen Gesellschaftsinteresse entsprechende Cult desselben. Als charakteristische Eigenheit der psychischen Stimmung der dritten Epoche ist der Cult des Genies zu bezeichnen. Die Gebote der Moral, welche in derselben herrschen sollen, sind zwar erschöpfend durch das Christenthum angegeben; es handelt sich jedoch um Schaffung jener Zustände, in welchen das von der Tugend unabtrennliche selbstische Interesse seine Rechnung findet. Das Christenthum prediget allgemeine Menschen-

Digitized by Google

liebe; die Erfüllung dieser Pflicht wird aber erst dann möglich sein, wenn durch die Macht der menschlichen Vernunft eine derartige allgemeine Menschheitsverbrüderung geschaffen ist, in welcher das Interesse des Einzelnen mit jenem der Gesammtheit sich vollständig deckt. Ferrari sieht in dem von der Kirche gepredigten indeterminirten oder desinteressirten Ascetismus die abstracte Negation aller positiven Lebensthätigkeit, die im Egoismus d. i. im selbstigen Interesse des handelnden Menschen begründet ist. Daraus folgt, daß die christliche Kirche dereinst sich naturalisiren und in der allgemeinen Weltgemeinschaft werde aufgehen müssen, weil sie, so lange sie an ihrem Heiligkeitsideale festhält, nicht nur mit der Welt, sondern mit sich selbst im Widerspruche sich befindet. Dieser innere Widerspruch der Kirche besteht darin, daß innerhalb der Kirche das Priesterthum und Ordenswesen einander unvermittelt gegenüberstehen; das Ordenswesen repräsentirt die vollkommene Weltentsagung, während das Priesterthum im Interesse der Aufrechthaltung seiner Weltherrschaft alle Schätze der Erde an sich zieht. Die christliche Religion ist indeß nur eine der mehreren monotheistischen Religionen, welche dem Stande des Vernunftdenkens in der zweiten Epoche entsprechen und die Umkehrung des in der ersten Epoche herrschenden Vernunfthabitus darstellen. Während man nämlich in der ersten Epoche das Göttliche ganz im Weltlichen, das Geistige im Körperlichen aufgehen ließ, trennte man in der zweiten Epoche das Göttliche vom Weltlichen und faßte es als Unendliches. Dadurch wurde nun allerdings der monströse Irrthum des primitiven Religionsdenkens vermieden, das Endliche durch das Endliche, das Leben durch das Leben, die Bewegung durch die Bewegung zu erklären; aus der Trennung des Unendlichen vom Endlichen, des Geistes von der Materie resultirten aber neue Schwierigkeiten, indem einerseits das Endliche neben dem Unendlichen zu verschwinden droht, andererseits das in seinem realen Unterschiede vom Unendlichen festgehaltene Endliche, sofern es nach eigenen Gesetzen sich entwickelt, die Einwirkung des Unendlichen auszuschließen scheint. Ferrari bekennt einfach, daß die Gegensätze zwischen Geist und Materie, Ewigkeit und Zeit, Unendlichkeit und Raum, Untheilbarkeit und Theilung, göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit, Vorsehung und Übel, mit einem Worte zwischen Unendlichem und Endlichem für uns unlöslich seien, aber die nicht zu missenden Anhaltspunkte unseres philosophischen Denkens darbieten, sofern sich in allen unseren Gedanken über die Dinge diese Gegensätze reproduciren und an ihnen sich entwickeln.

Digitized by Google

Man hat zwischen idealer und positiver Geschichte zu unterscheiden.[1] Während die ideale Geschichte den in Interessen, psychischen Stimmungen und im Vernunftdenken begründeten Gang der menschlichen Dinge beleuchtet, hat die positive Geschichte die äußeren Facta vorzuführen, in welchen die ideale Geschichte zum Ausdrucke kommt. Das fatalistische Element der Geschichte liegt anfangs ganz außerhalb der Geschichte, und nur allmälig greift die menschliche Vernunft stets intensiver im Gange der Entwickelung durch. Die Menschengeschichte ist in jene der gesammten natürlichen Wirklichkeit verschlungen; beide werden von denselben Gesetzen der physischen Nothwendigkeit durchherrscht. Diese bringen es mit sich, daß unzählige Existenzen einem bestimmten außer ihnen liegenden Zwecke geopfert werden müssen. Die Entwickelung der Menschheit mag öfter als einmal durch eine Revolution des Erdballs unterbrochen worden sein; gewiß ist, daß Babylon, Persepolis, Athen, Rom allen Zufällen der Kriege anheimgegeben waren, daß die Ideen mehrmals in den heranfluthenden Wogen der Barbarei untergingen, daß die Geschichte mehrmals vom Neuen beginnen oder wenigsten zeitweilig rückwärts schreiten mußte. Um alle Ereignisse zu erklären, muß man die physischen Kräfte der Menschheit, die Theilung der Nationen, die Kriege zwischen Völkern, welche ohne einander zu kennen aufeinanderstoßen, und endlich die dem Fortschritte der Ideen vorausbestimmend angepaßte Structur des Erdballs kennen und aufzeigen. Dieß läßt sich nur in der Macht des außer den schöpferischen Kräften des Universums stehenden Denkens bewerkstelligen, welchem die genannten Ursachen der Ereignisse als eine historische Fatalität gegenüberstehen, und darum wol beschrieben aber nicht erklärt werden können. Darum ist ein einheitliches Princip der Universalgeschichte eine Chimäre; es gibt keine andere Einheit in der Geschichte als jene der Vernunft, oder der idealen Geschichte in der Aufeinanderfolge ihrer Systeme. In Folge der factisch gegebenen historischen Fatalität können diese Systeme rascher und glänzender oder langsam und dunkelerkennbar aufeinanderfolgen. Der Fortschritt als solcher, wie er durch die gegebenen inneren und äußeren Ursachen bedingt und bestimmt ist, geht aus der idealen Geschichte hervor; der positiven Geschichte gehören die Daten, Facta, Formen, Menschen an, so wie alle charakteristischen Selbstbekundungen der Völker, sofern diese gleichsam als Personen handeln. Zu den Accidentalitäten der

[1] O. c., pp. 364 sgg.

Digitized by Google

positiven Geschichte gehören alle positiven Bestimmtheiten der älteren Religionen, welche durch eine unbegrenzte Zahl von äußeren Natureindrücken verursacht sind; nur langsam dringt der Monotheismus durch, und auch da kommt es noch der positiven Geschichte zu, zu beobachten, wie allmälig der Zauber weicht, welcher den Geist in der sichtbaren Erscheinungswelt gefangen hielt. Die ideale Geschichte ist nicht im Stande, die Probleme der religiösen Philologie (Mythengeschichte) aufzulösen. Selbst in der Geschichte der Philosophie, deren Entwickelungsgang so exact determinirt ist wie die Calcüls der Algebra, lassen sich die von der speciellen Beschaffenheit der Nationalitäten und Persönlichkeiten abhängigen Mittelglieder der Entwickelung nicht mit Nothwendigkeit vorausbestimmen. Vico erdachte eine ideale Philologie, und hielt es für möglich, auf Grund derselben die in's Dunkel mythischer Überlieferung getauchte Geschichte zu reconstruiren. In der That ist die Philologie mit der Universalgeschichte identisch, und obschon kein Ereigniß außer die idealen Gesetze fällt, gehören doch alle Differenzen und Formen der universalen Geschichte der Philologie an. Aber die planmäßige Einheit der Philologie entdecken, hieße die planmäßige Einheit der positiven Geschichte entdecken, während es doch für uns auf Erden keine andere Einheit als jene der Vernuft gibt.

IX.

Obschon die planmäßige Einheit der positiven Geschichte unserem geistigen Blicke sich entzieht, läßt sich doch die exacte Gesetzmäßigkeit in der Aufeinanderfolge ihrer Erscheinungen mit Bestimmtheit ermitteln; Ferrari bekennt, daß er von einem gewissen Zeitpunkte an, nämlich seit Erscheinen seiner Schrift über Machiavelli (1849) Alles daran gesetzt habe, die exacten Verhältnisse der geschichtlichen Bewegungen und Umwälzungen zu ermitteln. Seine letzten größeren Werke sind sämmtlich diesem Zwecke gewidmet, und laufen schließlich in eine Arithmetik der Geschichte aus. Ferrari glaubt in seinen geschichtlichen Studien erprobt zu haben,[1] daß jede historische Phase ungefähr 30 Jahre d. i. eine Menschengeneration dauere; jede große Epoche geht vier Phasen durch und füllt 125 Jahre aus; im Laufe von 500 Jahren, welche das Vierfache von 125 Jahren sind, geht eine durchgreifende Veränderung vor sich, so daß am Ende derselben die

[1] Histoire de la raison d'état, pp. 210 sgg.

Digitized by Google

Welt eine völlig andere ist, als sie am Anfange derselben war. So wurde von 1815 bis 1847 ein Menschenalter ausgefüllt, welches man als die Zeit des monarchischen constitutionellen Regimes (in Frankreich) bezeichnen kann; die dem Jahre 1815 vorausgehende geschichtliche Phase von ungefähr gleicher Zeitdauer war die Zeit innerer und äußerer Kriege (Frankreichs), welche keine parlamentarische Discussion zuließen. Es bedurfte eines dreißigjährigen Krieges, um die Reaction gegen Luthers Reformationswerk zu überwältigen, dessen Ideen gleichfalls im Laufe eines Menschenalters sich über die heutigen protestantischen Länder verbreitet hatten. Im Jahre 1500 impfte Ludwig XII den Italienern den Aussatz der Fremdherrschaft ein; 1530 war der französische Einfluß in Italien zu Ende; innerhalb dieses Zeitraumes ging auch die Glanzerscheinung der italienischen Renaissance vorüber. In ungefähr 30 Jahren brachte Gregor d. Gr. den Bau der unabhängigen geistlichen Papstherrschaft in Rom zu Stande; eben so viele Jahre brauchte Muhamed, um den Islam, Karl d. Gr., um das abendländische Kaiserthum zu gründen, Otto I, um es dauernd auf Deutschland zu übertragen; die Unterjochung des neuentdeckten Amerika durch die Spanier wurde gleichfalls in 30 Jahren vollendet. Die griechischen Helden lagern vor Troja 10 Jahre, und bringen den Rest ihres Lebens inmitten von Revolutionen und Coloniengründungen zu; siebenhundert Jahre später erneuert sich der Kampf Griechenlands gegen Asien, und füllt in seiner Dauer 510—486 v. Chr. gleichfalls ein Menschenalter aus. Der peloponnesische Krieg, in welchem gegen die Demokratie des Perikles reagirt wurde, heischte 28jährige Anstrengungen; die auf diese Reaction folgende Demüthigung der Spartiaten füllte 26 Jahre aus, welche genau sich im heiligen Kriege, der letzten religiösen Umwälzung der Hellenen, wiederholten. In Rom beläuft sich die zwischen 42 und 24 Jahren schwankende Regierungsdauer der sieben halbmythischen Könige auf ungefähr 7×33 Jahre; 33 Jahre ist auch die Dauer des mythischen Lebens Christi. Vom Beginne der Dictatur Cäsars (59 v. Chr.) bis zum Antritt der Alleinherschaft des Octavianus Augustus (29 v. Chr.) verlaufen genau 30 Jahre. Diese Epoche wiederholt sich in der italienischen Geschichte unzählige Male; die politischen Bewegungen erfreuen sich da des ausnahmsweisen Vorzuges, sich in ihrem Verlaufe und in ihrer Repression durch den Kaiser rein ohne alterirende und verschleppende Beimischungen zum Ausdrucke zu bringen. Bischöfe, Consuln, Bürgerherrschaften, Guelfen und

Digitized by Google

Ghibellinen, Tyrannen, Herren und Condottieri folgen in isochronen Explosionen aufeinander, zusammt den auf sie folgenden Reactionen durch die Kaiser, deren Repressionen durch die Päpste neue Phasen inaugurirten. In den regulären Monarchien und aristokratischen Republiken werden die genauen Abgrenzungen der dreißigjährigen Zeiträume durch die zufällige Lebenslänge der Herrscher oder die perpetuirliche Dauer des Senates verwischt oder gefälscht; indessen tritt auch bei hochbedeutenden Männern, einem Ludwig dem Heiligen, Rudolph von Habsburg, Richelieu das Zeitgesetz mit voller Deutlichkeit hervor. Wenn die Könige gar zu lange leben, beginnt ihre Impopularität den Fehler der Natur zu corrigiren; der Familiengeist der Regentenhäuser evanescirt, und eben so beginnen die Minister, durch deren Inspirationen ihre Herrschaft sich halten soll, zu fehlen. Bedeutende Männer pflegen in bestimmten Zeiten plejadenweise aufzutreten; hiedurch wird der rasche Gang der Dinge und damit der reine Ausdruck des Gesetzes der dreißigjährigen Phase begünstigt.

Die dreißigjährige Periode ist nur ein Theilabschnitt des größeren Ganzen, welchem sie sich als integrirendes Glied einfügt. Jede Umwälzung schließt zwei Bewegungen in sich, deren eine ein traditionelles Regiment verdrängt, während dasselbe in der anderen durch neue Menschen mit neuen Ideen reconstruirt wird. Auf jede Umwälzung folgt aber weiter eine unausweichliche Reaction, die sich gleichfalls in zwei Momente scheidet, indem sie mit einer Negation des geschaffenen Neuen beginnt, schließlich aber in eine Negation der Negation oder in den Sieg des Neuen ausläuft. So wurde z. B. die Reformation in England durch den despotischen Willen der Tudors eingeführt; sie wurde zur frei festgehaltenen Thatsache unter der Königin Elisabeth; die unverbesserlichen Stuarts reagirten dagegen, mit der Hinrichtung Karl's I war der Sieg der bedrohten religiösen Freiheit entschieden, und zwar in demselben Jahre, in welchem der westphälische Friede die Periode der Religionskriege abschloß. In Frankreich wurde der liberale Fortschritt der Reformation als demokratisches Element in die monarchische Staatsordnung hineingetragen; diese ging in der Bartholomäusnacht als Siegerin über dasselbe hervor; darauf folgt die gleichsam republikanische Reaction der Ligue, bis schließlich Richelieu das monarchische Element endgiltig consolidirte, und so das Werk der Bartholomäusnacht zum Abschlusse brachte. Dieselben Phasen wiederholen sich in Deutschland, Rußland, Italien, allüberall. Die darauf

Digitized by Google

folgende Epoche des aufgeklärten Despotismus zeigt uns in allen Staaten gleichmäßig jene vier Phasen, welche dem republikanischen Intermezzo der Fronde, der monarchischen Lösung in Versailles, der von Cellamare geleiteten Conspiration (1718), durch die Frankreich unter den religiösen Einfluß Spaniens gerieth, und den Doctrinen der Encyklopädisten, in welchen die geheimen Gedanken der Könige offenbar wurden, entsprechen. Niemand zweifelt, daß in der Neuzeit diese vier Phasen durch Robespierre, Napoleon I, Ludwig XVIII und Napoleon III dargestellt seien, und mehr oder weniger in den übrigen europäischen Staaten sich nachbildlich werden wiederholen müssen. In's Mittelalter zurückgehend, findet Ferrari lauter viergliedrige Epochen zu 125 Jahren, deren Endpunkte das Jahr 500 als Abschluß der Völkerwanderungen, 625 als Jahr der endgiltigen Constituirung der abendländischen Kirche, 750 als Jahr der Übertragung des Imperium auf den Occident, 875 als Moment der völligen Auflösung des Frankenreiches, 1000 als gesicherte Reconstituirung Europas erscheinen. Von da an unterscheidet Ferrari die Ären der Bischöfe (1000—1122 oder 1125), der Consuln (1125—1250), des Streites zwischen Guelfen und Ghibellinen (bis 1378), und der Veränderungen, welche vom großen abendländischen Kirchenschisma bis etwas über a. 1500 sich ergaben. Die neuere Geschichte bietet bis zum Ausbruche der französischen Revolution zwei solche Epochen in den Zeiträumen 1521—1647 (Reformationszeitalter) und 1648—1775 (westphälischer Friede bis zum Durchdringen der Encyklopädisten).[1] Die Bedeutung der fünf-

[1] In seiner Schrift dei periodi politici (pp. 113—180) suchte Ferrari seine Theorie von den durch vier Menschenalter constituirten Perioden noch weiter durchzubilden, indem er die entsprechenden Abstände von je ungefähr 125 Jahren in jeder der vier periodisch wiederkehrenden, ein Menschenalter ausfüllenden historischen Phasen nachzuweisen suchte. Als solche Abstände treten in den die erste Phase constituirenden Generazioni dei Precursori hervor: Constituirung des abendländischen Concilienwesens (511), katholischer Krieg gegen die Großen seitens der Demokratie der Majores domus (638), die Theokratie der Ordalien (731), Begründung des Feudalismus (877), Verbreitung der päpstlichen Theokratie (1000), Petrus Lombardus, die Troubadours und Trouvères (1135), Poeten und Scholastiker (1271), Aufkommen des Bürgerthums (1378), Vorbereitung der Erscheinung des Calvinismus (1514), des Cartesianismus (1620), der Encyklopädisten (1750). Epochale Abstände der Generazioni rivoluzionarie: die dem Auftreten Ebroin's, Karl's d. Gr. und der Festsetzung der Normannen in Frankreich vorausgehenden Erschütterungen, der Gottesfriede von 1041, Confiscirung der Feuda durch Philipp August (König seit 1180), die Regierung Philipps des

Digitized by Google

hundertjährigen Epochen tritt in's volle Licht, wenn die Weltlagen in den Jahren 1500, 1000, 500 der vorchristlichen Ära, sowie jene im Beginne der christlichen Zeitrechnung, in den Jahren 500, 1000, 1500 n. Chr. in's Auge gefaßt werden. Die 70 Danielischen Jahrwochen bedeuten in der jüdischen Geschichte einen der großen ungefähr 500jährigen Zeitabschnitte, nach welchen die vorchristliche Geschichte des jüdischen Volkes von Moses an sich gliedert.

Vermöchten wir in die ideale Geschichte einzublicken, welche sich bei allen Völkern, obschon unter verschiedenen Formen entwickelt, und wäre es uns gegönnt, besser jenes Ineinandergreifen zu verstehen, welches die Nationen nöthigt, zu derselben Zeit die Epochen zu wiederholen, so hätten wir den Einblick in das Sein und Wesen aller Staaten der Gegenwart und Vergangenheit.[1] Ein einziges Monument, eine Legende u. s. w. würde uns genügen, die Geschichte einer Nation zu reconstruiren. Aber die durch die Aufeinanderfolge der Ideen constituirte sociale Arbeit tritt uns kaum eher, als vom Beginne der christlichen Ära an genauer kenntlich entgegen; was rückwärts hinter derselben liegt, ist uns nur bruchstückweise und nach den angenehmen oder unangenehmen Eindrücken, welche es auf uns macht, bekannt. Wir können aus den staatlichen Entwickelungen und politischen Kämpfen jener alten Zeiten einzig die Wahrheit entnehmen, daß die Natur die Staaten schafft und vergehen macht. Die Natur ist es, welche ihre verschiebbaren Grenzen in den Sand zeichnet, welche sie nöthigt zu kämpfen und zu ringen, als Freie oder Sklaven, im Frieden oder Kriege zu leben; sie ist es, welche die Entwickelung aller staatlichen

---

Schönen (seit 1285), Auflehnung der Burgunder gegen Frankreich (1411), Religionskriege (1547), Fronde (1648), erste französische Revolution (1789). Epochale Abstände der Generazioni reazionarie: Julianus Apostata, Brunhilde (584), Ebroin (670), Ludwig der Fromme (814), Ludwig d'Outremer (936), Ritterthum (1066), Ludwig VII (1223), Ludwig der Böse (1314), Zeitalter der Johanna d'Arc, katholische Ligue (1574), Zurücknahme des Edictes von Nantes (1685), Restauration vom Jahre 1814. Epochale Abstände der Generazioni risolutive: Clotar II und Dagobert, Pipin, Karl der Kahle, Hugo Capet, Beginn der Kreuzzüge, Ludwig der Heilige, Karl der Weise, Karl VIII und Ludwig XII, die dem Regierungsantritte Heinrichs IV vorausgegangenen Lösungen, Regentschaft, Napoleon III. Ferrari exemplificirt das arithmetische Gesetz an der französischen Geschichte: La necessità di procedere dal noto all' ignoto, dal semplice al composto, dal facile al difficile, ci consiglia di esaminare innanzi tutto le 44 generazioni francesi (O. c., p. 117).

[1] Historie de la raison d'état, pp. 219 sg.

Digitized by Google

und gesellschaftlichen Ordnungen derart bestimmt, daß jeder Führer, jede Partei, jedes Volk seinen Existenzgrnnd zur Hälfte im feindlichen Felde hat, im Zusammensein mit gegnerischen Völkern und inmitten einer bekämpften und als befleckend verabscheuten Religion. Alle Institutionen gestalten sich im Kampfe gegen jene der Nachbarn, alle Formen erwachsen aus dem Umsturze entgegengesetzter Formen; keiner, der an der Schaffung derselben mitwirkt, handelt frei, sondern jeder unter den nöthigenden Eindrücken der Zeit und Umgebung, die ihm gewisser Maßen seine Rolle aufdrängt.

Ferrari läßt das einer geschichtlichen Existenz fähige Dasein der gegenwärtigen Menschheit um die Mitte des dritten Jahrtausends vor Christus beginnen, und unterscheidet nach Beschaffenheit der in der Entwickelung desselben successive hervortretenden geschichtlichen Potenzen neun Hauptepochen.[1] Zuerst treten die Gründer der Sklavenstaaten hervor (1500—1200), dann folgen die Zeiten der Heroen (1200—500), der Philosophen (500—336), der Eroberer (336—1), der Erlöser (1—500), der Oberpriester (500—1000), des Krieges zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt (1000—1350), der Landesherren und der Entdecker (1350—1500), der Reformatoren (1500 ....), deren Zeit noch nicht abgeschlossen ist. In jeder dieser Epochen stellt Ferrari die gleichzeitigen Erscheinungen der verschiedensten geographischen Gebiete zusammen; China, Japan, Indien, Arabien müssen die Parallelen zu den auf europäischem Boden sich entwickelnden politischen und religiösen Zuständen darbieten. Da ihm mit Heraklit Streit und Krieg Erzeuger der Dinge ist, so widmet er den verschiedenen Arten und Formen desselben eine eingehende Untersuchung;[2] er reducirt sie sämmtlich auf den Grundgegensatz zwischen Monarchie und Republik, auf den Kampf zwischen discretionärer Gewalt und dem unbeugsamen Gesetze. Die Mannigfaltigkeit der Situationen und Verhältnisse, in welchen dieser Kampf ausbricht und geführt wird, verwandelt das an sich eintönige Schauspiel eines perpetuirlichen Krieges in ein reichbelebtes Gemälde voll dramatischer Effecte und stetigen Wechsels der Scenen. Die menschliche Natur spielt in Kraft eines ihr eingebornen despotischen Zuges einen Cäsar gegen einen Cato, Athen gegen Sparta, die Hausmaier gegen die Merovingerkönige aus; im fernen Osten sucht China

[1] O. c., pp. 119 sgg.
[2] O. c., pp. 1—119.

Digitized by Google

die Tartaren zu bezwingen, lehnt sich der Siagun gegen den ewigen Mikado, der Emir gegen die unnütze Heiligkeit des Kalifen auf; Gregor VII bekriegt das Kaiserthum, welchem Pascal II die dem heiligen Stuhle gemachte große Schenkung zurückerstatten wollte, um unbehindert die Tyrannei desselben entfalten zu können. Die Guelfen stehen für die discretionäre Gewalt, kirchliche Auctorität und Inquisition ein, die Ghibellinen für die individuelle Freiheit, Juristenherrschaft und Unabhängigkeit der Philosophen. Wo immer eine controverse politische Discussion statthat, wird die Tradition auf der einen Seite im Interesse der Demokratie, auf der anderen Seite unter Hinweisung auf den Gesellschaftsvertrag angerufen. Wenn der Jesuit für einen extravaganten und widersittlichen Probabilismus Propaganda macht, und der Jansenist ihm mit seinem starren, mürrischen Rigorismus entgegentritt, so vermeint der erstere das Evangelium mit allen möglichen Verhältnissen in Europa, China und Paraguay ausgleichen zu können, während der letztere den starren biblischen Buchstabenglauben Calvin's und die Luther'sche Vernunftfreiheit vertheidigen will. Der Engländer hängt als Sklave des Gesetzes am Alten, während der bewegliche Franzose sich über das Gesetz stellt und für die moderne Ideenbewegung Partei ergreift. Auf dem Gebiete der schönen Literatur kehrt sich das Verhältniß um, der freigeborne Engländer folgt einzig seinem Genius, während der monarchisch gesinnte Franzose der Rücksicht auf die Vorschriften des Aristoteles und auf die altclassischen Vorbilder sich nicht zu entschlagen vermag. Lope de Vega verehrt in seiner Poetik die Griechen auf den Knieen, in seinen unsterblichen Schöpfungen kehrt er ihnen den Rücken. Alle Umstände, welche in der Politik den Gegensatz zwischen Monarchie und Freiheit nuanciren, gehen in die Poesie und Eloquenz, in die Malerei, Sculptur und Musik über; man erkennt die Commandoworte, welchen sie folgen, wie man den mageren Pfauenkörper unter dem prächtigen Federschmucke desselben erahnt. Der geistige Gegensatz zwischen Plato und Aristoteles wird dadurch markirt, daß ersterer aus seiner Philosophie gleichsam eine päpstliche Monarchie construirt, jede positive gesetzliche Ordnung bekämpft, dem Universum die Pflicht auferlegt, nützlich zu sein, den Wahrheiten die Pflicht trostvoll zu sein, unter Androhung des Bannes, wenn sie es nicht sein wollten, während Aristoteles mit voller Freiheit sich der unbefangenen Betrachtung des Universums hingibt, um die Geheimnisse desselben zu entdecken, möchte auch ihre Aufschließung auf uns sterbliche Menschen einen ver-

Digitized by Google

düsternden Eindruck machen. Ein derartiger geistiger Gegensatz tritt zwischen französischer und deutscher Philosophie, und insgemein zwischen Priester und Philosoph, Volksmann und Gelehrten, zwischen dem Manne der That und dem Theoretiker hervor. Der erstere folgt der Menge, verbirgt seine Kühnheit, geht auf Überredung aus, will zerstören und erneuern; der letztere sucht einzig die Wahrheit als solche, kennt keine Transactionen und Concessionen und erhebt sich in den Himmel der Abstractionen, widerwillig von dem ersteren sich abkehrend, der für die Rechnung eines Anderen auf der Erde kriecht.[1] Dieser in allen Gebieten des menschlichen Daseins hervortretende Gegensatz gehört zum Wesen der moralischen Ordnung und ist der lebendige Motor der menschheitlichen Entwickelung; er wird daher auch, so lange es ein Geschichtsleben gibt, nie erlöschen, weil es keine Synthese gibt, in welcher er absolut zu begleichen wäre. Wie die angebliche Ausgleichung der sexuellen Diversität im Hermaphroditen nur eine Afterbildung ist, so ist auch die Hoffnung auf eine absolute Ausgleichung der das geschichtliche Leben bedingenden Gegensätze das Zwitterproduct eines schwächlichen Denkens, welches von zaghafter Scheu vor den gewaltigen Evolutionen des Menschengeistes eingegeben ist und des Sinnes für die Größe und Schönheit des weltgeschichtlichen Drama ermangelt. Das Schauspiel der weltgeschichtlichen Entwickelungen ist überhaupt kein geeigneter Betrachtungsgegenstand für schwächliche Seelen; die in demselben wirksamen natürlichen Gesetze sind nicht jene der Privatmoral des Einzelmenschen, das Gegeneinanderspielen der unvermeidlichen Gegensätze, auf welchem alle Entwickelung beruht, schließt unvermeidliche Härten, Gewaltsamkeiten und scheinbare Ungerechtigkeiten in sich,[2] welche indeß ganz und vollkommen zur Ordnung des geschichtlichen Lebens gehören.

Obschon ein absolutes Ziel der weltgeschichtlichen Bewegung außer und über unserem geistigen Gesichtskreise liegt, so lassen sich doch auf Grund der Geschichtsarithmetik, welche mit Perioden von 125 Jahren und deren Vervierfachungen in 500jährigen und 2000jährigen Epochen rechnet, bedeutsame Ausblicke in die Zukunft des Menschengeschlechtes auf Erden gewinnen. Die 2000jährigen Perioden 2500—500 v. Chr., 500 v. Chr. bis 1500 n. Chr., 1500—3500 n. Chr. stellen Abschnitte dar, welche abgeschlossene Entwickelungen in sich bergen: 1. Auftreten des

[1] O. c., pp. 111 sg.

[2] O. c., pp. 403 sgg.

Digitized by Google

Menschengeschlechtes oder Beginn des zum Vernunftdasein erwachten Geschlechtes bis zum Aufwachen des philosophischen Denkens; 2. Aufwachen des philosophischen Denkens bis zum Beginne der den Forderungen desselben entsprechenden Gestaltung der menschlichen Lebenszustände; 3. Bemühungen um die Verwirklichung dieser Lebenszustände bis zu der Zeit, wo auf beiden Hemisphären alle Kräfte und Mittel des zeitlich-irdischen Culturdaseins ausgenützt sein werden, um auf der einen Hemisphäre den monarchischen, auf der anderen Hemisphäre den republikanischen Gedanken zum vollentwickelten geschichtlichen Ausdrucke zu bringen. Schon die gegenwärtige im Beginne begriffene 125jährige Epoche 1875—2000 stellt uns hochbedeutsame Ereignisse in Aussicht, welche durch den Gegensatz zwischen Frankreich und Rußland, Republik und strengem Monarchismus, politischer Freiheit und vaster Einheit bedingt sind. Die zwischen diesen beiden gegensätzlichen Mächten gelegenen Reiche und Völker werden in den Kampf zwischen beiden hineingezogen werden und sich vergeblich um Rettung einer selbstständigen Existenz inmitten desselben bemühen; der Orient und Occident werden miteinander in hartem Streite ringen, und die Blätter der Geschichte desselben werden mit Blut geschrieben sein.

So weissagte Ferrari im Jahre 1860; das seither erstandene mitteleuropäische politische Machtcentrum lag dazumal noch außer dem Bereiche seiner geschichtlich-politischen Voraussicht, und wir wissen auch nicht, ob und wie weit das Erleben dieser neuesten Gestaltung der politischen Verhältnisse Europas auf seinen geschichtlichen Calcul Einfluß genommen haben würde. Er bemerkt ausdrücklich,[1] daß der geschichtliche Seher nicht durch die unmittelbaren Eindrücke der nächsten Gegenwart sich gefangen nehmen lassen dürfe; selbst hervorragendste Männer, ein Machiavelli, Campanella, Gregor VII hätten sich hiedurch zu falschen Vorhersagungen und Zukunftshoffnungen verleiten lassen. Die echten Propheten erstehen inmitten des schwersten Leides und der tiefsten Demüthigungen eines Volkes; erschütternde Katastrophen wecken große Gedanken, in welchen sich der Geist der Nationen wiederaufrichtet. Die größten Propheten der alten Zeit waren jene des schwer heimgesuchten Judenvolkes, in deren Reihe Jesaias in unerreichbarer Hoheit dasteht. Seine erhabenen Zukunftsvisionen realisirten sich in der Schöpfung der katholischen Kirche, auf deren oberpriesterliche Häupter

[1] O. c., pp. 418. sgg.

Digitized by Google

der Geist der Weissagung überging. Noch im vorletzten Decennium des vorigen Jahrhunderts war Pius VI der einzige Zukunftsseher inmitten der von den Triumphen der Aufklärung berauschten Höfe;[1] und gemeinhin ist es nicht der aufgeblähten Wissenschaft und dem stolzen Weisheitsdünkel, sondern dem Geiste der selbstaufopfernden Entsagung, mag er sich in den Formen der christlichen Demuth, der buddhistischen Selbstvernichtung oder des skeptisch zurückhaltenden Verzichtes darstellen, vorbehalten, von den Eindrücken der Gegenwart unbeirrt in die Zunkunft zu schauen. Solche Propheten werden aber immer dort erstehen, wo Völker, Könige, Monarchien, Republiken der die geschichtliche Bewegung vermittelnden Macht der Contradiction, die unter Einem schöpferische und zerstörende Macht ist, zum Opfer fallen; da mag es dann wol auch vorkommen, daß die in erhabenem Schmerze ekstatisch entrückte Prophetenseele als Organ der unpersönlichen allgemeinen Menschheitsvernunft mit algebraischer Präcision Zeit und Stunde künftiger Dinge vorausschaut.

X.

Durch die Zukunftsseher wird selbstverständlich die gesammte politische Literatur der Schulen abgethan, welche nur historischen Werth hat, indem die einzelnen Literatoren derselben nur die Repräsentanten bestimmter historischer Verhältnisse sind, deren ungerechtfertigte Generalisation ihre politischen Anschauungen, Rathschläge und Calcüle unrichtig und unwahr machte. Ferrari gibt in seiner Historie de la raison d'état[2] einen literargeschichtlichen Abriß der italienischen politischen Doctrinen vom 13. Jahrhundert bis in's 18. Jahrhundert herab, welchen er in seinem Corso degli scrittori politici italiani erweiterte und zu einem selbstständigen Werke gestaltete. Er läßt die Entwickelung der staatswissenschaftlichen Anschauungen der Italiener in vier Perioden verlaufen, welche er als das goldene, silberne, eherne und eiserne Zeitalter der italienischen Staatswissenschaft aufeinander folgen läßt. Die erste Periode (1222—1530) faßt vier Zeitabschnitte in sich, in deren Abfolge sich der successive Übergang von der durch die päpstlichen Staatstheoretiker vertretenen Gottesherrschaft zu

[1] Pie VI seul, à la veille de 89, allait à Vienne derouler aux yeux de l'empereur le tableau magique de la révolution imminente; seul il en prévoyait les succès et les revers, seul il savait craindre et espérer, comme s'il avait encore été l'unique initié du grand art des prophètes. O. c., p. 421.

[2] O. c., pp. 225—375.

Digitized by Google

der von Machiavelli bevorworteten Teufelsherrschaft vollzieht. Der erste Abschnitt (1222 bis 1350) führt die vier der Zeit nach ersten italienischen Staatstheoretiker vor, welche dieß miteinander gemein haben, daß sie den italienischen Freiheitsbestrebungen als Vertreter des Despotismus entgegentreten: der ungenannte Verfasser des Oculus pastoralis, Thomas Aquinas, Dante, Ägydius Colonna als Vertreter des naiv bäuerlichen, päpstlichen, kaiserlichen, königlichen Despotismus. Im zweiten Abschnitte (1350 bis 1494) tritt Petrarca, welcher dem Zeitalter der Signori anhört, als Anwalt der tribunizischen Monarchie hervor; sein Ideal ist der König-Dictator, der gekrönte Brutus. In Petrarca's Bahnen bewegen sich Platina, Pontano, D. Caraffa, und letztlich noch Patrizzi, Bischof von Gaëta, der zugleich Republikaner und Royalist ist. Die Ideen dieser Männer sind Zeugnisse der anarchischen Zustände der italienischen Halbinsel, wie sie in keinem anderen europäischen Lande damaliger Zeit sich fanden. Die fortschreitende Verschlimmerung der italienischen Zustände, welcher Gino Capponi in seinen Ricordi eine Erinnerungstafel widmete (1420), schien ihren Hochpunkt erreicht zu haben, als im dritten Zeitabschnitte (1494—1512) Savonarola als politischer Reformator auftrat, um die geradezu der Mißachtung anheimgefallene Gottesherrschaft wieder zu erneuern; katholischer als der Papst, bewies er durch sein Schicksal, daß die Zeit der von ihm vertretenen Ideen vorüber sei. Der natürliche Rückschlag gegen seine Ueberspanntheit war die dem vierten Zeitraum (1512—1530) angehörige Betrachtungsweise der italienischen Dinge von Seite Machiavelli's, welchem Gott ein leerer Name, Religion und Gerechtigkeit eitle Chimären sind, und der, weil er von nationaler Föderation sich nichts verspricht, einen Borgia, ein despotisches Ungeheuer herbeiwünscht, durch dessen Machtreich der italienische Boden rein gemacht und mit einem Male Papst, Kaiser, Guelfen und Ghibellinen hinweggefegt würden. Er vernichtet unbarmherzig alle Größen der nationalen Vergangenheit, räumt aber auch mit allen Täuschungen des der Vergangenheit zugewendeten nationalen Bewußtseins gründlich auf, und repräsentirt durch die Eingebungen seines Geistes die rücksichtslose Härte, mit welcher die auf fortschreitende Entwickelung angelegte Natur mit ihren vorausgegangenen Hervorbringungen verfährt.

Das silberne Zeitalter der politischen Literatur der Italiener (1530—1576) charakterisirt sich in seinen besseren Hervorbringungen durch die geistige Reaction gegen den während dieser Epoche auf Italien

Digitized by Google

lastenden politischen Druck Spaniens. Dieser macht, daß man in Venedig die Freiheit der republikanischen Verfassung preist (Contarini, Garimberto, Memmo); in Gianotti ersteht ein verspäteter Lobredner der florentinischen Freiheit; Foglietta spricht als Vertreter der genuesischen Demokratie, Salomonio declamirt gegen die römische Klerisei, Vida sucht die Republik in den ätherischen Höhen der Moral und der Ideen. Andere entwickeln die praktischen Lehren eines klugen Egoismus, der inmitten der politischen Unfreiheit die persönliche Freiheit aufrecht zu halten weiß. Daneben existirt eine Literatur des monarchischen Servilismus und des höfischen Streberthums, in welcher sich das Abhandenkommen aller sittlichen Selbstachtung zu erkennen gibt.

Die dritte Periode oder das eherne Zeitalter (1576—1644) wird in überraschender Weise durch eine Rehabilitation Machiavelli's von Seite eines Kirchenmannes eingeleitet; Bottero vertheidigt mit Hilfe Machiavelli's die Bartholomäusnacht, die Vertreibung der Mauren aus Spanien, die Härten und Grausamkeiten eines Cortez u. s. w. Er plündert die Schriften Machiavelli's ungescheut aus und schlägt einen Ton an, welcher eine Schaar von bezahlten Nachahmern findet. Die Jesuiten (Bellarmin, Possevin) desavouiren im Namen der politischen Freiheit die Resuscitation Machiavelli's; ebenso Bozio d'Agobbio, welcher sich nebstdem zu zeigen bemüht, was Italien in politischer Hinsicht den Päpsten verdanke. Scipione Ammirato, welcher der erste seit Machiavelli von den Hoffnungen Italiens spricht, entwickelt klarer und unbefangener als Bozio den politischen Lebensgedanken Italiens, und spricht bereits der nationalen Föderation das Wort, worin ihm Tassoni zur Seite tritt. Boccalini geißelt in einer poetischen Satyre das auf Italien drückende Hispanierthum, der Genuese Costa warnt bereits ahnungsvoll vor piemontesischen Machinationen. Der Piemontese Vittorio Siri, welcher Frankreich als berufenen Schützer Italiens darstellte, rief eine Debatte hervor, als deren Ergebniß sich im Bewußtsein der denkenden Italiener die Überzeugung absetzte, daß der Vorschlag, das spanische Joch mit französischer Hilfe abwälzen so viel hieße, als eine Knechtschaft mit einer anderen schlimmeren vertauschen. Eine eigenthümliche Rolle spielt in diesem Zeitraum Paolo Sarpi, welcher den Machiavellismus in republikanischem Sinne als Schutzmittel des venetianischen Freistaates gegen die Überwucht des monarchischen Machiavellismus des spanischen und römischen Hofes verwerthet. Paruta spricht sich, gleichfalls an Machiavelli sich an-

Digitized by Google

lehnend, im Interesse der Erhaltung der Unabhängigkeit Venedigs für eine föderative Union Italiens zur Abwehr fremdländischer Ingerenz auf italienische Angelegenheiten aus. Andere venetianische Staatstheoretiker gefallen sich in einer idealisirenden Verhimmelung der Einrichtungen des venetianischen Freistaates. Campanella recurrirt in seiner Bekämpfung des dazumal weltgebietenden Spaniens auf die Idee der päpstlichen Universalmonarchie, und ist antirepublikanisch gesinnt, zugleich aber der Erfinder der socialistischen Idee. Sein Gegner Sammarco spricht in seiner Schrift de mutationibus zum ersten Male von den im Wesen der geschichtlichen Entwickelung begründeten Umwälzungen und von den aus dem Festhalten an bestimmten gegebenen Zuständen resultirenden politischen Täuschungen. Eine besondere Gattung von politischen Schriftstellern constituiren die sogenannten Tacitisten, d. i. ihre politische Conceptionen an Tacitus anknüpfende Autoren; die besseren unter ihnen verfolgen den Zweck einer geistigen Reaction gegen Hispanierthum und Despotismus, während Andere einer ganz entgegengesetzten Richtung folgen und in Servilitäten aller Art sich gefallen, wohin die vielen zum Theile geradezu läppischen Bücher über den Fürsten, über Prinzenerziehung u. s. w. gehören. Die monarchische Literatur dieses Zeitraumes verkommt schließlich durch ihre Gehaltlosigkeit und Charakterlosigkeit; das Bessere, was gegen Ende desselben geschrieben wurde, blieb ungekannt und drang gar nicht in die Oeffentlichkeit. Damit wird der Eintritt der vierten Periode oder des eisernen Zeitalters (1649—1789) eingeleitet, in welchem plötzlich alle politischen Schulen erlöschen. Es war, als ob mit der durch den Abschluß des westphälischen Friedens besiegelten Aufhebung der päpstlichen Universalherrschaft plötzlich alle Springfedern des politischen Forschergeistes der Italiener erlahmt wären. Die Politiker werden plötzlich tugendhaft und ergehen sich in salbungsvollen Discursen über Gerechtigkeit und Tugend als Unterlage der Wohlfahrt des bürgerlichen Gemeinwesens; Machiavelli wird nicht mehr verstanden, die Staatsraison gilt, soweit sie etwas von der Moral Unterschiedenes bedeuten soll, für etwas geradezu Unsittliches und Verabscheuungswürdiges. Statt der Staatsweisheit pflegt man nach Vico nur Rechtslehre, in deren Auffassung die Gegensätze zwischen religiös-conservativer und modern-liberaler Richtung hervortreten; Filangieri und Beccaria, welche auf liberaler Seite stehen und als die geistigen Führer der Nation im 18. Jahrhundert gelten, halten

Digitized by Google

dafür, daß es genüge, die Wahrheit offen auszusprechen, um ihr allgemeine Verbreitung zu sichern und damit die allgemeine Wohlfahrt auf Erden zu begründen. Dieses Princip, welches beharrlich durch die Presse gepredigt wurde und welchem die Presse selbst ihr Dasein verdankt, vertrieb die Idee der Staatsraison aus allen Büchern und von allen Tribünen; diese konnte sich nirgends verlautbaren, ohne durch einen Sturm allgemeiner Entrüstung zum Schweigen verurtheilt zu werden.

So endete eine geistige Bewegung, welche der italienischen Literatur über 424 Schriftsteller geschenkt hatte, und im päpstlichen Italien die Stelle der von Luther und Cartesius betriebenen freien Forschung ersetzte. Die Italiener schufen damit eine Lehre und Wissenschaft, um welche die übrigen Nationen sie zu beneiden Ursache hatten, und aus welcher dieselben auch nach Maßgabe ihrer besonderen politischen Verhältnisse geistige Anregungen zu schöpfen bemüht waren. Die italienische Doctrin war so vielseitig entwickelt, daß Deutsche, Franzosen, Engländer je nach Beschaffenheit ihrer politischen Lebenszustände daraus geistigen Nutzen ziehen konnten.[1] Es darf nicht vergessen werden, daß diese Wissenschaft der Italiener eine Frucht ihrer leidenvollen politischen Zustände war; sie war eine Schmerzgeburt, und ihre besten Vertreter waren regelmäßig dem Loose des Verkanntseins und der Verfolgung anheimgegeben. Zufolge des gemeingiltigen geschichtlichen Gesetzes, daß alle geschichtliche Bewegung durch Gegensätze vermittelt ist, bildeten sich die einzelnen politischen Theorien stets im Gegensatze zu den bestehenden schlimmen Verhältnissen und traten dort zu Tage, wo diese Verhältnisse am meisten herrschten. Damit erscheinen Zeit und Ort der Wirksamkeit der hervorragenden Vertreter der Doctrin dem Spiele des Zufalles entrückt; sie erscheinen als die gleichsam unbewußten Organe der Inspiration der historischen Vernunft,[2] in welchen das naturgemäße Begehren nach dem in der geschichtlichen Wirklichkeit Fehlenden sich vernehmbar macht. Der Ruhm Italiens, welches in seinen Bemühungen um Schaffung einer staatswissenschaftlichen Literatur

[1] O. c., pp. 359—373.

[2] Semblable à ceux que la soif jette dans le délire, ils volent, pendant leur fièvre, des monarchies cyclopéennes, des papautés babyloniennes, des républiques foudroyantes, dont ils tracent les conditions avec la pénétration de la manie; et, à travers des évocations gréco-romains et un langage dicté par les muses, ils décrivent l'État de manière à étonner tous les véritables États de l'Europe. O. c., p. 357.

Digitized by Google

allen übrigen Völkern voranleuchtete, gipfelt im Ruhme von Florenz, dessen Fruchtbarkeit in Hervorbringung von geistig bedeutenden Staatstheoretikern das übrige Italien in demselben Verhältnisse überbot, als Italien die anderen europäischen Staaten hierin überbot.[1] Um dieselbe Zeit, als die Lehre von der Staatsvernunft in Italien aus der Literatur verschwand, kam sie auch in Frankreich, Deutschland, Spanien in Wegfall;[2] man verhandelte fortan nur über Fragen des Rechtes, der Gesetzgebung, der politischen Ökonomie; die Presse rühmte allerorten die Allmacht der Öffentlichkeit, die unwiderstehliche Macht der Gerechtigkeit. Niemand spricht mehr von den Vortheilen des Schweigens, von den Erfolgen der Ungerechtigkeit und des Spieles persönlicher Leidenschaften in den öffentlichen Angelegenheiten. Sollte in der That mit der unbedingten Öffentlichkeit aller politischen Angelegenheiten das Reich der Tugend und Gerechtigkeit in die geschichtliche Wirklichkeit getreten sein und die über die Gedanken der Menge und die allgemeine Zeitmeinung vorschauend hinausgreifenden Männer überflüssig und unmöglich gemacht haben? Der falsche Idealismus, welcher Moral und Politik confundirt, streitet gegen die durch Verschiedenheit des Bodens und der klimatischen Verhältnisse involvirten und aus den unaufhörlichen Bewegungen des politischen Lebens selber resultirenden Nothwendigkeiten. Vico verweist uns an die Gesetze der Geschichte, welchen zufolge das Individuum in der Masse sich verliert, und die Massen säcularen Umwälzungen unterworfen sind. Montesquieu zeigt uns, daß die Menschen nicht unter allen Himmelsstrichen auf gleiche Art regiert werden können, und Ideen und Gesetze nach Maßgabe der räumlich verschiedenen Existenzbedingungen des menschlichen Geschlechtes variiren müssen. Hegel zeigt, daß jede neue Epoche der Geschichte einem Irrthum der vorausgegangenen ihr Dasein verdankt. Die Wissenschaft

[1] Si on considère que Florence fut l'État le plus agité, le plus ouvert aux révolutions générales, le plus violemment déchiré par les guelfes e par les gibelins, par le pape et par l'empereur, par Rome et par Milan, on comprendra qu'elle ait à elle seule produit les premiers politiques, Dante, Machiavel, Gino Capponi, Gianotti; qu'elle ait ouvert ses tribunes à Savonarola, ses bibliothèques à Ammirato, qu'elle ait revendiqué Pétrarque, fils d'un de ses exilés, et qu'elle ait produit vingt politiques, tendis que la statistique proportionelle de l'Italie ne lui en demandait que deux ou trois. L'État le plus faible s'élevait ainsi de sept degrés au moins sur tous les États italiens et de dixsept sur tous ceux de l'Europe. O. c., p. 358.

[2] O. c., p. 374.

Digitized by Google

hat die Herrschaft der Europäer über die übrigen Erdgebiete der Erdkugel aus dem Vorrange der weißen Race erklärt und gerechtfertigt; Hobbes lieferte eine philosophische Rechtfertigung der Bienenfabel Mandeville's, und die Weisheit der politischen Ökonomie reducirt sich ausschließlich auf die geschickte Ausgleichung der mannigfachen egoistischen Interessen, welche alle ihre Befriedigung heischen. Wo ist also jene von den modernen Liberalen angerufene und gefeierte objective Gerechtigkeit, die ihr Maß nur in sich selbst hätte, und nicht in den Interessen und Bedürfnissen der Menschen? Und wo und wann werden diese, so weit menschliches Absehen reicht, so vollkommen ausgeglichen und miteinander vermittelt sein, daß nicht auf's Neue Streit ausbricht, und das bessere Neue mit allen Mitteln der Gewalt zur Geltung gebracht werden muß?

So predigt also unser moderner Heraklit Kampf und Streit als das unabweisliche Gesetz aller geschichtlichen Entwickelung. Es gibt keinen besten Staat und keine beste Regierung, weil Staat und Regierung allüberall und in aller Zeit den vielfältigst variirten Existenzbedingungen angepaßt sein müssen, und die politischen Lebensbedingungen selbst bei jedem einzelnen Volke beständigen Modificationen unterworfen sind. Alle italienischen Schulen, ja alle politischen Schulen von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart herab waren von dem Irrthum befangen,[1] daß sich die Idee des Staates von der jedem geschichtlich gegebenen Staate anhaftenden antithetischen Beziehung auf die neben demselben bestehenden staatlichen Bildungen loslösen lasse. Plato, Machiavelli, Campanella, Montesquieu forschten nach dem echten, einzig wahren Staate, den sie über alle Gegensätze des concret geschichtlichen Daseins hinausgestellt dachten. Dieser angeblich wahre und echte Staat streitet mit der Wahrheit des Lebens und setzt ein von der Beziehung zu allen übrigen Völkern isolirtes Volk voraus. Wo auf Erden wäre ein derartiges Volk zu finden! Jedes Regime ist eine Kriegsmaschine, der erste und nächste Zweck der in sich abgeschlossenen Ordnung des bürgerlichen Gemeinwesens ist die Schützung und Vertheidigung der Grenzmarken. Ein Staat, der nicht actuell im Kriege steht, denkt an künftige Kriege; wo gäbe es ein Volk, welches nicht gleich dem hebräischen Volke ein Land der Verheißung zum Gegenstande seiner Hoffnungen hätte, der Wiederaufrichtung der Glorie seiner Vergangenheit sehnsüchtig entgegenharrte, sein Jerusalem, sein Rom wiederzuerlangen, oder seine

[1] Scrittori politici italiani, pp. 793 sgg.

Digitized by Google

natürlichen Grenzen zurückzuerobern, die ihm durch ein neidisches Geschick vorenthaltenen Colonialbesitze zu gewinnen, die nationale Ehre von den durch böse Nachbarn angehafteten Makeln zu reinigen wünschte? Nennt mir — ruft Ferrari aus — euer Land der Verheißung, eure Feinde, euer Rom, euer Jerusalem, und ich will euch sagen, wie euer politisches Regime organisirt sein wird. Nirgends wohnen die Völker gleichgiltig nebeneinander, allenthalben ist die auf realste Lebensinteressen gegründete Energie des Gegensatzes thätig. Von einem höchsten Standpunkte aus betrachtet, verwandeln sich aber diese Gegensätze in die Componenten einer großartig dahinrauschenden Symphonie, die Schlachtendonner lassen sich wie mächtige Dithyramben an, welche gleich den durch den Luftraum hinstürmenden Orkanen den majestätisch erhabenen musikalischen Concent des Weltdrama unseren geistigen Sinnen vernehmbar machen. Nur müssen diese ausreichend entwickelt und gestählt sein, um das den besten Männern der nationalen Vergangenheit anhaftende pathologische Element zu überwinden; das vom Geiste der Geschichte, von der das Menschheitsleben durchwaltenden Vernunft durchdrungene echtwissenschaftliche Denken muß über die poetischen Aspirationen und glaubensseligen Stimmungen eines Dante und Vico sich zu jenen Höhen aufschwingen, von welchen aus vor dem geistigen Blicke alles Zufällige und Willkürliche aus der Geschichte schwindet, und statt dessen die reinen Nothwendigkeiten des Geschehens zusammt den in denselben sich offenbarenden Lebensrythmen unverhüllt zu Tage treten. Es ist dieß jener Denkstandpunkt, auf welchem das Gedächtniß vergangener Zeiten untrügliche Divinationen des Zukünftigen in sich faßt, und die politische Seherkunst mit der exacten Sicherheit des arithmetischen Calcüls vorzugehen befähigt ist. Der irdische Zeitmensch ist wesentlich Geschichtsmensch, daher auch seine Weisheit wesentlich Geschichtsweisheit sein muß; nur im historiosophischen Erkennen und Wissen ist das menschliche Denken wahrhaft bei sich selbst, während es in der das Geschichtsdasein überfliegenden metaphysischen Speculation, so wie in dem von der Macht des geschichtlichen Lebens nicht berührten realistischen Empirismus außer sich versetzt ist. In beiden Fällen sucht das menschliche Denken irrthümlich ein Ruhendes und Festes außer sich zu gewinnen, während es für uns Zeitmenschen ein Festes und Ruhendes überhaupt nicht gibt, und Jeder, der es gefunden zu haben glaubt und auf den sicheren Besitz desselben baut, vom Gange des Lebens überholt wird und zu den geschichtlich Todten zählt.

Digitized by Google

Eine Kritik der Historiosophie Ferrari's hätte an den Begriff der Zeit anzuknüpfen. Ist die Zeit denkbar, wenn ihr, der Tochter der Ewigkeit, gar nichts vom Ewigen einwohnt? Hat der Begriff der Gegenwart in deren Unterschiede von Vergangenheit und Zukunft noch einen Sinn, wenn sie nicht ein das Ewige im Zeitdasein reflectirender Moment ist? Läßt sich diese Bedeutung des Begriffes der Gegenwart eliminiren, ohne den Begriff der Zeit selbst undenkbar zu machen? Der Begriff eines absoluten Wandels hebt sich in sich selbst auf; er verträgt sich nicht mit dem Begriffe des substantiellen Seins als denknothwendigen Subjectes und Trägers der in der Zeit vor sich gehenden Wandlungen, nicht mit dem Begriffe des denkenden Geistes als realen Principes der perpetuirlichen Orientirung des Vergänglichen am Ewigen und Unvergänglichen. Ferrari selber vermag den von ihm vertretenen Standpunkt des reinen Phänomenalismus nicht in seiner vollen Strenge festzuhalten; er anerkennt ideale Mächte, die im menschlichen Zeitdasein sich offenbaren und demselben seinen höheren Lebensinhalt verleihen. Allerdings läßt er sie in eine unergründliche Verborgenheit zurückgezogen sein, was jedoch abermals einen Widerspruch in sich schließt, da sie als offenbarende nicht etwas absolut Verborgenes sein können. Ferrari kann trotz seiner entschiedenen Gegnerschaft gegen Kirche und Papstthum den im Schooße des Katholicismus gebornen Italiener nicht verleugnen, und steht im unfreiwilligen Banne der von ihm bekämpften Ideen; ihm ist es trotz seiner Lossagung von den Traditionen der heimischen Vergangenheit Bedürfniß, an eine Offenbarung zu glauben, ja dieselbe als einzige Quelle der höheren geistigen Erkenntniß anzuerkennen. Er will sich nicht durch Lossagung von der Idee der Offenbarung gegen den im menschlichen Zeitdasein waltenden göttlichen Wahrheitsgeist versündigen, vermag ihn aber nicht in seinem absoluten göttlichen Wesen zu erfassen, gleichwie er auch das geschöpfliche Corralat desselben, den zur Erkenntniß des Wahren geschaffenen und berufenen Menschengeist nicht in der Tiefe seines Wesens zu erfassen vermochte. Man wird dieß, soweit hiebei äußere Zeitumstände als Erklärungsgründe in Betracht kommen, aus den durch seine Zeit ihm nächstgerückten philosophischen Bildungselementen erklären; er selber hat es deutlich und unumwunden ausgesprochen, daß ihn weder der empiristische Sensismus, noch der abstract metaphysische Ontologismus zu befriedigen vermochten. Er glaubte die wahrhafte Realität des Lebens und der Erkenntniß nur auf dem Felde geschichtlicher Studien finden zu

Digitized by Google

können, und auch da nur insoweit, als die Lehren der Geschichte uns die Überzeugung von einer fortschreitenden Besserung der geistigen und gesellschaftlichen Zustände der Menschheit verschaffen und lebendig erhalten. Man ersieht hieraus, daß er, so weit er auch seinen Lehrer Romagnosi geistig überholte, doch an den durch die Befreundung mit den Schriften desselben in ihm erzeugten Grundstimmungen lebenslang festhielt, daß sich dieselben sogar in Folge seiner inneren Zufallenheit mit den gegebenen politischen und gesellschaftlichen Zuständen der geschichtlichen Gegenwart bedeutend verschärften. Er ist indeß unstreitig den bedeutenderen Männern seiner Nation beizuzählen. Geist, Charakter und subjective Überzeugungstreue lassen sich ihm nicht absprechen; was er als geschichtlicher Forscher zur Aufstellung der politischen Geschichte Italiens leistete, sowie das von ihm entworfene Gemälde des in der politischen und staatswissenschaftlichen Literatur der Italiener sich spiegelnden Geistes seiner Nation dürften wol als bleibende Leistungen und wirkliche Bereicherungen der historischen Literatur zu erachten sein.

Digitized by Google

B.

Ausonio Franchi.

I.

Ausonio Franchi ist der Schriftstellername, unter welchem der genuesische Abate Cristoforo Bonavino, nachdem er mit der Kirche zerfallen war, in die literarische Öffentlichkeit trat. Im Jahre 1820 zu Pegli geboren, erhielt er, wie er in der Einleitung zu seinem ersten philosophischen Werke mittheilt,[1] von früher Jugend an eine klerikale Erziehung, wählte aus freier Neigung den geistlichen Stand, und wäre, wenn ihm sein Vater nicht entgegengetreten wäre, in den Jesuitenorden eingetreten, um sich ganz und ungetheilt den Studien zu widmen, und auf die Mission in den Heidenländern vorzubereiten. Im 23. Lebensjahre empfing er die priesterlichen Weihen, und widmete sich mit allem Eifer der seelsorglichen Praxis, deren Erfahrungen aber, wie er andeutet, ihn an der im Seminar erlernten Schultheologie irre machten, und zu einer eingehenden Prüfung seiner bisherigen Überzeugungen veranlaßten. Er fing an, sich umfassend mit Studien auf dem Gebiete der Philosophie, Geschichte, Pädagogik, Politik und schönwissenschaftlichen Literatur zu beschäftigen; diese Beschäftigung führte ihn immer weiter von seinen bisherigen Überzeugungen ab, so daß in seinem dreißigsten

[1] La filosofia delle scuole italiane (2. Aufl. Florenz, 1863), pp. 73 sgg. — Die weiter folgenden Angaben über den Lebensgang und die öffentliche Wirksamkeit Franchi's sind aus seinen Saggi di Critica e Polemica (Mailand, 1871; 3 Voll.) geschöpft, welche in drei Abtheilungen: Questioni filosofiche, Questioni religiose, Questioni politiche, die in verschiedenenen periodischen Organen niedergelegten öffentlichen Enunciationen des Autors enthalten.

Digitized by Google

Lebensjahre der Entschluß, aus dem geistlichen Stande auszutreten, unwiderruflich in ihm feststand. Äußere Vorkommnisse thaten das Ihrige hinzu, den keimenden Entschluß zur vollkommenen Reife zu bringen; vielleicht hatten sie sogar den Hauptantheil an demselben. Bereits im Herbste 1849 war er mit einer öffentlichen Erklärung gegen den Capitelsvicar der Genueser Erzdiöcese aufgetreten, welcher in einem Pastoralschreiben gegen eine aus dem Französischen übersetzte Schrift von Victor Meunier: Gesù Cristo davanti un Consiglio di guerra einen scharfen Tadel ausgesprochen hatte. Bonavino bekannte sich als Übersetzer der verurtheilten Schrift,[1] und führte öffentlich Beschwerde über die ungerechte Verurtheilung einer durchaus auf dem Boden der kirchlichen Rechtgläubigkeit stehenden literarischen Kundgebung, an welcher das kirchliche Frankreich keinerlei Anstoß genommen. Im nächstfolgenden Jahre trat er gegen denselben Prälaten neuerdings mit einer öffentlichen Erklärung auf[2] als Wortführer jenes Theiles der Geistlichkeit, welcher den Abmahnungen des Generalvicars entgegen sich für die Siccardi'schen Gesetze aussprach; er hielt dem Generalvicar den Widerspruch zwischen den patriotischen Erlässen desselben aus den Jahren 1848 und 1849 und den jetzigen Kundgebungen vor, und klagt insgemein über den Stimmungswechsel des größeren Theiles der sardinischen Bischöfe, welche aus einstmaligen Aposteln der Vaterlandsliebe und italienischen Freiheit sich in Verfolger des freisinnigen Theiles der ihnen untergebenen Geistlichkeit verwandelt hätten. Zwei Jahre später war Bonavino's Bruch mit der Kirche vollendete Thatsache; er klagt Pius IX und die italienische Geistlichkeit des Verrathes an der Sache Italiens an,[3] welche die Sache der Gesammtmenschheit sei; er bekennt sich als Anhänger der europäischen Demokratie und enschiedensten Gegner der reactionären Machthaber und Gewalten in und außerhalb Italiens, mit welchen sich die Kirche zum Verderben der Völker verbündet hätte. Zur Besiegelung des vollständigen Bruches mit seiner Vergangenheit und deren Verhältnissen entäußerte er sich des von seinen Eltern ererbten Familiennamens so wie seines christlichen Vornamens, und legte sich

[1] Lettera al Sign. Canonico Girolamo De-Gregorj Vic. gen. cap., scritta in nome dell'editore e publicata a Genova 27. Ottobre 1849. Abgedr. in Franchi's Questioni religiose, pp. 3 sgg.

[2] Siehe Questioni religiose, pp. 9 sgg. Die aus der Italia Anno I, n. 90 abgedruckte Erklärung ist vom 12. Juni 1850 datirt.

[3] Questioni religiose, pp. 17 sgg.

Digitized by Google

statt dessen jenen Namen bei, unter welchem er fortan als Schriftsteller erscheint.

Seine erste philosophische Arbeit[1] war eine Kritik der von dem Turiner Professor Bertini kurz zuvor veröffentlichten Filosofia della vita,[2] in welcher Ausonio Franchi den charakteristischen Ausdruck jener Art von Schulphilosophie sah, wie sie von der damaligen reactionären Stimmung begehrt wurde. Bertini trete als Vertreter eines religiösen und philosophischen Dogmatismus auf, der die freie Vernunftforschung unter den Bann des kirchlichen Dogma stelle, und im selbstständigen geistigen Suchen nach Wahrheit eine krankhafte Verirrung des von den Weisheitstraditionen der Vergangenheit abgekommen Denkens sehe. Franchi verhält sich in seiner Gegenschrift vorwiegend kritisch-polemisch, deutet aber doch auch einiger Maßen in elementaren Grundzügen die anthropologischen Fundamente an, auf welche er seine selbsteigene philosophische Lehre zu stützen gedachte. Er war indeß dazumal, wie er später bekennt, mit sich noch keineswegs fertig, und befand sich überdieß unter dem Eindrucke seiner unmittelbar vorausgegangenen Erlebnisse in einer so unruhig bewegten Stimmung, daß das polemisch-kritische Element weitaus überwiegt; die ausführliche Einleitung des Buches ergeht sich in einer Schilderung der trostlosen geistigen Zustände seines italienischen Vaterlandes, und der vergeblichen, unzureichenden, ja im Principe verfehlten Bemühungen, welche von den besten und hervorragendsten Männern des neuzeitlichen Italiens zur geistigen Neubelebung der Nation gemacht worden seien. Die Idee einer katholischen Restauration sei an sich ein verfehlter Gedanke gewesen; nicht minder das Vorhaben Anderer, unter Schonung der geistig ausgelebten katholisch-kirchlichen Überlieferung auf eine Regeneration des philosophischen Geistes der Nation hinzuarbeiten.

Franchi war es in seinen damaligen Stimmungen nicht so sehr um die Philosophie als solche, als vielmehr um eine seinem humanitären Ideale entsprechende Gestaltung der religiösen und politischen Zustände Italiens zu thun, mit deren Herbeiführung nach seinem Dafürhalten eigentlich die wahre Philosophie schon von selber gegeben gewesen wäre. Ihm stand als Überzeugung fest, daß die Religion des 19. Jahrhunderts

---

[1] Siehe oben S. 123, Anm. 1. Die erste Auflage der citirten Schrift erschien zu Capolago 1852.

[2] Vgl. Bd. II, S. 230.

Digitized by Google

keine andere mehr als eine auf ein angebornes, unveräußerliches Gefühl gegründete Vernunftreligion sein könne; er gab dieser Überzeugung in mehreren unmittelbar aufeinanderfolgenden Schriften Ausdruck.[1] Als eine rein persönliche Angelegenheit der Einzelnen ist die Religion eine Sache rein privatrechtlicher Natur, welche sich der autoritativen Ingerenz des Staates entzieht, die polizeiliche Überwachung ausgenommen, welcher im Interesse der öffentlichen Moral und Ordnung alle Culte unterworfen sind. Einen Anspruch auf staatlichen Schutz hat die Religion nur insoweit, als ihre Ausübung Sache der persönlichen Freiheit ist, welche zu schützen dem Staate obliegt; dieser Schutz muß aber gleichmäßig allen Culten zu Theil werden. Die staatliche Bevorzugung eines bestimmten Cultes auf Kosten anderer widerspricht der Gerechtigkeit, welche die einzige Religion des Staates ist. Diese einzige Religion des Staates zieht aber auch anderweitige Folgerungen nach sich; sie schließt die Forderung einer absoluten Rechtsgleichheit in sich, mit welcher sich die privilegirte Bevorzugung bestimmter Stände oder Classen der bürgerlichen Rechtsgesellschaft nicht verträgt; sie schließt ferner die Forderung einer gerechten Vertheilung der Güter in sich, welche allerdings nicht mit einem Schlage und durch gewaltsame Mittel, sondern nur auf dem Wege der fortschreitenden gesetzlichen Reform der bestehenden Besitzverhältnisse erreicht werden kann, aber auch erreicht werden muß, wenn die vernunftgemäße natürliche Gerechtigkeit im zeitlichen Menschheitsdasein zur Wahrheit werden soll. Franchi suchte für die Verwirklichung dieser seiner humanitären Ideale durch ein von ihm gegründetes periodisches Organ: La ragione[2] zu wirken, in dessen erster Nummer er das Programm seiner Wirksamkeit unter die drei Schlagworte: Rationalismus, Demokratie, Socialismus subsumirt. Als Vertreter des Demokratismus spricht er sich für die Souverainetät des nationalen Willens aus, woraus er die Verantwortlichkeit der Gewalthaber vor dem souverainen Volke und die

[1] La religione del sec. 19. Lausanne, 1853. (2. Aufl. 1860). — Il sentimento. Turin, 1854. — Il razionalismo del popolo. Genua, 1856 (2. Aufl. Mailand, 1864). — Le Rationalisme par Ausonio Franchi. Avec une introduction par D. Bancel prof. hon. à l'Université libre de Bruxelles. Brüssel und Paris, 1858.

[2] La Ragione. Foglio ebdomadario di Filosofia religiosa, politica e sociale. Das in der ersten Nummer dieser Wochenschrift enthaltene Programm derselben wiederabgedruckt in Franchi's Questioni filosofiche, pp. 3 sgg.

Digitized by Google

Widerruflichkeit der ihnen vom Volke übertragenen Vollmachten und Befugnisse ableitet. Die drei Schlagworte: Nationalismus, Demokratie, Socialismus einigen sich ihm in dem Worte: Humanismus; die von ihm speciell im Interesse der italienischen Nation aufgestellten Forderungen gelten ihm als gemeingiltige Forderungen, welche auf jedes Land und jedes Volk Anwendung finden. Wie Piemont nur eine Provinz von Italien, so ist Italien nur eine Provinz von Europa und eine der vielen über die gesammte Erdkugel verbreiteten Communen, die in ihrer Zusammenfügung den Gesammtstaat der Menschheit ergeben. Die Fremdvölker Barbaren schelten, heißt die bereits durch das Christenthum überwundenen Exclusivitäten der vorchristlichen antiken Nationen und Staaten erneuern wollen. Die Bezeichnung Barbar und Fremdling möge auf jene Race von Lebewesen beschränkt werden, welchen sie allein gebührt, auf die Tyrannen.

Franchi entwickelte seine philosophisch-politischen Ideen bis zur Erlangung einer philosophischen Lehrkanzel im neugegründeten norditalienischen Königreiche hauptsächlich in kritisch-polemischen Aufsätzen, welche theils in der von ihm gegründeten Ragione, theils in anderen periodischen Organen, im Turiner Diritto und Patriota, in dem Genueser Organe Italia e Popolo, in den zu Nizza erscheinenden Terre promise, in der Mailänder Gente Latina und Perseveranza erschienen. In seinen später veröffentlichten Saggi di Critica e Polemica[1] hat Franchi diejenigen, welche er für die erheblicheren hielt, nochmals abdrucken lassen. Zu einer systematisch geschlossenen literarischen Hervorbringung brachte er es aber auch dann nicht, als er durch seine Ernennung zum Professor an der Universität Pavia[2] zu einer festen Lebensstellung gelangt war; denn die beiden philosophischen Arbeiten, welche er dann noch veröffentlichte: seine Vorlesungen über neuere Philosophie[3] und seine Lettere su la teoria del giudizio[4] sind gleichfalls vornehmlich kritischen Inhaltes, und geben nur von seiner fleißigen und eingehenden Orientirung am Entwickelungsgange der neueren Philosophie Zeugniß. In dem ersteren der beiden genannten

[1] Siehe oben S. 123, Anm. 1.

[2] Seine Antrittsvorlesung erschien unter dem Titel: Prolusione al corso di Filosofia della Storia nell' Università di Pavia letta il 29 Nov. 1862.

[3] Letture su la storia della filosofia moderna: Bacone, Descartes, Spinoza, Malebranche. Mailand, 1863: 2 Voll.

[4] Mailand, 1870; 2 Voll;

Digitized by Google

Werke beschäftigt er sich speciell mit Baco, Cartesius, Spinoza und Malebranche; das letztere ist eine Specialstudie über die von Kant aufgestellte Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen, und deren Auffassung und Beurtheilung von Seite italienischer, französischer, englischer und deutscher Philosophen. Er bezeichnet am Schlusse des Buches die Auseinandersetzung mit Kant's Kriticismus als die Hauptaufgabe der gegenwärtigen Philosophie; er wünscht, es möge in Italien eine philosophische Schule erstehen, welche unter glücklicher Beseitigung der Irrungen Kant's das Werk desselben fortführe; davon sei ein erneuerter Aufschwung des italienischen Geistes in einer näheren oder entfernteren Zukunft abhängig. Man kann dieß als ein letztes Wort Franchi's ansehen, und zugleich als ein Bekenntniß, daß er für seine Person auf eine definitive Lösung der sein Denken beschäftigenden Probleme verzichtet habe. Die Grenzen, innerhalb welcher sein philosophisches Denken sich bewegte, gab er allerdings schon in seinem ersten philosophischen Werke an;[1] er will von der italienischen Philosophie eben so sehr den englisch-französischen Positivismus, als den deutsch-hegel'schen Panlogismus als zwei dem specifischen Charakter des italienischen Geistes nicht entsprechende geistige Habitualitäten ferngehalten wissen. Man wird jedoch, wie sich aus unserer Beleuchtung seiner philosophischen Bestrebungen ergeben wird, Franchi kaum unrichtig auffassen, wenn man dafürhält, daß ein definitiver Abschluß seiner Denkarbeit zu einer synkretistischen Einigung der beiden von ihm zurückgewiesenen fremdländischen Denkrichtungen, des Positivismus und Panlogismus geführt haben würde. Mit der dem menschheitlichen Religionsleben von Hegel gegebenen Auffassung erklärte er sich[2] trotz seiner kritischen Aversion gegen Hegel's Gesammtsystem vollkommen einverstanden; dieses Einverständniß würde für den Fall eines Heraustretens aus der von Franchi beobachteten reservirten Haltung wol auch zu anderweitigen Vermittelungen seines kriticistischen Anthropologismus mit Hegel's Doctrin einerseits und dem naturalistischen Positivismus andererseits geführt haben.

II.

Franchi konnte, sofern er die vollendete Ausgeburt der wahren Philosophie von der Verwirklichung seiner humanitären Ideale abhängig

[1] La filosofia delle scuole italiane, p. 110.

[2] Del sentimento, p. CXXXVIII.

Digitized by Google

dachte, wol nicht umhin, eine definitive Lösung der philosophischen Probleme in der Gegenwart für etwas Unmögliches zu halten; die richtige philosophische Erkenntniß konnte ihm vor der Hand nur in der Postulirung einer besseren Zukunft bestehen, sowie in der Ablehnung jener Gestaltungen der Philosophie, mittelst welcher die dem Vernunftideal widerstreitenden politisch-kirchlichen Zustände der Gegenwart gestützt werden wollen. Die officielle Philosophie Italiens — schreibt Franchi im J. 1852[1] — ist keine andere und darf keine andere sein, als jene der mittelalterlichen kirchlichen Scholastik; der philosophische Lehrer muß über Gott, Welt und Mensch genau dieselben Lehren vortragen, welche die kirchliche Theologie aufstellt; wehe ihm, wenn er von denselben abzuweichen sich erlauben würde! Er muß lehren, daß ein einziger Gott als nothwendig seiendes, unendliches, ewiges Wesen, reiner Geist, intelligentes und freiwollendes Wesen, Schöpfer und Erhalter der Welt, souverainer Gebieter im Bereiche der natürlichen und moralischen Ordnung existire, daß die Welt eine aus Nichts hervorgebrachte, materielle, zeitlich-endliche, vom souverainen Machtwollen Gottes abhängige Substanz sei, daß der Mensch ein aus zwei Substanzen zusammengesetztes Lebewesen, die menschliche Seele eine einfache, geistige, willensfreie, unsterbliche Substanz sei; daß der Mensch einer positiven Religion und übernatürlichen Offenbarung bedürftig, und diese in der heiligen, katholisch-apostolischen römischen Kirche hinterlegt sei. Nun sind dieß eben jene Lehren, deren folgerichtige Entwickelung zur Gründung und Entwickelung des Papstthums, zur Entdeckung eines vom natürlichen Rechte unterschiedenen göttlichen Rechtes, zur Erfindung der Inquisition, zur Stiftung des Jesuitenordens führte; und eine derartige Lehre sollte den Anspruch auf den Rang und Namen einer philosophischen Erkenntniß haben? Widerspricht es nicht dem Begriffe der Philosophie, ihre Sätze sich von einer auf göttliche Offenbarung gestützten Auctoriät dictiren zu lassen? Der in der Erweisung dieser Sätze gemachte Aufwand von rationalen Erkenntnißmitteln ist leeres Blendwerk; dem der Kirche dienstbaren Philosophen ist im Voraus genau vorgeschrieben, was er wohl oder übel beweisen muß.

Der von Franchi bekämpfte religiös-philosophische Dogmatismus der italienischen Schulen in den Fünfziger-Jahren fällt sachlich mit dem neuzeitlichen italienischen Ontologismus zusammen, welchem gegenüber

[1] Filos. d. scuol. ital., pp. 12 sgg.

Digitized by Google

er den Kriticismus im Rechte sieht, so wie er im Skepticismus die unabweisliche und denknothwendige Antithese zum Dogmatismus erkennt. Von dem vulgären, frivolen Skepticismus, der richtiger als Sophistik zu bezeichnen wäre, will Franchi nichts wissen;[1] der philosophisch berechtigte Skepticismus ist ihm mit dem Kriticismus identisch, dessen Aufgabe es sei, alle Illusionen einer falschen traditionellen Metaphysik zusammt demjenigen, was im wirklichen Leben sich daran hängt, endgiltig zu beseitigen. Was für das katholische Mittelalter Realität nnd Wahrheit hatte, besitzt Beides nicht mehr für die heutige Welt; demzufolge muß eine Philosophie, in welcher die Denkanschauungen und Lehren des Mittelalters reproducirt werden, nothwendig falsch sein, und steht an Werth und Gehalt sogar gegen die mittelalterliche Philosophie zurück, weil ihr der durch den Fortschritt der Zeit längst erschütterte unbefangene Glaube der letzteren fehlt, und überdieß jeder Reproduction eine schattenhafte Schwächlichkeit anhaftet. Die Repristination des Alten unter Verquickung desselben mit vermeintlich neuen Gedanken kann nur zu Schlimmbesserungen führen, an welchen die Widersinnigkeit eines derartigen Unternehmens sich auf eclatante Weise hervorstellt. Franchi glaubt dieß an Bertini's Filosofia della vita zeigen zu können. Bertini will die metaphysische Realität des christlichen Gottesbegriffes dadurch erhärten, daß er Gott oder das Unendliche als die absolute Verwirklichung des Begriffes des Lebens erweist. Sofern Gott seinem Wesen nach die absolute lebendige Idee ist, soll aus seiner Existenz sich weiter auch beweisen, daß dasjenige, was dem Begriffe des Lebens als Object entspricht, seine Realität in sich selber habe. Bertini muthet uns also zu — bemerkt Franchi hiezu[2] — die absolute Realität als etwas dem Leben und Denken Ähnliches anzusehen, als ob Leben und Denken Substanzen wären, während sie doch nur Modi, Attribute, Eigenschaften, Acte eines Subjectes, d. i. Phänomene sind, welche außerhalb des Subjectes keine Realität haben! Bertini's Bemühungen, den Skeptiker von der Existenz eines unendlichen Realen zu überzeugen, zielen also bloß darauf ab, die Existenz eines Phänomens zu erweisen, was so viel heißt, als dem Skeptiker Recht geben, der die Realität bloß in der Erscheinung sieht und von derselben nicht getrennt wissen will. In der Trennung der Realität vom Phänomen

[1] O. c., pp. 150 sgg.
[2] O. c., pp. 274 sgg.

Digitized by Google

beſteht das Unwahre des Dogmatismus oder, was damit gleichbedeutend iſt, des Ontologismus, wobei Franchi in ſeiner Polemik gegen Bertini ſpeciell den Ontologismus Gioberti's im Auge hat, auf deſſen Grunde die Filosofia della vita ſteht.[1] Gioberti hatte auf die Idee des Unendlichen als Mittel der Ausgleichung des von Rosmini unvermittelt gelaſſenen Gegenſatzes zwiſchen Idealem und Realem hingewieſen;[2] im Mittel jener Idee erſcheine das Reale als limitirte Idealität, und das Ideale als unbegrenzte Realität. Das Ideale oder Denkmögliche fällt als göttlicher Gedanke mit der göttlichen Unendlichkeit zuſammen, während andererſeits der determinirte göttliche Gedanke die Limitation des gedachten Dinges involvirt. Dieſe Doppelſeitigkeit des Gottgedachten als eines in Gott ideal, außer Gott real Exiſtirenden hatte Bertini im Auge, wenn er zwiſchen zwei Arten von realen Concepten unterſchied, deren einem ein an ſich ſeiendes Object entſpreche, dem anderen ein Object, welches ſeine Realität im Unendlichen habe. Alle endlichen Dinge haben ihre abſolute Realität in Gott oder im Unendlichen, der als das Seiende alles dasjenige in eminenter Weiſe iſt, was die Dinge nach ihren eigenſchaftlichen Beſtimmtheiten ſind; die eigenſchaftlichen Beſtimmtheiten: Sein, Intelligenz, Leben ſind an ſich und abſolut Gott ſelber oder unendlich, während dasjenige, an welchem ſie als etwas von der Exiſtenz Unterſchiedenes erſcheinen, nothwendig als ein Endliches außer Gott fällt. Dieß war der Sinn der Bemerkung Bertini's, daß der Concept des Lebens ſeine abſolute Realität durch ſich ſelbſt beweiſe, während die Realität der endlichen Dinge ſich aus der Realität des Unendlichen als ihrer abſoluten Vorausſetzung beweiſe. Das Bertini im Unterſchiede von Gioberti Eigenthümliche war, daß er den Gedanken des abſoluten Seins zu jenem des abſoluten Lebens fortbeſtimmte und dieſen zur Grundidee ſeiner philoſophiſchen Forſchung machte. Der Begriff des abſoluten Lebens fällt ihm mit jenem der

[1] In einem weſentlichen Punkte weicht jedoch Bertini von Gioberti ab: Secondo voi la questione, se il finito sia uno o multiplice, se ciò tutto si riduca all' Io finito, di cui io ho esperienza, oppure altri spiriti esistano, ed anche un mondo corporeo, non si può risolvere a priori; e secondo lui si può (O. c., p. 469). Nach Franchi's Dafürhalten iſt dieſe Differenz freilich ohne Belang, ſo wie er auch Bertini's Bemängelungen der Lehre Rosmini's von der menſchlichen Willensfreiheit kein Gewicht beilegt, da in der Hauptſache, d. i. in der ontologiſtiſchen Grundanſchauung, Übereinſtimmung vorhanden ſei.

[2] Vgl. Gioberti, Rinnov. civ. II, p. 435.

Digitized by Google

absoluten Positivität zusammen, welcher gegenüber ihm der Skepticismus als krankhafte Negativität, als ein am geistigen Zeitleben zehrender Schaden erscheint. Franchi erkennt in dieser angeblich falschen Negativität ein nothwendiges Correctiv der falschen Positivität, d. i. jenes Systems von unerweisbaren, vernunftwidrigen, in den Schleier eines undurchdringlichen Geheimnisses sich hüllenden Lehren, durch deren Einprägung das kindliche Denken von vorneherein irregeleitet und der Verstand der unwissenden Menge in ewiger Unmündigkeit erhalten wird.[1] Die auf diesen Positivismus gebaute höhere Wissenschaft ist nach Gioberti die Lehre vom Suprasensiblen und Supraintelligiblen, d. i. von demjenigen, was Niemand fassen und verstehen kann,[2] womit Bertini's Definition der Philosophie im vollkommenen Einklange steht. Denn nach ihm ist die Philosophie die Lehre vom Wesen der Dinge, oder von demjenigen, was sich unserem Begreifen entzieht. Es kann nach Franchi keinen besseren Apologeten des Skepticismus geben, als Bertini, den Vertreter des christlich-philosophischen Dogmatismus. Bertini sagt, die Existenz einer Sache lasse sich nur dann aus der Idee der Sache ableiten, wenn Sache und Idee eines und dasselbe sind, wie im Unendlichen. Daraus folgt nach Franchi, daß das Unendliche oder Gott eine bloße Idee sei, d. i. keine andere, als eine bloß ideale Realität habe.[3] Bertini nennt das endliche Reale ein phänomenisches Product des Unendlichen,[4] gesteht also zu, daß das Endliche keine andere Realität als eine phänomenale habe. Wo und soweit er sich über die auch vom Standpunkte des Skepticismus giltigen Assertionen zu positiven Aussagen über das Wesen der Dinge erheben will, verwickelt er sich unaufhörlich in Widersprüche; seine Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt ist im Wesentlichen pantheistisch. Er behauptet unter Einem die Ewigkeit der Schöpfung und die Nullität der Creaturen; das göttliche Schaffen ist, wenn man sich an den Kern seiner Äußerungen hält, als ein naturnothwendiger Act Gottes zu verstehen, und was er nebenbei über die absolute Freiheit des öffentlichen Thuns, über die Güte und Liebe Gottes als Motiv des göttlichen Schaffens beibringt, sind leere Redensarten.

---

[1] O. c., p. 157.
[2] O. c., p. 179.
[3] O. c., pp. 351 sg.
[4] O. c., p. 368.

Digitized by Google

Franchi war es in seiner Polemik gegen Bertini hauptsächlich um die philosophische Vernichtung des neuzeitlichen italienischen Ontologismus zu thun, soweit derselbe als Mittel zur geistigen Wiederbelebung des Katholicismus dienen sollte. Franchi versuchte sich aber weiter auch in dem Nachweise, daß auch jeder andere wie immer geartete Versuch einer Aufrechthaltung der Lehren des kirchlichen Positivismus dem Rationalismus des 19. Jahrhunderts gegenüber unmöglich sei. Diesem Zwecke war sein in Brüssel erschienenes und von Bancel bevorwortetes Werk Le Rationalisme gewidmet. Er will in der Durchführung des von ihm beabsichtigten Nachweises die von den Apologeten des kirchlichen Supranaturalismus befolgte Lehrordnung einhalten, welcher gemäß zuerst die Existenz Gottes, sodann die Geistigkeit, Freiheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele abgehandelt wird, um auf Grund dessen zur Erweisung der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit einer besonderen, außerordentlichen Gottesoffenbarung überzugehen, und sodann an der Hand der Bibel die supranaturalen Beziehungen zwischen Gott und der Menschheit darzulegen und die Lehren über Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, Gnade und ewiges Leben auseinanderzusetzen. Bei der Beweisführung für das Dasein Gottes fingiren die christlichen Glaubensapologeten, es mit reinen Atheisten zu thun zu haben, die es in Wahrheit nicht gibt, da kein Vernünftiger ein höchstes Weltprincip leugnet, obschon unter den wissenschaftlich Gebildeten der Gegenwart die Zahl derjenigen, welche einen überweltlichen persönlichen Gott für philosophisch unerweisbar halten, überwiegt. Daran ist eben nur die Beschaffenheit der von christlichen Glaubensapologeten in's Feld geführten Beweise für Gottes Dasein Schuld. Der ontologische Beweis wird selber von einem großen Theile der Theologen als ein Paralogismus angesehen; der gesunde Sinn sträubt sich dagegen, aus der Denkmöglichkeit einer Sache ihre Wirklichkeit zu folgern. Der kosmologische Beweis oder der Schluß von der Contingenz der Weltdinge auf ein über denselben stehendes nothwendiges absolutes Sein wäre nur dann vollziehbar, wenn wir die Verkettung der Dinge in Raum und Zeit zu überschauen, und auf Grund dieser Überschau zu constatiren im Stande wären, daß das Universum den Grund seiner Existenz wirklich nicht in sich selber habe. Der von der Ordnung und Harmonie der Welt hergenommene physiko theologische Beweis nimmt sich seltsam von Seite Jener aus, welche nicht genug über das durch die Sünde causirte Üble und Schlimme in der Welt klagen können. Der aus dem

Digitized by Google

Consensus gentium geschöpfte moralische Beweis ist als Auctoritätsbeweis ungiltig, weil der Consensus gentium nicht Ursache, sondern Folge des aus einem subjectiven Bedürfniß entsprungenen Glaubens der Einzelnen an einen höchsten Weltregenten ist. Zudem hat jener Consensus nicht die christliche Vorstellung von Gott zu seinem Objecte; die Geschichte lehrt vielmehr, daß die Völker sich die verschiedensten Vorstellungen über das Göttliche bildeten, weil es Geschick des zeitlichen Menschen ist, sich zum Suchen Gottes angetrieben zu fühlen, ohne ihn finden zu können. Die Menschen und Völker besitzen den sicheren Führer durch das Leben der Zeit nicht im Gottesglauben, sondern im angebornen moralischen Bewußtsein, ohne dessen Macht und Energie ihnen auch ihr Gottesglaube nichts nützen würde. Der christliche Gottesbegriff ist ein völlig leerer Begriff; die Theologen muthen uns zu, den überweltlichen Gott als das vollendete Wesen zu denken, seine angeblichen Vollkommenheiten bestehen aber in lauter Negationen dessen, was wir an den reellen Objecten unserer Erfahrung wahrnehmen. Der Gott der christlichen Theologie ist einfach nur die Negation der Welt, und sofern diese das einzige uns erkennbare Reale ist, eine Negation dieses Realen, somit für uns ein Nichts, ja weniger als ein Nichts, weil er als angeblicher Hervorbringer des ihm durchaus Entgegengesetzten ein sich mit sich selbst in Widerspruch setzendes Wesen ist. Die Widersinnigkeit der christlichen Gottesvorstellung wird dadurch gesteigert, daß auf ihn die constitutiven Vollkommenheiten des Menschenwesens: Leben, Fühlen, Denken und Wollen übertragen werden. Wir kennen Denken und Wollen nur als menschliche, durch sinnliches Empfinden und Wahrnehmen bedingte, und von der Mitwirkung des leiblichen Menschenorganismus abhängige Functionen; ob ein von diesen Bedingtheiten losgelöstes Denken und Wollen möglich sei, und ob nicht die Idee eines von den menschlichen Beschränktheiten freien Denkens und Wollens, eine Intelligenz ohne Ratiocination, ein Wollen ohne deliberative Erwägung sich im Begriffe aufhebe, wird mit Recht gefragt. Die anthropomorphistische Vorstellung von Gott ist allerdings nicht eine Erfindung der christlichen Theologen, sie war vielmehr schon früher da, und zwar in roheren, gröberen Formen; es ist dem Menschen natürlich, seine Vorstellung von Gott nach Analogie der Gegenstände seiner Erfahrung und nach Analogie seines eigenen Selbst zu bilden, bis daß die nachfolgende Entwickelung des Vernunftdenkens diese falschen Vorstellungsweisen eine nach der anderen allmälig berichtigt. Daraus

Digitized by Google

folgt aber nur, daß die christliche Gottesvorstellung eine hinter der neuzeitlichen Vernunftentwickelung zurückgebliebene Vorstellung ist, und mit ihr auch alles Andere, was auf sie gebaut ist, unhaltbar und der Berichtigung bedürftig ist.

Die im christlichen Gottesbegriffe enthaltenen Widersprüche treten in den Lehren über Schöpfung und Vorsehung zu Tage. Das göttliche Schaffen muß entweder als ewiger oder als nicht seit ewig her stattfindender Act gedacht werden; in ersterem Falle existirt die Schöpfung ohne Anfang, in letzterem Falle ist Gott ein veränderliches Wesen. Der göttliche Schöpferact ist mit der göttlichen Essenz identisch oder nicht identisch; in ersterem Falle kommen alle Eigenschaften des göttlichen Wesens auch der Schöpfung zu, in letzterem Falle ist in Gott ein von seiner Essenz unterschiedenes actives Element vorhanden. Gott ist entweder wesentlich Schöpfer oder nicht; in ersterem Falle muß er schaffen, in letzterem Falle erwirbt er nachträglich eine Eigenschaft, die ihm früher nicht zukam. Der Creationsact ist an sich undenkbar, weil ihm der Terminus ad quem fehlt; Gott selbst kann nicht dieser Terminus sein, außer ihm ist aber vor Vollzug des Schöpferactes nichts vorhanden. Das göttliche Schaffen soll als Willensact gedacht werden; nach unserer menschlichen Erfahrung muß der Wille ein Substrat und Object seiner Bethätigung haben, dieses Substrat und Object hinweggedacht, hebt sich jede Willensbethätigung von selbst auf. Die Vorsehung ist nach christlicher Vorstellungsweise als eine immanente göttliche Action zu denken, durch welche Alles im Voraus so geordnet ist, daß nichts geschehen und sich ereignen kann, was der göttlichen Absicht und dem göttlichen Willen widerspräche. Diese Vorstellungsweise ist schon darum unwahr, weil sie Gott als denkende und wollende überweltliche Persönlichkeit voraussetzt; sie widerstreitet ferner der unleugbaren Thatsache der menschlichen Willensfreiheit, mit welcher die Lehre vom allbestimmenden Walten Gottes zu ermitteln bisher keinem Theologen gelungen ist; sie ist endlich unvereinbar mit der Thatsächlichkeit des physischen und moralischen Übels in der Welt.

An ähnlichen Gebrechen, wie die Beweisführungen für die Existenz und Vorsehung Gottes, leiden jene für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele. Die Argumente für die Geistigkeit der Seele bestehen der Hauptsache nach in Folgerungen, welche aus den Unterschieden zwischen den Eigenschaften der Körper und den Gesetzen des Denkens gezogen werden. Die einzige logisch giltige Folgerung wäre, daß das Denken

Digitized by Google

kein Phänomen des Körpers als solchem sein könne, sondern eine eigene Art von Phänomenen constituire. Der Schluß hingegen, daß diese von den körperlichen Phänomenen unterschiedenen Phänomene auf eine unkörperliche Substanz zurückgeführt werden müssen, ist falsch, weil er der unbestreitbaren Einheit des menschlichen Selbst widerspricht. Gerade um dieser Einheit willen sind die künstlichen Steigerungen der Differenzen zwischen den Gesetzen, welche die Erscheinungen der Denkkraft regeln, und jenen anderen Gesetzen, welche die Erscheinungen der übrigen natürlichen Kräfte des Menschen regeln, als verfehlt zurückzuweisen; es handelt sich hier einfach nur um eine Differenz des Grades, der Ordnung oder der Function, nicht aber um eine in diesen Differenzen zu Tage tretende Differenz von zwei verschiedenen Substanzen. Die Beweisführung für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele wird auf die Incorruptibilität derselben gestützt; Incorruptibilität kommt jedoch nach der Lehre der Dogmatiker nicht bloß der denkenden Substanz, sondern allen Substanzen des Universums zu. Das Phänomen, welches man Corruption oder Tod nennt, ist einfach nur eine Transformation, d. i. eine Veränderung in der Disposition, Form, Bewegung und in den Beziehungen der verschiedenen Elemente, durch deren Zusammenfügung und Zusammenordnung die Dinge gebildet werden; daraus folgt, daß die Unsterblichkeit auf dieselbe Art, in welcher sie dem Principe des Denkens zuerkannt wird, auch dem Principe der Vegetation, des Lebens, der Affinität, Attraction und jeder anderen organischen Naturfunction zuerkannt werden müsse. Eine andere Art des Unsterblichseins zu erweisen, ist weder nöthig noch auch möglich. Man erklärt den christlichen Unsterblichkeitsglauben im Interesse der menschlichen Societät als nothwendig, als ob der Bestand der Societät von der Willkür der Einzelnen abhängig wäre. Man behauptet, daß mit dem Wegfall des christlichen Unsterblichkeitsglaubens das moralische Gesetz der nöthigen Sanction entbehren würde, als ob die Aussicht auf jenseitige Belohnung oder Furcht vor den Strafen des Jenseits irgendwie moralisch edle Antriebe in sich enthielte. Auch ist die logische Congruenz zwischen ewiger Vergeltung und einem in die engsten Grenzen irdischer Zeit fallenden Thun und Verhalten nicht ersichtlich. Das im Menschen vorhandene instinctive Begehren nach Glückseligkeit will Franchi nicht bestreiten; die Vernunft ist jedoch völlig außer Stande, über ein zukünftiges Leben des Menschen irgend etwas Sicheres und Haltbares zu ermitteln.

Digitized by Google

Die sogenannten natürlichen Vernunftwahrheiten über Gott und die menschliche Seele sollen den Unterbau des Systems der geoffenbarten Wahrheiten darbieten. Die Offenbarung soll dem Menschen jene ihm nöthigen Erkenntnisse zumitteln, welche er nicht aus sich selbst zu gewinnen vermag; er soll sie unmittelbar aus dem Munde Gottes vernehmen. Dieß letztere ist indeß einfach unmöglich, weil Gott nicht nach Menschenart redet; für uns gibt es keine andere äußere Offenbarung, als jene der sinnlichen Wirklichkeit. Der Schluß von der Thatsächlichkeit natürlicher Mysterien auf die Möglichkeit übernatürlicher Mysterien ist unzulässig und falsch. Das Vorhandensein natürlicher Mysterien ist eine unzweifelhafte Thatsache, welche durch Beobachtung und Erfahrung constatirt ist; das Vorhandensein der angeblichen übernatürlichen Mysterien sollen wir auf blinden Glauben hin annehmen. Es wird uns überdieß zugemuthet, dieses rationell Unerweisliche und über die Gesetze der natürlichen Ordnung der Dinge Hinausgerückte als die absolute Regel unseres Denkens und Handelns anzusehen, d. h. unsere Vernunft zu verleugnen. Jeder Besonnene wird hieraus statt auf die angebliche Nothwendigkeit, vielmehr auf die absolute Unmöglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung schließen. Die Unmöglichkeit derselben ergibt sich aus der Unmöglichkeit der Facta, durch welche sie beglaubigt sein soll (Wunder und Weissagungen), so wie aus der Undenkbarkeit der Lehren, welche ihren Inhalt constituiren. Die kirchliche Theologie muthet uns zu, an Einen Gott in drei Personen zu glauben; wenn es nun im Begriffe der Person liegt, eine denkende und wollende Substanz zu sein, so müssen drei göttliche Personen statt Einer göttlichen Substanz drei göttliche Substanzen ergeben. Das Incarnationsdogma muthet uns zu, dafürzuhalten, daß Gott ein Mensch, d. h. Nicht-Gott, und der Mensch Gott, d. h. Nicht-Mensch, sein könne; Spinoza hat mit kurzen Worten eine treffende Kritik dieses Dogma gegeben, wenn er es mit der Identificirung von Zirkel und Quadrat verglich. Die gleiche Widersinnigkeit haftet den Lehren über Erbsünde, Gnade und Prädestination an. Das Dogma von der Erbsünde und deren Folgen läßt Gott als einen grausamen Tyrann erscheinen, der eine erste menschliche Vergehung nicht bloß an Jenen, welche sich dieselbe zu Schulden kommen ließen, weit über Gebühr straft, sondern auch alle Nachkommen der Fehlenden dafür verantwortlich macht und als Sünder ansieht. An ähnlichen Härten leidet das theologische Prädestinationsdogma; die an denselben an-

Digitized by Google

gebrachten mildernden Modificationen ändern am Wesen der Sache nichts oder heben im entgegengesetzten Falle das supranaturale Dogma selber auf, indem sie es auf die natürliche Vernunftwahrheit reduciren, daß Jedem nach Maßgabe seines freithätigen Verhaltens Lohn oder Strafe zu Theil werde. Die christliche Gnadenlehre stützt sich auf eine mangelhafte Anthropologie, welche einerseits die Unvermeidlichkeit des menschlichen Fehlens, andererseits die in der menschlichen Natur selber gelegenen Heilmittel fehlerhafter Inclinationen verkennt. Die christliche Lehre von Sünde und Gnade hängt auf's Engste mit der Annahme eines ursprünglichen Vollkommenheitsstandes des Menschen zusammen, auf welchen der Sündenfall und die mit demselben verbundene Verschlimmerung der menschlichen Natur gefolgt sein soll. Das Richtige ist, daß der Anfangsstand der Menschheit ein Kindheitsstand war, der sich in jedem einzelnen Sprossen der Menschengattung wiederholt. Das angebliche sündhafte Kosten vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen war das erste Aufwachen von Vernunft und Gewissen womit aber freilich das Wahrnehmen von Mängeln und Gebrechen an sich selber verbunden war; der Mensch erkannte, daß er nicht nach der Weise der bloßen Sinnenwesen fortleben dürfe, ward aber zugleich auch das Sträuben seiner sinnlichen Natur gegen die Forderungen von Vernunft und Gewissen inne. Umgekehrt machten sich ihm die in seinem eigenen Wesen gelegenen und von äußeren Einflüssen und Einwirkungen unterstützten Antriebe zum Besseren vernehmbar, er lernte seine geistige und moralische Kraft gebrauchen, und damit war die Möglichkeit eines stetigen Weiterschreitens gegeben. Dieß hat als natürliche Erklärung an die Stelle dessen zu treten, was in der kirchlichen Theologie über die natürliche Verderbtheit des Menschen und über die von Gott ausgehenden Impulse zur Überwindung derselben gesagt wird. An die Stelle der mystischen und fatalistischen Erklärungsgründe des Guten und Bösen haben die von der Psychologie und Physiologie dargebotenen Aufschlüsse über die natürlichen Ursachen des Guten und Schlimmen zu treten. An den eschatologischen Phantasien der kirchlichen Dogmatik ist neben ihren Widersinnigkeiten speciell dieß hervorzuheben, daß sie ausschließlich nur Reproduction der Fabeln der hebräischen, persischen und griechischen Schulen sind.

Sofern die Lehren der kirchlichen Dogmatik ein Product der menschheitlichen geistigen Entwickelung sind, welches aus einem religiösen Triebe und Bedürfniß der menschlichen Natur herausgewachsen ist,

Digitized by Google

muß ihnen allerdings eine gemeinmenschliche Wahrheitsahnung zu Grunde liegen. Der Gott der christlichen Religion und jeder anderen Theologie ist nichts Anderes als ein Menschheitsideal, eine Personification der von allen Mängeln frei gedachten und mit Hilfe der Imagination in einen absoluten Vollendungsstand hinaufgerückten menschlichen Wesenheit. Alle christlichen Dogmen sind Folgerungen aus dieser durch Idealisirung des Menschenwesens gebildeten Vorstellung von Gott, und diese selber hat ihren Ursprung im menschlichen Gefühle in dessen Richtung auf das Unendliche, in welchem der Mensch gerne den absoluten Erklärungsgrund alles dessen, was sein Denken beschäftigt, gewinnen möchte. Weil aber das menschliche Denken nirgends über die menschliche Wirklichkeit hinausreicht, so muß für jenen Zweck Gott selber vermenschlicht werden; er wird zum Urtypus alles Menschlichen gemacht, und die verschiedenen Religionen sind lediglich nur die verschiedenen Arten von Versuchen, in welchen diese Typisirung und Symbolisirung des Göttlichen nach Beschaffenheit des geistigen und moralischen Bildungsstandes und des Bildungsgrades der verschiedenen Zeiten und Völker in's Werk gesetzt wird. Daraus erhellt zur Genüge der rein subjectivistische Charakter aller historischen Religionen; es ist daher Widersinn, in irgend einer derselben objective Wahrheit und einen philosophisch giltigen Erkenntnißinhalt suchen wollen. Daher mußte auch das Vorhaben, die Regeneration der italienischen Philosophie auf die Wiederbelebung katholischer Überzeugungen zu stützen, als ein völlig verfehltes bezeichnet werden.

Franchi kann daher nicht umhin, einem Rosmini und Gioberti, trotz der dem hohen Seelenadel des ersteren und der außergewöhnlichen Begabung des letzteren gezollten Anerkennung, ein wirkliches Verdienst um die italienische Philosophie nur in sehr beschränktem Maße zuzugestehen. Könnte sich die Philosophie nach dem Denkconcepte eines Galluppi auf die Erkenntnißtheorie beschränken, so hätte man allerdings in Rosmini einen der hervorragendsten Philosophen Italiens anzuerkennen;[1] seine psychologischen Analysen der menschlichen Denkwerkstätte sind ein Muster eingehender, sorgfältiger und tiefdringender analytischer Zergliederung. Die Psychologen nehmen jedoch in der Philosophie eine untergeordnete, propädeutische Stellung ein; sie verhalten sich zu den höheren Aufgaben der Philosophie, wie die Grammatiker zur Literatur.

[1] Scuole italiane, pp. 15 sgg.

Digitized by Google

Ihr Absehen ist nur auf die Form der wissenschaftlichen Erkenntniß gerichtet, sie beachten an derselben nur das subjective Element; der lebendige Geist, die belebende Seele der philosophischen Forschung entzieht sich ihrer analytisch zergliedernden Gedankenarbeit. Darum kommt ihnen auch kein leitender Einfluß auf den Gang der philosophischen Denkentwickelung zu. Rosmini ist sicher einer der ersten Ideologen der Neuzeit; aber in seinem Hinausschreiten über das ideologische Gebiet hat er nur schädlich gewirkt, und ist für die trostlosen Zustände der italienischen Philosophie in den Fünfziger-Jahren mitverantwortlich. Seine Absichten waren darauf gerichtet, die Philosophie zu einer Propädeutik der waren Religion d. i. des römischen Katholicismus zu machen; er wählte sich zu seinen Führern in diesem Unternehmen Augustinus und Thomas Aquinas. Auf allen Gebieten der angewandten Philosophie, in der Rechtslehre, Politik, Ökonomik vertrat er rückschrittliche Tendenzen; seine Ethik läuft nach ihren religiösen Tendenzen in eine Methode Ignatianischer Exercitien aus. Wenn Manzoni als Bewunderer Rosmini's dafürhält, daß das philosophische System desselben nur mit Hilfe der Erleuchtungen eines christlichen Denkens habe zu Stande kommen können, so ist damit einfach gesagt, daß es nicht Philosophie sei. Rosmini hätte allerdings nach seinen Geistes- und Charakteranlagen ein Sokrates, Carteſius, Kant der italienischen Nation werden können; er wurde es nicht zufolge seiner religiösen Unfreiheit und Befangenheit.

Gioberti riß für einige Zeit ganz Italien zu einer enthusiastischen Bewunderung seines Geistes und Talentes fort;[1] diese Stimmung wurde jedoch bald entnüchtert, als man der von ihm bevorworteten Sache auf den Grund sah. Er gab vor, als Restaurator der italienischen Philosophie aufzutreten; die angebliche Restauration bestand aber lediglich in einer Repristination des katholischen Mittelalters, in einer Schmähung Luther's, des Carteſius und Kant.[2] In der zweiten Periode seines schriftstellerischen Wirkens machte er allerdings eine Schwenkung, und wählte statt der französischen Revolution und des deutschen Protestantismus die Jesuiten zum Gegenstande seiner Angriffe, fuhr aber fort, das

[1] O. c., pp. 21 sgg.

[2] Franchi lieferte eine ausführliche Beleuchtung der beiden ersten Werke Gioberti's, der Teorica del Sovranaturale und der Introduzione allo studio della filosofia in einer Appendice zu seiner Filosofia delle scuole italiane (Genua, 1853; 2 Aufl. Mailand, 1866) nach; vgl. die Mailänder Ausgabe der Appendice, pp. 9—84.

Digitized by Google

Papſtthum als das Palladium poliſcher Freiheit zu verhimmeln, und die fortſchrittlichen Beſtrebungen der modernen Bildung dem Richtmaß des Katechismus zu unterwerfen. Im Jahre 1850 überraſchte er die Italiener durch ein neues philoſophiſch-politiſches Programm; er ſprach ſich für die Herrſchaft des rationalen Gedankens und für die Nothwendigkeit einer Beſſerung des Looſes des vierten Standes aus. In der That faſſen die Schlagworte Rationalismus und Socialismus alle Fragen der Zukunft in ſich; und Franchi will, nachdem er von den nachgelaſſenen Schriften Gioberti's Einſchau zu nehmen Gelegenheit hatte,[1] an der Aufrichtigkeit der Bekehrung Gioberti's zu den fortſchrittlichen Ideen der Zeitbildung nicht länger zweifeln. Franchi bedauert nur die unverarbeitete Form der poſthumen Werke Gioberti's; auch ſei aus dem Inhalte derſelben zu entnehmen, daß Gioberti zu einem definitiven Abſchluſſe ſeiner geiſtigen Denkarbeit nicht gekommen ſei. Neben verſchiedenen Stellen, welche an die kühnen Gedankenergüſſe ſeines Gesuita moderno und Rinnovamento erinnern, fänden ſich nicht wenige andere, durch welche man unangenehm an den Verfaſſer des Primato und der Teorica del Sovranaturale gemahnt werde. Allerdings läßt eine genaue Vergleichung der Riforma cattolica Gioberti's mit ſeiner Teorica del Sovranaturale[2] keinen Zweifel übrig, daß er ſchließlich das Joch der römiſchen Dogmatik endgiltig abgeworfen habe. Es geht aus ſeinen Äußerungen unzweideutig hervor, daß er ſo weit gekommen war, ſich von der Auctorität der Bibel und der Kirche förmlich zu emancipiren, daß er in jeder Offenbarung und Religion ein Phänomen, einen Proceß, einen naturgeſetzlichen Vorgang des menſchlichen Geiſtes erkannte, daß er eine unter der Herrſchaft der Kriterien des Vernunftdenkens vor ſich gehende ſucceſſive und progreſſive Transformation der religiöſen Culte und Symbole im Elemente der Wiſſenſchaft und allgemeinen Bildung annahm, und daß die ſchließlich von ihm unter dem Namen des orthodoxen Gnoſticismus und tranſcendenten Katholicismus aufgeſtellte Doctrin der Sache nach reiner unzweideutiger Rationalismus war. Franchi ſprach dieß als ſeine entſchiedenſte Überzeugung gegenüber der gegentheiligen Meinung des Herausgebers der poſthumen Schriften Gioberti's

[1] Vgl. Appendice, pp. 108—160.

[2] O. c., pp. 108—159. Kürzer faßt ſich Franchi in Bezug auf die Filosofia della rivelazione: O. c., pp. 161—180.

Digitized by Google

aus,[1] und vertheidigte die Richtigkeit des Ergebnisses der von ihm vorgenommenen Prüfung weiter auch[2] gegen eine unter dem Titel Del Catolicismo in Italia erschienene Schrift Chiala's, welcher das unabänderliche Festhalten Gioberti's an seinen ursprünglichen katholischen Überzeugungen gegenüber den entgegengesetzten Behauptungen der Civiltà cattolica und des französischen Univers einerseits, Franchi's andererseits zu erhärten gesucht hatte.

Wenn Franchi mit dem Andenken Gioberti's unter der Voraussetzung der schließlichen Bekehrung desselben zu den humanitären Fortschrittsideen sich aussöhnte, so zeigte er sich im Gegentheile unangenehm überrascht über die nach so verheißungsvollen Anfängen eingetretene Stockung und geistige Ermattung Mamiani's.[3] Er will dem um die Sache der italienischen Freiheit so hochverdienten Manne keine unedlen Motive seines Verhaltens unterschieben; auffallend bleibe es aber immerhin, daß er, nachdem er die Kanonik der wahren und echten Philosophie aufgestellt, und an dem Punkte angelangt war, die von ihm entwickelten Grundsätze in die philosophische Praxis überzuführen, unschlüssig auf halbem Wege stehen blieb. Er mag aus Erwägungen, die in der politischen Praxis ihre volle Berechtigung haben, aus Gründen rücksichtsvoller Schonung bestehender, zur Zeit unüberwindlicher Vorurtheile, gegründeten Zweifels an der Empfänglichkeit seiner Landsleute für die ungeschminkte Wahrheit, sich zu einem grundsätzlichen Maßhalten entschlossen haben; die Gesetze des praktischen Verhaltens sind jedoch nicht jene der wissenschaftlichen Forschung, welche im Namen der Wahrheit ihre Consequenzen rückhaltlos ziehen, und vor keinem Ergebnisse unbefangenen Denkens zurückscheuen darf. Wie vertragen sich Mamiani's Versicherungen seiner kirchlichen Rechtgläubigkeit, seines Festhaltens an den unwandelbaren Principien der katholischen

---

[1] La principal differenza, che rimanga tra Gioberti e i razionalisti, si è ch' egli vuole ancor salvare il nome di cattolicismo, mentre ne scalza e distrugge i dogmi; e non vuol confessare il razionalismo, mentre ne afferma ed espone i principj; onde per una di quelle illusioni, a cui soggiaquero non di rado i più grandi ingegni, egli scambia i nomi con le cose, nega tutta la dogmatica cristiana sotto il titolo di teologia volgare, e professa in sustanza il criticismo razionale sotto il titolo di filosofia rivelata. O. c., p. 180.

[2] Vgl. Questioni religiose, pp. 222 sgg., und die daselbst citirten Nummern des Jahrganges 1846 der Ragione Franchi's.

[3] Scuole italiane, pp. 17 sgg.

Digitized by Google

Moral mit seinen notorischen Ansichten über beschränkten Klerikalismus, Bedeutungslosigkeit päpstlicher Excommunicationssentenzen, leere Höllenschrecken; wie sein grundsätzlicher Demokratismus mit der Perhorrescirung des Republikanismus, sein Eintreten für fortschrittliche Ideen mit der Bekämpfung des Socialismus, sein Schwärmen für Volksfreiheit mit seinem Monarchismus, sein philosophisches Apostolat mit der überaus rücksichtsvollen Haltung gegenüber der kirchlichen Theologie? Franchi findet eine theilweise Antwort auf diese Fragen in Mamiani's Confessioni di un Metafisico, welche richtiger Illusioni di un Metafisico zu nennen wären, da in ihnen der auf die Idee des Absoluten gestützte Ontologismus seinen paralogistischen Spuk treibe.[1] Mamiani spreche von mathematisch sicheren, unwiderleglichen, aprioriſch evidenten Erweisungen seiner ontologischen Grundidee, welche lediglich auf das Grundgesetz alles Denkens, auf den Satz vom Widerspruche gestützt seien. Nun ist aber der Begriff des Absoluten an sich schon mit hundert Widersprüchen behaftet; wie soll die Erweisung der Realität des Absoluten gelingen können? Mamiani ist selbst nicht einmal zur Behauptung der Möglichkeit des Absoluten berechtigt; wenn er dieselbe als unbestreitbare Wahrheit hinstellt, so stellt er eine philosophisch falsche Behauptung auf. Sucht er den Widersprüchen, welche der Begriff des Absoluten in sich schließt, dadurch zu entgehen, daß er es als über alle Kategorien hinausgestellt denkt, so rückt er es in die Regionen absoluter Unbegreiflichkeit hinauf, bei deren Voraussetzung sich weder von der philosophischen Möglichkeit, noch auch von der Erweisbarkeit der Wirklichkeit desselben sprechen läßt. Mamiani erklärt die Sätze: „das vollkommenste Wesen ist logisch möglich", „das vollkommenste Wesen existirt absolut und in ewiger Wirklichkeit" als identische Sätze, d. i. als solche, in welchen das Prädicat genau dasselbe besagt, wie das Subject; für diesen Fall sind beide Sätze reine Tautologien. Nach Mamiani sollen derlei identische Sätze zufolge ihrer unabweislichen Denknothwendigkeit Ausdrücke ewiger, absoluter Wahrheiten sein. Nun setzen aber diese Wahrheiten als Gedachtes einen sie denkenden Geist voraus. Dieser Geist ist der menschliche Geist, speciell jener Mamiani's, der somit ein ewiges absolutes Wesen sein muß. Zu derlei Absurditäten führt Mamiani's Dafürhalten, daß die denknothwendigen Wahrheiten Subsistenzen seien, während doch jede

[1] Questioni filosofiche, pp. 234 sgg.

Digitized by Google

Wahrheit nur eine Relation, und jede Relation nur ein Concept des Geistes ist.

Franchi macht Mamiani insbesondere dieß zum Vorwurfe, daß derselbe, die Vergeblichkeit aller bisherigen ontologistischen Denkversuche von Pythagoras bis auf Hegel, von Plato bis Gioberti ganz wol erkennend und offen aussprechend, gleichwol einen neuen Versuch dieser Art unternommen habe. Er wolle Dogmatismus und Experimentalismus miteinander vermitteln. Dieses Bemühen ist überflüssig, und leidet an einem innerem Widerspruche, sofern der Experimentalismus den Dogmatismus ausschließt, letzterer aber seinerseits das unbefangene Wahrheitsbewußtsein nicht zu seinem Rechte kommen läßt. Mamiani postulirt den Ontologismus als unerläßliche Sicherung und Fundirung der menschlichen Erkenntniß gegen die Anstreitungen des Skepticismus. Es ist nicht abzusehen, inwiefern Mathematik, Astronomie, Geologie, Physik, Chemie, Physiologie, Anthropologie, Moral einer Begründung in der Idee des Absoluten bedürftig sein sollten. Von einer Gefährdung dieser Erkenntnißgebiete durch den Skepticismus kann im Ernste nicht die Rede sein. Auch ist es nicht der Skepticismus, sondern der Kriticismus, gegen welchen Mamiani zu Felde ziehen will; und diesen zu widerlegen, ist er einfach nicht im Stande, es ist vielmehr deutlich zu erkennen, daß er die eigentliche Tendenz des Kriticismus gar nicht erfaßt hat. Er läßt durch den Kriticismus das uns Erscheinende in Folge der Abtrennung desselben von der hinter den Erscheinungen stehenden Realität in flüchtigen wesenlosen Schein, und die Notionen der Dinge in wesenlose Abstractionen verwandelt werden; das Richtige ist, daß das erkennbare Reale durch die Erscheinungen constituirt wird, und unser reelles, wirkliches Wissen eben nur dasjenige zu seinem Inhalte hat, worin Mamiani die durch den Kriticismus vom beharrenden Wesen unnatürlich losgetrennte flüchtige Erscheinung erkennen zu müssen glaubt. Und ist es etwa ihm gelungen, jenes angeblich hinter den Erscheinungen stehende Wesen zu erfassen? Er schreibt der Seele ein geistiges Sehen zu, durch welches die hinter dem sinnlich Erscheinenden stehende unsinnliche Realität percipirt werden soll. Dieses der Seele zugeschriebene Sehen gibt er als eine Verbesserung der Galluppi'schen Lehre vom Empfinden und Wahrnehmen der Seele aus, welches im Subjectivismus stecken bleibe. Ist denn das Sehen nicht auch ein Empfinden und Wahrnehmen, und enthüllt es uns etwas Anderes als eine bestimmte Affection unserer Subjectivität?

Digitized by Google

Mamiani kennt außer dem mit der Perception gegebenen Sehen der Seele noch ein anderes Sehen derselben, mittelst dessen die den Objecten entsprechenden Ideen wahrgenommen werden. Er bezeichnet die Ideen als Esseri, die nicht vom Geiste hervorgebracht sind und demselben auch nicht zufolge seiner angebornen Constitution präsent sind. Sollten unter diesen Esseri Substanzen gemeint sein, so würde das göttliche Sein als Complex derselben zu verstehen sein. Franchi will diese seltsame Ansicht bei Mamiani nicht voraussetzen und annehmen, daß der Ausdruck Essere in einem weiteren Sinne, wonach sowol reale und subsistente, als auch mentale und abstracte Dinge als Esseri bezeichnet werden können, auf die Ideen angewendet werde. Sind aber die Ideen nichts Anderes als Vorstellungen der Dinge als möglicher, so ist es verfehlt, aus ihnen mit Mamiani die Substanz der ihnen entsprechenden Objecte abzuleiten; der von Mamiani der Hegel'schen Philosophie gegenüber betonte gesunde Sinn hält sich an den Fundamentalkanon der Logik: A posse ad esse non valet illatio. Mit diesen Bemerkungen mündet Franchi's Kritik der Metaphysik Mamiani's in die schon vorgeführte kritische Beleuchtung der Beweisführung Mamiani's für die Existenz des Absoluten ein.[1]

III.

Franchi sieht im Ontologismus einen specifisch dem vorchristlichen Alterthum angehörigen Denkhabitus, der auch noch in der mittelalterlichen Scholastik beibehalten wurde, während das charakteristische Gepräge der modernen Philosophie der Psychologismus sei.[2] Es ist aller Philosophie wesentlich, sich auf ein Erstes und Absolutes zurückzubeziehen, nur mit dem Unterschiede, daß, während der antike Ontologismus dasselbe in der Ordnung der Esseri suchen zu müssen glaubte, der moderne Psychologismus es in der Ordnung der Ideen zu finden bestrebt ist. Cartesius und Kant sind die der Neuzeit angehörigen zwei großen Reformatoren der Philosophie; der erstere machte das Denken als primitives Factum zum Stützpunkte des Gesammtsystemes der Philosophie, letzterer reducirte alle menschlichen Erkenntnisse auf an-

---

[1] Auf Franchi's Kritik des Mamiani'schen Begriffes der Perception wurde wiederholt in Mamiani's philosophischer Zeitschrift geantwortet; bezüglich der Kritik des Mamianischen Begriffes der Idee vgl. Bd. II, S. 378 f.

[2] Del sentimento, pp. 1 sgg.

Digitized by Google

geborne subjective Formen des menschlichen Anschauens und Denkens Der Subjectivismus ist der charakteristische Zug der gesammten durch jene beiden Reformatoren inaugurirten neueuropäischen Denkentwickelung; er tritt im Sensismus eines Locke und Condillac, im Idealismus eines Berkeley und Hume, im Pantheismus eines Schelling und Hegel, im englischen, französischen und italienischen Psychologismus zu Tage. Gemäß dieser neuen Richtung soll nicht das Denken sich nach den Dingen richten, sondern umgekehrt die Auffassung der Dinge vom Denken abhängig gemacht werden; das Absolute erscheint nicht mehr als oberste Wirkungsursache, sondern als höchstes Idealprincip. Die Inaugurirung dieser neuen Denkrichtung zog die Nothwendigkeit einer genaueren und tiefer gehenden Analyse des menschlichen Geistvermögens nach sich, und die in der alten ontologistischen Philosophie von der Physik und Methaphysik, Logik und Ethik gleichsam absorbirte Psychologie arbeitete sich zum Range einer auf sich selbst stehenden Wissenschaft empor.

Eine Grundbedingung der wissenschaftlichen Gestaltung der Psychologie war die vollständige Aufzählung und richtige Classification der seelischen Vermögen. So viel Sorgfalt und Fleiß hierauf immerhin verwendet worden sein mochte, blieben doch die Ergebnisse größtentheils mangelhaft. Die Ursache dessen lag darin, daß die psychologische Forschung sich größtentheils nach dem besonderen Standpunkte und Zwecke der einzelnen Forscher richtete, deren einige ihr Hauptaugenmerk auf das erkenntnißtheoretische Problem, andere auf die Thatsachen des Bewußtseins, auf das Gebiet der psychischen Affectionen u. s. w. richteten. Die Wenigsten kamen dazu, die seelische Innerlichkeit als solche in der Gesammtheit ihrer Erscheinungen und Bethätigungen in's Auge zu fassen; daraus erklärt sich, daß das die Vitalität der seelischen Innerlichkeit constituirende Gefühl oder Gemüth völlig unbeachtet blieb, besonders in Italien, während in Deutschland wenigstens ein Herder und Jakobi, in Frankreich ein Leroux und Lamennais auf die Wichtigkeit der hierauf zu richtenden Forschung aufmerksam machten. In den herkömmlichen Schematismus der Unterscheidung zwischen höherem und niederem Erkennen und Begehren ließ sich die Lehre vom Gefühl und Gemüth nicht einfügen; wenn man zur herkömmlichen Nomenclatur der Seelenvermögen einen Sensus intimus oder Sensus communis naturae humanae hinzufügte, so geschah dieß in höchst äußerlicher Weise und in der Absicht, für irgend eine aus dem her-

Digitized by Google

kömmlichen Schematismus der Seelenvermögen nicht erklärbare psychische, noetische oder moralpsychologische Phänomenalität ein erklärendes Wort zu haben. Auch diejenigen neuzeitlichen philosophischen Schriftsteller Italiens, welche die scholastische Überlieferung in Bezug auf Methode und Form einigermaßen zu modificiren strebten, wissen der Bedeutung des Gefühles oder Gemüthes nicht gerecht zu werden. Galluppi[1] übergeht es in der Aufzählung der Seelenvermögen völlig; in seiner Moralphilosophie spricht er wol von Gefühlen, vermengt sie aber daselbst theils mit den Begehrungen, theils mit den Empfindungen des Angenehmen und Unangenehmen. Salvatore Mancini[2] widmet wol den Gefühlen eine besondere Erörterung, hat aber augenscheinlich keinen klaren und bestimmten Begriff vom Gefühle, und weiß das specifische Wesen desselben nicht anzugeben, da er auch die dem Menschen mit den sinnlichen Lebewesen gemeinsamen Instincte und Begehrungen unter die Gefühle zu rechnen gewillt scheint. V. Poli[3] nimmt wol das Gefühl in seine Grundtheilung der Seelenthätigkeiten auf, als welche er Denken, Fühlen und Wollen angibt; er verwechselt aber alsbald das Fühlen mit dem Empfinden, und scheint das specifische Wesen desselben in Lust und Unlust zu suchen. Gioberti verlegt sich den Weg zur Würdigung des specifischen Wesens des Gefühles durch seine Grundtheilung der Seelenthätigkeiten in jene der Sensation und Intellection, welchen er weiter noch als dritte Grundthätigkeit die Supraintelligenz beifügt, die einen instinctiven Charakter an sich trägt; indeß ist eben so wol bei ihm wie bei Poli die Vereinfachung der Lehre von den Seelenthätigkeiten durch Reduction derselben auf eine ursprüngliche Dreiheit anzuerkennen, die überdieß nicht auf rein empirischem Wege wie bei ihren Vorgängern ermittelt ist, sondern aus dem Begriffe der Seele eruirt wird, wobei für Poli der Unterschied im subjectiven Verhalten der Seele, für Gioberti der Unterschied der Objecte der Seelenthätigkeiten das Maßgebende ist.

Eine eingehende Kritik widmet Franchi[4] der Lehre Rosmini's vom Gefühle. Rosmini gibt in zweien seiner Werke eine Classification

---

[1] Vgl. Galluppi, Lezioni di Logica e Metafisica, Lez. 79. — Elementi di filosofia I, c. 11.

[2] Elementi di filosofia (Palermo, 1835 f.), P. I, Ideologia, Sez. 2, c. 7. — Vgl. über den Eklektiker S. Mancini: Poli, Suppl. alla storia della filos. di Tennemann, pp. 764 sg.

[3] Saggio di un corso di filosofia (Mailand, 1828—1832).

[4] Sentimento, pp. 27 sgg.

Digitized by Google

sämmtlicher Seelenvermögen, in seiner Antropologia und in der Psicologia. In der ersteren unterscheidet er Sensitivität und Intelligenz als Grundvermögen der Seele; beide zerfallen ihm wieder in active und passive Vermögen. Die passiven Vermögen der Sensitivität sind ihm der animalische und intellectuelle Sinn. Der animalische Sinn zerfällt ihm in die Sentimenti figurati und non figurati; Sentimenti figurati sind die äußeren Sinne und der innere Sinn oder die Einbildungskraft; Sentimenti non figurati sind die animalischen Affectionen und Leidenheiten (sentimenti universali) und gewisse namenlose Empfindungsweisen partieller Art. Der intellectuelle Sinn faßt die menschlichen Affectionen und Leidenheiten in sich, welche sich in persönliche und sympathische scheiden. Die activen Vermögen der Sensitivität sind ihm der animalische und menschliche Instinct. Die Intelligenz besteht aus activen und passiven Vermögen; als letztere werden von Rosmini Vernunft und Verstand (ragione e l' intelletto) angeführt. Franchi glaubt diese gesammte Classification einer schärfsten Kritik unterziehen zu müssen. Passive Vermögen sind Contradictiones in adjecto, namenlose Vermögen ein philosophischer Unfug; der intellectuelle Sinn wird von Rosmini schwankend und widersprechend bestimmt, und die in der Antropologia festgehaltene Grundauffassung desselben als eines Vital diletto im Nuovo saggio umgestoßen. In der Psicologia läßt Rosmini Sinn und Intellect als die beiden primitiven activen Vermöglichkeiten aus der Seelenessenz hervorgehen und aus beiden als dritte actuelle Potenz das Ratiocinationsvermögen (ragione) resultiren, welchem weiter als virtuelle Potenzen die Reflexion und die moralische Potenz entstammen. Dem Sinne kommen zwei Functionen, eine passive und eine active, d. i. Sensitivität und Instinct zu. Die Sensitivität ist vierfach: körperliche, pneumatische, ideologische, theorische Sensitivität. Unter pneumatischer Sensitivität soll die Wahrnehmungsfähigkeit für das Vorhandensein geistiger Existenzen, der Menschenseelen und der reinen Intelligenzen zu verstehen sein. Die ideologische Sensitivität ist die Fähigkeit, die Ideen anzuschauen; die theoretische Sensitivität ist übernatürlichen Ursprunges und verleiht die Fähigkeit, Gott zu percipiren. Eine Zusammenhaltung der Angaben der Psicologia und Antropologia über dasjenige, was bei Rosmini Sentimento heißt, ergibt als Resultat, daß unter demselben alles Mögliche sammt einigem Unmöglichen zu verstehen sei. Zum Überflusse nimmt er in der Psicologia selber noch die Grundtheilung zwischen Sinn und Intellect zurück, und läßt durch

Digitized by Google

beide nur eine einzige Potenz constituirt werden. Mit diesem Selbstwiderspruche hängt der weitere zusammen, daß ihm Sentimento bald als bloß subjective, bald als objective, bald als nicht cognoscitive, bald als cognoscitive Potenz gilt.

Franchi anerkennt die Grundtheilung der seelischen Vermöglichkeiten im Sinn und Intellect als berechtigt an;[1] sie darf als philosophisch gemeingiltig gelten, wie verschieden sie auch in den verschiedenen philosophischen Schulen aufgefaßt worden sei. Es ist kein Zweifel, daß zwischen beiden Arten seelischer Thätigkeit ein specifischer Unterschied obwalte; die Frage ist nur, ob dieser Unterschied zu einem generischen erweitert werden dürfe. Bei den zünftigen Philosophen findet man keine klare widerspruchlose Antwort auf diese Frage; als Beleg hiefür werden Gioberti's und Rosmini's Äußerungen angeführt, welche zwischen Identification und generischer Entgegensetzung beider Arten von Thätigkeit oscilliren. Indeß läßt schon der gemeinmenschliche Sprachgebrauch die generische Identität beider als gemeinmenschliche Überzeugung erkennen. Man spricht von einem menschlichen Gemeinsinne, vom gesunden Sinne, der gewisse Urtheile dictirt, vom Sensus intimus als einer im Innersten der menschlichen Seele begründeten Ursache unmittelbarer Überzeugtheit. Das cognoscitive Wesen des Sensus intimus wird von vielen Philosophen anerkannt; einige gehen sogar so weit, von einem Sensus intimus reflexus zu sprechen (Galluppi, Liberatore), was offenbar eine Ausschreitung und ein der völligen Leugnung des cognoscitiven Sinnes entgegengesetztes Extrem ist. Eine richtige Mitte zwischen diesen beiden Extremen behaupten Thomas Aquinas[2] und Poli;[3] ersterer stellt Sinn und Intellect als directe und reflexe Erkenntniß, letzterer als unmittelbare und mittelbare Erkenntniß einander gegenüber.

Die generische Identität von Sinn und Intellect erprobt sich an dem Umstande,[4] daß es außer den physischen Sensationen auch imaginative und rationale oder ideale Sensationen gibt, welche letztere wol antonomastisch Sensationen genannt werden, aber sicher etwas vom rationalen Concepte der ihnen entsprechenden idealen Objecte: Wahr, Gut, Schön, Unterschiedenes ausdrücken und die ersten cognoscitiven

---

[1] O. c., pp. 65 sgg.

[2] Contr. gent. II, c. 66.

[3] Corso di filosofia (siehe oben S. 148 Anm. 3).

[4] Sentimento, pp. 92 sgg.

Digitized by Google

Ansätze jener Concepte in sich enthalten. Die drei besonderen idealen Sensationen sind wurzelhaft geeinigt in einem unveräußerlichen, unmittelbar mit dem Wesen der Seele gegebenen Grundgefühle, dessen Object das Unendliche ist. Das Gemeinsame aller drei Hauptarten der Sensation ist Spontaneität, Unmittelbarkeit, ungeschiedene aller Analyse vorausgehende Concretheit; das jeder Hauptart im Besonderen Eigene ist durch das specifische Object derselben bestimmt. Das specifische Object der physischen Sensationen sind die Sinnendinge, das specifische Object der imaginativen Sensationen die bildlichen Vorstellungen von den Dingen, das specifische Object der rationalen Sensationen die unbestimmten und undefinirbaren Gedankenideale. Gleich den Sensationen zerfallen auch die Phänomene der Vernunftthätigkeit mit Rücksicht auf ihre specifischen Objecte in drei Classen: Percezioni, Credenze, Concetti. Das specifische Object der Percezioni sind die Dinge in ihrer realen Existenz; das specifische Object der Credenze die in Folge von Inductionen und Analogieschlüssen für existent gehaltenen Dinge, das specifische Object der Concetti die der Metaphysik angehörigen idealen Notionen und abstracten Beziehungen. Die drei Arten der rationalen Erkenntnißthätigkeit entsprechen den drei Arten der Sensationen, die Percezioni den physischen Sensationen, die Credenze den Imaginationen, die Concetti den idealen Sensationen oder Sentimenti im engeren Sinne des Wortes. Allen drei Arten der rationalen Erkenntnißthätigkeit ist im Gegensatze zum specifischen Wesen aller Sensationen gemeinsam, daß sie reflexiver, unmittelbarer und abstractiver Natur sind. Die Sensationsthätigkeiten sind mit den Vernunftthätigkeiten auf's innigste verkettet und involviren sich gegenseitig. Die Perception könnte ohne physische Sensation nicht in's Reale eindringen, die physische Sensation ohne Perception kein Wissen vermitteln; durch die Imaginationen werden die Credenze wachgerufen, welche ihrerseits die Vergeisterung der Imaginationen wirken; die idealen Sensationen setzen den Geist in Verkehr mit der idealen Welt, deren Zusammenhänge in den Concetti sich formuliren. Die Sensations- und Vernunftthätigkeiten sind nicht nur wechselseitig, sondern auch jede der beiden gesonderten Reihen in sich selber auf's Engste mit einander verkettet, indem der oberste Grad der Sensation bereits auch den ersten untersten Grad der Imagination, der höchste Grad der letzteren den ersten untersten Grad der Sentimenti constituirt; auf ähnliche Weise sind die drei Arten der Vernunftthätigkeit miteinander

Digitized by Google

verknüpft. Zufolge dieser allseitigen Verknüpfung der beiderseitigen Reihen von Thätigkeiten in sich selber und untereinander kann man den Menschen als eine fühlende Vernunft und als vernünftiges Gefühl definiren. Durch die cognoscitive Thätigkeit wird indeß das Wesen des Menschen nicht erschöpft; die Erkenntniß zweckt auf das Handeln ab, das Erkennen ist selber schon ein Thun. Gemäß der Doppelseitigkeit des cognoscitiven Wesens des Menschen wird auch sein operatives Wesen doppelseitig sein; der Sensationsthätigkeit entspricht der Instinct, der Vernunftthätigkeit der Wille. Wie Sensation und Intellection sind auch der Instinct und Wille auf's Engste ineinander verschlungen. Die instinctiven Triebe gehen in ihren höheren Graden mehr und mehr in's rationale Wollen über, während umgekehrt dieses von den instinctiven Antrieben sich niemals völlig loslösen kann. Die Subordinirung der cognoscitiven Vermöglichkeit der Seele unter die operative Vermöglichkeit derselben und die Hineinnahme der ersteren unter die letztere haben den Zweck, den Menschen als ein auf sich selbst gestelltes, und seine Erkenntnißthätigkeit als ein an den subjectiven Impulsen seines Wesens orientirtes Thun erscheinen zu lassen. Diese Auffassungsweise schließt den Verzicht auf eine objective Erkenntniß in sich, soweit darunter eine hinter dem Objecte der Sensationen stehende und von demselben unterschiedene Realität gemeint sein soll. Franchi erklärt es jedoch für verfehlt, den Verzicht auf eine derartige Objectivität für reinen Subjectivismus auszugeben. Die Sensation ist nicht, wie Rosmini meint, etwas rein Subjectives; unter den italienischen Denkern stehen Galluppi, Mamiani, Poli, Liberatore entschieden für die Objectivität der Empfindung ein.[1]

Mit dem Vorwurfe eines falschen Subjectivismus entfällt nach Franchi auch jener des Skepticismus, sofern unter demselben ein Infragestellen der Wahrheit der sensitiven Apprehension des Menschen verstanden sein will. Es gibt neben dem falschen und unberechtigten Skepticismus einen berechtigten Skepticismus, jenen nämlich, welcher die ontologistische Metaphysik negirt und als subjective Denkillusion ansieht. Die Benennungen Subjectivismus und Objectivismus wechseln hier den Gegenstand der Bezeichnung; in den Augen dessen, der von der Unhaltbarkeit des Ontologismus überzeugt ist, erscheint der Ontologist als Subjectivist, und der die Illusionen desselben durchschauende

[1] O. c., p. 143.

Digitized by Google

Skeptiker, der beim Erscheinenden als einzig Erkennbarem stehen bleibt, als Objectivist. Subjectivist ist der Bestreiter des Ontolologismus insofern, als er unsere Überzeugtheit von der objectiven Wahrheit unserer Erkenntnisse aus einer natürlichen Denknothwendigkeit erklärt, über welche wir nicht hinauskönnen, und deren objective Berechtigung zu beweisen wir deßhalb auch nicht im Stande sind. Wir sind von einem natürlichen Glauben an die Wahrheit unserer aus einem normalen Denkvorgehen resultirenden Erkenntnisse beherrscht;[1] diesen natürlichen gemeinmenschlichen Glauben will auch der den ontologischen Dogmatismus als unwahr erkennende Skeptiker nicht bestreiten, ja er stützt sich sogar dem Dogmatiker gegenüber auf diesen Glauben, womit sich das Vorurtheil widerlegt, als ob der Skepticismus leere Negation wäre. Zugleich erhellt hieraus, daß das Schlagwort Skeptiker, soweit vom philosophisch berechtigten Skepticismus die Rede ist, einen sehr relativen Sinn hat, indem es den positiven Denkgehalt des berechtigten Skepticismus nicht andeutet. Auch die Benennung Subjectivist hat nur einen relativen Sinn; obschon nämlich der natürliche Glaube etwas Subjectives ist, schließt er doch einen mit der unabweislichen Anerkennung der Wahrheit unseres Erkennens verbundenen Objectivismus in sich, nur daß sich dieser Objectivismus innerhalb der Grenzen des unserer Sensation erreichbaren Erscheinenden hält.

Innerhalb dieser Grenzen gab Franchi, wie wir bereits oben sahen, dem Glauben eine specielle Bedeutung durch Beziehung desselben auf die durch Inductionen und Analogieschlüsse ermittelten Erkenntnisse, die im Gegensatze zu den auf die physische und ideale Sensation gegründeten Erkenntnissen keine absolut erwiesenen Wahrheiten, und eben deßhalb nicht Sache des Wissens, sondern des Glaubens sind. Er verweist in dieses Gebiet alle Conceptionen der künstlerischen Erfindung und die mannigfachen religiösen Intuitionen, deren Gemeinsames dieß ist, daß sie nicht auf dem Boden demonstrativer Erkenntniß stehen.[2] Demonstrativ erweisbar sind nur die auf Grund der Percezioni ermittelten Gesetze der realen Natur, und die auf Grund der Concetti ermittelten formalen Gesetze des Denkens, d. i. die logischen und mathematischen Wahrheiten. Franchi nennt die auf Grund der Concetti ermittelten Erkenntnisse Scienze speculative im Gegensatze zu den

[1] Scuole italiane, pp. 153 sgg.

[2] Sentimenti, pp. 110 e 185 sgg.

Digitized by Google

auf Grund der Percezioni ermittelten Scienze empiriche. Jede dieser beiden Classen von Wissenschaften hat ihr besonderes Object und Wahrheitskriterium. Das specifische Object der empirischen Wissenschaften ist das sinnlich Erscheinende, ihr specifisches Erkenntnißkriterium die Erfahrung; das specifische Object der Scienze speculative sind die Ideen, ihr specifisches Erkenntnißkriterium die Ratiocination. Der active Bildner aller Arten von Erkenntnissen, die auf Grund der dreifachen Sensation stehen, ist die Reflexion, welche auf Grund der Percezioni und Concetti exacte Erkenntnisse, auf Grund der imaginativen Denkthätigkeit glaubliche und wahrscheinliche Annahmen ermittelt. Die glaublichen und wahrscheinlichen Annahmen schließen unaufgehellte Dunkelheiten ihres Objectes oder Mysterien in sich; diese Mysterien erweisen, daß in der gegebenen erkennbaren Wirklichkeit etwas Supraintelligibles enthalten ist. Wir können uns der Anerkennung natürlicher Mysterien nicht entziehen; dieselben sind eine Thatsache, die uns in der Wahrnehmung der Grenzen unserer Erkenntniß des Wirklichen fühlbar wird. An übernatürliche Mysterien zu glauben ist grundlos und widersinnig; grundlos, weil ihnen kein Erfahrungsobject entspricht, widersinnig, weil das Übernatürliche den Gesetzen der natürlichen Erfahrung widerspricht.

Es ist sehr erklärlich, daß Franchi, sofern er keine andere rationale Gewißheit, als jene des exacten Wissens kannte, sich auf die Erkenntniß des Erscheinenden beschränken, und dieser einen inalterablen Inhalt zuerkennen mußte. Wenn nun aber dieser Erkenntnißinhalt eben nur die Form des Naturdaseins betrifft, und diese Form vom Wesen der Natur abhängig ist, wie konnte er, wofern etwa reale Alterabilität das Wesen der sinnlichen Wirklichkeit im Unterschiede von der geistigen Realität constituiren sollte, so unbedingt das Übernatürliche verwerfen, sofern sich dieses als eine alterativ in die natürliche Wirklichkeit eingreifende Realität vernehmbar macht? Wir wollen hier nicht weiter auf die von Gioberti mit Recht urgirte teleologische Bedeutung des Supranaturalen eingehen, die sich nicht ignoriren läßt, ohne auf die denknothwendige Idee eines absoluten Abschlusses der Weltentwickelung verzichten zu müssen; eben so wenig wollen wir den Begriff des Supranaturalen als des Durchscheinens einer höheren vollendeteren Ordnung der Dinge in der unvollendeten und destituirten Wirklichkeit urgiren, obschon dieß Gedankenmomente sind, welche geeignet sind, ersichtlich zu machen, daß der christliche Supranaturalismus zum mindesten

Digitized by Google

nicht mit dem Begriffe der Irrationalität zusammenfällt. Wir können indeß nicht umhin, unserer Verwunderung über den von Franchi zugelassenen Begriff der Supraintelligibilität und dessen Verknüpfung mit der auf dem Wege der Induction gewonnenen Naturerkenntniß auszudrücken. Die heutige naturwissenschaftliche Realerkenntniß beruht wesentlich auf Induction, welcher das demonstrative Denkverfahren als werkzeugliches Denkvehikel dienstbar ist. Die Inductionen beruhen auf realen Apprehensionen, erweisen sonach die objective Wahrheit der Ideen als göttlicher Gedankenmächte im Bereiche natürlicher Wirklichkeit. Läßt sich die Präsenz objectiv giltiger Ideen in dem der empiristisch-naturwissenschaftlichen Forschung anheimgegebenen Erscheinungsleben der Natur nicht in Abrede stellen, so wird man auch gegen eine auf das Wesen der Naturdinge gerichtete ideale Naturerklärung oder Naturphilosophie principiell nichts einwenden können; es scheint vielmehr, daß die das Erscheinungsleben der Natur als solches betreffenden Idealapprehensionen einen Rückhalt an den das Wesen der sichtbaren Wirklichkeit betreffenden Idealapprehensionen haben müssen. Allerdings wird die Realerkenntniß der Natur bereits durch das inductive Denkverfahren über jene Art von Exactheit, welche sich für den rein empirischen Theil des Naturwissens in Anspruch nehmen läßt, hinausgehoben; es liegt eben im Wesen der Idee, im realen Ausdrucke ihrer selbst nicht schlechthin aufzugehen, sie muß als lebendige Gedankenmacht ein vom realen Ausdrucke ihrer selbst unabhängiges Ansichsein behaupten. Dieses Ansichsein der dem Stoffe imanenten Idee ist eigentlich nur dasjenige, was die Philosophie als das hinter der Erscheinung verborgene Wesen zu suchen hat; und man kann allerdings Franchi zugeben, daß der abstract formalisirende Ontologismus dasselbe nicht aufgewiesen habe, und auch nicht vermögend gewesen sei, es aufzuweisen. Insoweit ließe sich also seiner Opposition gegen den Ontologismus wirklich eine gewisse Berechtigung nicht absprechen. Er wußte aber das über den von ihm fixirten einseitigen Gegensätzen des Subjectiven und Objeitiven stehende höhere Dritte nicht zu finden, welches in der Idee des absoluten Geistes als höchsten absoluten Realprincipes aller philosophischen Erkenntniß gegeben ist; seine Opposition gegen den Ontologismus kam vielmehr einer absoluten Verwerfung aller speculativen Welterklärung gleich, die er theils gar nicht, theils nur in verfehlten Formen kannte. Wie sehr sein philosophisches Denkconcept der inneren Durchbildung und Vermittelung ermangelte, tritt in seiner oben an-

Digitized by Google

geführten Schematisirung der verschiedenen Erkenntnißgebiete zu Tage. Man staunt zu vernehmen, daß Logik und Mathematik die Fassungsformen für die idealen Apprehensionen des Vernunftssinnes abgeben; daß Poesie, Künste und Religionen, dem Bereiche der Credenze angehörig, einem Bedürfniß der menschlichen Vernunft zu entsprechen haben, welche es nicht ertragen kann, sich resignirt in ein völliges Nichtwissen um die erste Ursache und den letzten Zweck des Menschen und des Universums zu ergeben. Hier wird doch unzweifelhaft eine geistige Blindheit gegen die im universalkosmischen Leben und im geistigen Menschheitsleben wirksamen idealen Gedankenmächte als Ursache des Nichtverstehens der Bedeutung von Religion und Kunst, des Nichtverstehens des in Geist, Natur und Geschichte sich offenbarenden Göttlichen zu erkennen sein; und eben so wenig wird zu verkennen sein, daß der Grund der geistigen Blindheit in dem Nichterkennen der Correlation zwischen dem unverstandenen Wesen der menschlichen Selbstigkeit und der demselben entsprechenden Offenbarungen des Göttlichen in Geist, Natur und Geschichte zu suchen sei. Franchi wollte die Philosophie auf das Selbstdenken stellen, ohne die lebendige Selbstigkeit des Menschen in deren Correlationen mit der sie tragenden objectiven gottgesetzten Wirklichkeit zu erfassen; er vermochte sie aber nicht zu erfassen, weil er sich zur Idee des Menschen als geschöpflichen Gegenbildes des absoluten göttlichen Seins nicht aufzuschwingen vermochte. Diese von Franchi nicht erfaßte Idee schließt als concrete Verlebendigung des von ihm perhorrescirten abstract metaphysischen Ontologismus auch schon dessen wissenschaftliche Überwindung in sich, und stellt die philosophische Forschung auf den Grund einer wahrhaft objectiven Anschauung der Dinge, mit welcher auch die Möglichkeit einer klaren und bestimmten Unterscheidung zwischen dem objectiven und subjectiven Elemente und Inhalte unseres Denkens und seelischen Empfindens gegeben ist. Dieser Unterschied ist auf die doppelte Unterscheidung zwischen der geistigen und sinnlichen Seite des Menschens, zwischen dem gottesbildlichen selbstigen Sein und der allseitigen geschöpflichen Bezogenheit des Menschen gegründet; im wahrhaften und geistigen Thun steht der Mensch allenthalben auf dem lebendigen Grunde der wahrhaften Objectivität des Denkens und Empfindens, und das demselben beigemischte subjectivistische Element bezieht sich nur auf das mit der Idee des geschöpflichen Seins unabweislich gegebene Moment der Passivität und Realität, die vorwiegend im seelischen Empfinden zum Ausdrucke

Digitized by Google

kommt, ohne indeß auf die Empfindungssphäre beschränkt zu sein. Denn ein passivistisches Element ist allen geistigen Real- und Idealapprehensionen beigemischt, während umgekehrt in der geistigen Energie des selbstigen Wesens der menschlichen Subjectivität das seelische Gemüths- und Empfindungsleben als ein wahrhaft actives Sein, ja als das eigentliche Actuationsprincip der menschlichen Selbstigkeit sich bekundet, die indeß nicht lediglich aus sich selbst, sondern nur in Gott sich auswirken und zum unsterblichen Sein sich zu vollenden vermag. Was Franchi über die Credenze als unerläßliche Mittler unserer Überzeugtheit von der objectiven Wahrheit unseres geistigen Erkennens im Allgemeinen und unserer idealen Anschauungen im Besonderen bemerkt, ist auf Grund einer richtigen Erfassung geschöpflichen Selbstigkeit des menschlichen Wesens dahin zu berichtigen, das der Mensch, um in den Bereich der wahrhaften geistigen Objectivität sich zu erheben, an Gott und an sich selbst glauben müsse; dieser Glaube ist aber nicht eine theoretische Denkfunction, sondern ein praktisches ethisches Thun, in dessen Ermangelung der Mensch für immer den imaginativen Täuschungen einer gehaltleeren unbefriedigten Subjectivität anheimgegeben bleibt.

IV.

Franchi hebt wiederholt seine Denkverwandtschaft mit Ferrari hervor, die darin besteht, daß derselbe gleich Franchi das Erscheinende als das Reale nimmt, über welches hinauszugehen, um ein an sich Seiendes zu entdecken, vergebliche Mühe sei. Als eine andere Ähnlichkeit zwischen Franchi und Ferrari könnte die Bevorzugung der zeitgenössischen französischen Philosophie vor der italienischen angeführt werden. Franchi glaubt indeß auch im Kreise der dem speculativen Ontologismus vorangegangenen italienischen Denker einzelne Vormänner seiner eigenen Bestrebungen entdeckt zu haben, und hebt unter denselben Alfonso Testa und Giuseppe Bianchetti[1] hervor. Er fühlt sich überrascht durch die Ähnlichkeit der Anschauungen Testa's mit seinen eigenen,[2] und bedauert, auf die Schriften desselben erst so spät aufmerksam geworden zu sein, da ein früheres Bekanntwerden mit denselben ihm sehr förderlich

[1] Über Bianchetti, auf dessen Saggi filosofici (Treviso, 1837) Franchi nur vorübergehend (Sentimenti, pp. 196 sgg.) Bezug nimmt, vgl. Poli, Suppl. p. 842 sg.

[2] Sentimenti, pp. 188 sgg.

Digitized by Google

gewesen sein würde.[1] Testa spreche entschieden aus, daß uns das Wesen unserer Seele und aller übrigen Dinge verhüllt sei; wir wissen nicht, was Substanz, Kraft, Impuls sei; jedes Molekül berge für uns eine unergründliche Tiefe in sich; unser Wissen beschränke sich auf jene Facta, welche durch die uns erforschbaren Potenzen der Dinge causirt werden. Das Causalverhältniß ist für uns nichts Anderes, als eine erfahrungsmäßig festgestellte regelmäßige Aufeinanderfolge von Erscheinungen, deren innere Gründe uns verborgen sind. Das Leben ist uns ein Geheimniß; wir kennen weder den Ursprung, noch die seinem scheinbaren Erlöschen nachfolgende Fortsetzung desselben. Wir kennen einzig zwei Reihen von Erscheinungen, deren erste auf eine von unserem Ich verschiedene äußere Ursache hinweist, die andere auf unser Ich als denknothwendig zu postulirendes Princip der Denkprocesse zurückzuführen ist. Wir gewahren bestimmte unabänderliche Modi unserer Denkthätigkeit, mit deren Erkenntniß dasjenige, was wir über die Natur des uns immanenten Denkprocesses wissen, erschöpft ist. Testa läßt das innere seelische Leben mit dem Empfinden des Ich aufwachen, und im rationalen Denken sich vollenden; er behauptet die reale Identität des Empfindungs-, Denk- und Willensprincipes im Menschen, und sieht in den unterschiedlichen Bethätigungen desselben nur verschiedene Phänomene, nicht aber verschiedene Potenzen. In seinen Discorsi della filosofia della mente unterzieht er den metaphysischen Dogmatismus einer unerbittlichen Kritik. Er beweist im ersten Discorso, daß die Substanzidee weder aus den Sensationen, noch aus den seelischen Gefühlen abgezogen sei, noch durch irgend eine Abstraction aus den seelischen Gefühlen sich gewinnen lasse, sondern in uns lediglich zufolge der thatsächlich gegebenen Beschaffenheit unseres Geistes vorhanden sei, welche uns nöthige, der wahrgenommenen sinnlichen Erscheinung einen realen Grund unterzulegen. Auf ähnliche Weise erklärt er im zweiten Discorso das Vorhandensein der Idee der Ursächlichkeit in unserem Geiste. Im dritten Discorso weist er nach, daß Kraft und Substanz einen und denselben Concept unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten zum Inhalte haben, und beide nur zufolge eines fehlerhaften Denkens als zwei sachlich verschiedene Concepte auseinandergehalten werden. Im

[1] Franchi erwähnt speciell Testa's Introduzione allo studio dell' affetto (Piacenza, 1829) — Filosofia dell' affetto (Piacenza, 1830) — Filosofia della mente Piacenza, 1836) und endlich Testa's Kritik der Gioberti'schen Speculation.

Digitized by Google

vierten Discorso macht er das Unvermögen des dogmatischen Realismus, den absoluten Idealismus zu überwinden, evident; die von demselben aufgebotenen Denkbehelfe: Causalitätsgesetz, unmittelbare Berührung des Geistes mit den äußeren Objecten, Sensus communis, rationaler Instinct, göttliche Offenbarung, seien unzureichend, dem absoluten Idealismus gegenüber die Existenz einer materiellen Welt zu erhärten.

Franchi bedauert im Besonderen, bei der kritischen Besprechung der Philosophie Gioberti's, welche er der Filosofia della scuole italiane als Nachtrag folgen ließ, Testa's Kritik derselben[1] noch nicht gekannt zu haben, welche unter den kritischen Beurtheilungen der Formula ideale Gioberti's unstreitig obenan stehe. Hier muß nun wol bemerkt werden, daß trotz aller Übereinstimmung zwischen Franchi und Testa im Sachlichen, d. i. in der erkenntnißtheoretischen Grundanschauung, Testa's Kritik des Giobert'schen Ontologismus von einem anderem Geiste dictirt ist, als jene Franchi's. Testa glaubt an jene supranaturale Wirklichkeit, deren Existenz Gioberti durch seine Formula ideale philosophisch begründen wollte;[2] er hält ferner an den beiden, die supranaturale Weltanschauung stützenden Dualismen, am Dualismus zwischen geistiger und sinnlicher Realität, zwischen göttlichem und natürlichem Sein fest, während Franchi den ersteren Dualismus förmlich in Abrede stellt,[3] und in Folge dessen auch letzteren in seiner vollen Strenge aufrecht zu halten weder vermögend, noch auch gewillt ist.[4] Testa's Verhältniß zum metaphysischen Ontologismus ist ein wesentlich anderes, als jenes Franchi's; er leugnet nicht die Wahrheiten, welche derselbe beweisen will, sondern die Möglichkeit einer philosophischen Erweisung derselben. Jeder Vernünftige glaubt an die Wahrheit der denknothwendigen metaphysischen Principien und Begriffe; der Ontologismus will ein Mehreres leisten und ihre objective Giltigkeit evident machen, und darin liegt das Verfehlte seines Unter-

---

[1] Vgl. Testa, Considerazioni sopra l' Introduzioni allo studio della filosofia per Vincenzo Gioberti (Piacenza, 1844 u. 1845; 2 Voll.).

[2] Testa hinterließ, wie Molinari in seiner Filosofia e vita di A. Testa (Parma, 1864) mittheilt, eine ungedruckt gebliebene Schrift: L' incredulità triomfata dalla Grazia. Äußerungen, welche eine förmliche Anerkennung des christlichen Theismus und Supranaturalismus involviren, finden sich auch in seiner vorerwähnten Schrift über Gioberti; vgl. Testa's Considerazioni II, pp. 96. 129 ecc.

[3] Rationalisme, p. 102.

[4] Scuole italiane, pp. 378 sgg.

Digitized by Google

nehmens.[1] Es gibt keine Scienza ohne Credenza; die Nothwendigkeit der Verknüpfung von Subject und Prädicat in einem synthetischen Urtheile steht nicht, wie Gioberti meint, in Folge einer Intuition fest, sondern in Folge eines unabweislichen Glaubens; wir haben keine Anschauung von der Natur des Nothwendigen in seinem Ansichsein.

In dieser Bemerkung Testa's ist bereits der Keim einer tiefgehenden philosophischen Differenz zwischen Franchi und Testa enthalten. Testa schließt sich in seiner Auffassung des Unterschiedes zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen den Erklärungen Kant's an, welchen zufolge synthetische Urtheile solche sind, in welchen die Verbindung von Subject und Präditat auf Grund der Erfahrung feststeht, während sie in den analytischen Urtheilen unmittelbar aus der Idee des Subjectes sich ergibt.[2] Nach Franchi[3] liegt hier eine ungerechtfertigte Identificirung der empirischen Urtheile mit synthetischen, der analytischen Urtheile mit reinen Urtheilen vor. Empirische Urtheile heißen bei Franchi jene, deren Termini: Subject und Prädicat, der sinnlichen Erfahrung entnommen sind; reine Urtheile jene, deren Termini nicht aus der sinnlichen Erfahrung geschöpft sind. Beide Arten von Urtheilen können analytisch und synthetisch sein, je nachdem nämlich das Prädicat als Theilconstituent im Begriffe des Subjectes enthalten ist, oder nicht. Testa meint, daß dieser Erklärung zufolge synthetische Urtheile a priori gar nicht möglich wären; und ganz gewiß, erwidert Franchi, sind sie in dem von Kant angenommenen Sinne nicht möglich, eben so wenig als die in Kant's Sinne verstandenen synthetischen Urtheile a posteriori möglich sind. Testa sucht die Realität des in Kant'schem Sinne verstandenen synthetischen Urtheiles a priori an dem Satze: „Alles was geschieht, muß eine Ursache haben", zu erweisen. Die Erfahrung weise nur eine Aufeinanderfolge der Facta auf, die ursächliche Verknüpfung derselben müssen wir hinzudenken. Franchi anerkennt den angeführten Satz nur bedingnißweise als ein synthetisches Urtheil, nämlich in dem Falle, als das Geschehende nicht schon im Voraus als etwas Gewirktes angesehen wird. Wird es aber nicht schon im Voraus als Gewirktes angesehen, so tritt der Concept

---

[1] Considerazioni II, p. 127.

[2] Vgl. Testa, Della Critica della Ragione Pura di Kant (3 Voll.: Vol. I Lugano, 1843; Voll. II u. III Piacenza 1846. 49), I, p. 18.

[3] Teorica del Giudizio I, pp. 187 sgg.

Digitized by Google

der Ursache nicht etwa als schon vorhandenes Prädicat zum Subjecte des Urtheiles hinzu, sondern wird durch den Act des Urtheilens selber erst hervorgebracht. Müßte, wie Testa will, der Concept „Ursache" als Attribut des Subjectes: „Alles Geschehende" und zugleich als ein außer dem Begriffe des genannten Subjectes liegender Concept gedacht werden, so wäre das Urtheil selber gar nicht möglich. Man ersieht aus dem Gesagten, daß Franchi in das rationale Vermögen des Menschen mehr hineinlegt als der bei Kant stehenbleibende Testa, woraus sich dann weiter auch erklärt, daß die bei Testa auf die Unzureichendheit der philosophischen Vernunft gestützte Motivirung der Rechte der christlich gläubigen Anschauung bei Franchi nicht anklingen mochte. Franchi hat auch, obwol er auf eine Vernunftreligion als Religion der Zukunft drang, von Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" nur insoweit Notiz genommen,[1] als darin, wie Franchi dafürhält, alle Religion auf Moral reducirt wird, was ihm als ungenügend erscheint; den in dem genannten Buche gemachten Versuch einer rationalen Erklärung der supranaturalen Dogmen der kirchlichen Dogmatik scheint er nicht beachtet zu haben.

V.

Nach Franchi[2] lassen sich die im gegenwärtigen Zeitleben herrschenden Ansichten über das Verhältniß zwischen Philosophie und Religion auf vier Hauptclassen reduciren. Die erste Hauptclasse ist durch das strengchristliche System repräsentirt, in welchem die Berechtigung der Philosophie negirt wird; als zeitgenössische Verfechter desselben werden von Franchi speciell Bautain und G. Ventura namhaft gemacht. Dem christlichen System steht direct ein anderes gegenüber, in welchem die Berechtigung der Religion philosophisch negirt wird; so von den Encyklopädisten des vorigen Jahrhunderts, im gegenwärtigen Jahrhundert von den der revolutionären Schule angehörigen philosophischen Denkern: Ch. Lemaire, Giuf. Ferrari, Proudhon, L. Feuerbach, A. Ruge, K. Marx. Zwei andere Hauptclassen der herrschenden Zeitanschauungen werden durch jene Systeme constituirt, in welchen zwar sowol die Philosophie als auch die Religion zu Recht bestehend anerkannt, aber entweder in ungeordneter Weise miteinander vermengt, oder

[1] Sentimento, Introduz., pp. XXXVII sgg.

[1] Sentimento, Introduz., pp. VII—CIV.

Digitized by Google

unnatürlich auseinandergehalten werden. Zur ersteren Kategorie werden von Franchi außer Kant noch St. Simon, Cabet, L. Blanc, also überhaupt die Socialisten gerechnet, welche die Religion mit der Moral vermengen; ferner Leroux, Reynaud, Lamennais, Comte, welchen die Religion in Metaphysik und Scienz aufgeht. Eine unnatürliche Auseinanderhaltung von Religion und Wissenschaft bemängelt Franchi an Saisset, F. Martin und anderen Anhängern der eklektischen Schule. Er beschuldigt dieselben der Halbheit und Unentschiedenheit, sowie auch der Widersprüche mit sich selbst; sie wollen mit der hergebrachten religiösen Überlieferung nicht brechen und ihr ein intactes Gebiet reserviren, sie aber nebenbei durch Beimengung rationalistischer Elemente plausibel machen. Sie lieben es, sich auf die großen Denker des 17. Jahrhunderts, auf einen Cartesius, Malebranche, Leibniz, zurückzubeziehen, übersehen aber den Unterschied der Zeitlage und der Intentionen jener großen Männer; wenn dieselben durch Scheidung der menschlichen Erkenntnisse in rationale und geoffenbarte ein friedliches Verhältniß zwischen Religion und Philosophie herzuhalten bemüht waren, so war ihnen hauptsächlich darum zu thun, der Philosophie ein von den Einsprüchen der Theologen freigehaltenes Gebiet zu sichern, dessen Erweiterung sie der Zukunft anheimgaben. In dem darauf folgenden Jahrhundert wurden durch einen Voltaire und Diderot, Hume und Kant die Consequenzen der Unterscheidung zwischen rationalen und übernatürlichen Wahrheiten gezogen und der absolute Rationalismus zur philosophischen Geltung gebracht, welchem gegenüber die conciliativen Bemühungen der modernen Eklektiker purer Anachronismus sind. Die Religion darf nicht negirt, aber auch nicht einseitig der Vernunft entgegengestellt werden; sie ist selber eine Schöpfung der menschlichen Vernunft, und die Ermittelung des richtigen Verhältnisses zwischen ihr und der Philosophie bewegt sich ausschließlich innerhalb der Grenzen des reinen Vernunftdenkens.

Um Einheit und Unterschied der Religion und Philosophie innerhalb des Gebietes der reinen Vernunfterkenntniß zu ermitteln,[1] hat man beide zunächst nach ihren beiderseitigen präcisen Bestimmtheiten als Dogmatik und Metaphysik miteinander zu vergleichen. Das beiden unter diesem Gesichtspunkte Gemeinsame ist dasjenige, was Proudhon die universale Ordnung, Leroux die Wissenschaft des Seins und

[1] O. c., pp. CIV sgg.

Digitized by Google

Lebens, Reynaud die Lehre vom Heile, Lamennais die Gesetzgebung des Geistes, die Theologen die Gemeinschaft des Menschen mit Gott nennen. Diese Angaben drücken unter verschiedenen Formen eine und dieselbe Sache, die ontologischen und moralischen Relationen der Welt, speciell der Menschheit zu Gott aus. Religion und Philosophie sind sonach im Objecte Eins. Dieses Object schließt zwei Termini in sich: das Endliche, Contingente, Erscheinende und das Unendliche, Absolute, Gott. Der erstere der beiden Termini ist real und objectiv, der letztere subjectiv und ideal. Der erstere der beiden Termini gehört aber nur insoweit, als er auf den zweiten Terminus bezogen ist, der Dogmatik und Metaphysik an; denn an sich, d. h. so weit er Object der Sensation und Perception ist, beschäftigt er ausschließlich die Physik und Naturkunde. Demzufolge ist das Absolute das wenn auch nicht ausschließliche, so doch hauptsächlichste Object der Religion und Philosophie; und beide ergreifen dieses ihnen gemeinsame Object im Gefühle, d. i. in der idealen Sensation. Beide gehen aber auseinander in der Art und Weise der reflexiven Behandlung des ihnen gemeinsamen Objectes; die Religion erfaßt es im Glauben, dessen Inspirationen in Symbolen sich ausprägen,[1] während die Philosophie es in rationale unsinnliche Concepte zu fassen bemüht ist. Da aber das Absolute zufolge seiner Unsinnlichkeit sich unserer realen Ergreifung entzieht, so hat es bloß ein subjectives Sein in unserem Denken; es ist für uns nicht mehr als eine bloße Hypothese. Eine wahrhafte Theorie des Absoluten ist unmöglich; die Philosophie kann nur eine hypothetische Theorie unserer idealen Sensation des Absoluten liefern, bietet aber jedenfalls eine Erkenntniß höheren Ranges, als die im Elemente der bildlich sinn-

[1] Per dare al pensiero dell'Assoluto l'apparenza ed il valore di objetto, la religione ha d'uopo di idoleggiarlo, e quasi incarnarlo nelle forme reali, sensibili di un fatto, di un fenomeno, di un ente. E queste forme sono li emblemi, le parabole, i miti, le leggende, i misteri, le teofanie, le rivelazioni: forme, che noi qui possiamo comprendere tutte sotto il nome generico e communissimo di simboli. La fede religiosa però non distingue il pensiero dalla forma, che lo materializza; non concepisce prima la pura idea per poi rivestirla del simbolo più confacente, siccome accade nell'allegoria; ma anzi immedesima l'una con l'altro, nè potrebbe separare questo da quella; perchè la fede non apprendendo ancore l'idea che in modo assai vago e confuso, non la pensa e non la conosce fuorchè nella sua forma. La religione adunque, secondo la fraseologia tedesca, potrebbe definirsi un' objettivazione simbolica del sentimento dell' Assoluto. O. c., p. CXII.

Digitized by Google

lichen Vorstellung sich bewegende religiöse Auffassung des Absoluten. Aus den natürlichen Entwickelungsgesetzen des Geistes ergibt sich die historische Präcedenz der Religion vor der Philosophie; und ebenso klar ist, daß zufolge der Unmöglichkeit einer objectiv wahren philosophischen Theorie des Absoluten die Menschheit des religiösen Glaubens niemals wird entbehren können. Die Philosophie kann wol jedes besondere religiöse Symbol kritisch vernichten; das menschliche Glaubensbedürfniß wird deßungeachtet immer fortdauern. Die philosophische Kritik ist das unentbehrliche Vehikel einer fortschreitenden Verbesserung der Glaubenssymbole, deren Bildung historisch mit den rohesten Versinnlichungen des Absoluten begann, von da zur Personification der mannigfaltigen Naturkräfte vorschritt, und weiter bei der monotheistischen Vorstellung des nach Analogie des menschlichen Geistes gedachten Absoluten anlangte. Diese drei Entwickelungsstufen des religiösen Vorstellens lassen sich in die Schlagworte: Fetischismus und Sabäismus, Polytheismus und Dualismus, Monotheismus und Trinitarismus fassen. Heute stehen wir vor einer neuen Transformation des religiösen Gedankens. Schon in der ersten französischen Revolution setzte sich an Stelle der durch den vorangegangenen Skepticismus, Materialismus und Atheismus zerstörten christlichen Religionsvorstellung eine Symbolisirung des Absoluten durch die Freiheit und Vernunft aus dem Herzen der Menschheit heraus; heute beginnt man das Symbol des Absoluten in der Humanität zu erkennen, wofür Franchi Comte's Katechismus der Positivisten als Beleg anführt.

Franchi vergleicht seine Auffassung des Wesens und der geschichtlichen Entwickelung der Religion mit jener mehrerer französischer Schriftsteller, deren Anschauungsweisen er als seiner eigenen mehr oder weniger nahekommende anerkennt: B. Constant's,[1] J. Trullard's[2] und G. Villeneuve's.[3] Die Ansichten der beiden letzteren dürften wol unter die vergessenen zu rechnen sein, und weisen auch in der von Franchi ihnen gewidmeten Beleuchung mehr Unähnliches als Verwandtes und mit seiner eigenen Anschauungsweise Übereinstimmendes auf. Am nächsten steht ihm immerhin noch Constant, der ihm jedoch zu wenig

[1] Bezüglich B. Constant's vgl. Bd. I, S. 57 f.

[2] In der Vorrede desselben zu seiner französ. Übersetzung von H. Ritter's Gesch. d. christl. Philos.

[3] Elements de science sociale P. I, chap. 7, sect. 2.

Digitized by Google

Philosoph ist. Constant erkennt in einem angebornen religiösen Gefühle den Grundansatz aller religionsgeschichtlichen Entwickelungen, betont aber dasselbe nach Franchi's Dafürhalten zu ausschließlich und verlegt sich damit den Weg zu einer pragmatischen Erklärung der durch die rationale Reflexion bedingten Wandlungen des religiösen Bewußtseins im geschichtlichen Processe.

Unter seinen italienischen Landsleuten findet er einzig bei Mamiani in dessen Dialoghi di scienza prima[1] Anzeichen eines Bemühens, von den Fesseln des theologischen Dogmatismus sich loszumachen. Indeß lasse die poetisirende, in einen philosophischen Mythus gekleidete Darstellungsweise, in welcher Raisonnements mit Visionen und Träumen wechseln, die eigentliche Meinung des Verfassers schwer erkennen; und was er in unzweideutiger lehrhafter Form als seine philosophische Ansicht kundgibt, ist zu unbestimmt und unsicher, als daß es irgendwie befriedigen könnte. Mamiani stellt moralisches und religiöses Gesetz einander gegenüber; ersteres ziele auf Verwirklichung des höchsten Grades des Bonum universale ab, letzteres sei ein von einem persönlichen göttlichen Willen ausfließendes Gebot, welches in außergewöhnlichen wunderbaren Formen das Heil Jener, welchen es verkündet wird, bezwecke. Was jedoch von Mamiani moralisches Gesetz genannt wird, ist eigentlich Gesetz der kosmischen Ordnung, welchem auch der von Mamiani dem religiösen Gesetze attribuirte Charakter eines Comando salutare zukomme. Anderwärts hat es den Anschein, als ob er das Wesen der Religion in Gefühle und Symbole verlegen wollte. Die Natur habe nicht bloß den menschlichen Geist, sondern auch die reinen und edlen Grundgefühle der menschlichen Seele in ein harmonisches Verhältniß zur ewigen Wahrheit gesetzt; daher die menschliche Seele das absolut Gute, Schöne, Wahre und Vollkommene nicht bloß im rationalen Denken, sondern auch in den geläuterten Stimmungen des Herzens sich vergegenwärtigen wolle. Da nun die vielen göttlichen Attribute sich nicht in eine determinirte rationale Form fassen lassen, andererseits aber die fühlende Seele ein innerstes Bedürfniß zur Vergegenwärtigung derselben in sich hege, so bleibe nichts Anderes übrig als dieß, in einer möglichsten Vervollkommnung unserer affectuosen Stimmungen und moralischen Acte ein Zeichen und Symbol der dem Denken unerfaßbaren göttlichen Voll-

[1] Vgl. Dialogo VIII: Il Tasso ovvero della Teologia.

Digitized by Google

kommenheit zu suchen. Hiernach scheint es, als ob Mamiani Gefühl und Idee, Symbol und Ratiocination ineinander fließen lassen wollte; man erkennt nicht, was sich Mamiani unter Religion denkt, von welchem Seelenvermögen oder von welcher Seelenfunction er sie ableite und auf welches Object sie gerichtet sein soll. Sollte er sagen wollen, daß sie lediglich Product des Gefühles und der Phantasie sei, und nichts vom Rationalen und Absoluten in sich fasse, was soll man dann von Christenthum und Evangelium, Offenbarung und Glaube halten? Mamiani versucht sich in Entwerfung der Grundlinien der besten Religion, als welche er jene bezeichnet, welche den besten Inhalt hat und weiter auch im Leben der Völker die besten Wirkungen hervorbringt, als ob letzteres ein besonderes Merkmal und nicht eine nothwendige Folge des besten Inhaltes der besten Religion wäre. Als besondere Kriterien der besten Religion urgirt Mamiani Rationalität, Moralität und Bildungsfreundlichkeit. Zur Rationalität der Religion gehört nach Mamiani, daß sie der Vernunft und Wissenschaft nicht widerstreite, und daß sie als unendliche Wahrheit, die nicht auf einmal und nicht in ihrer Ganzheit den Menschen sich mittheilen läßt, in einer continuirlich fortschreitenden Entwickelung begriffen sei. Franchi begreift nicht, wie diese continuirliche Entwickelung und Vervollkommnung mit der Absolutheit des Inhaltes der Religion und mit der Abwesenheit alles Widerstreites zwischen Religion und Vernunft sich vereinbaren lasse. Das zweite Kriterium der besten Religion, die Moralität, scheint die auf die angebornen Gebote der Sittlichkeit gestützte Moral der Religion substituiren oder mit derselben identificiren zu wollen; man begreift nicht, welcher Unterschied zwischen der Moral und der Religion als der innerlichst vernommenen Stimme und Mahnung der reinsten seelischen Empfindungen bestehen soll. Durch das dritte Kriterium: Bildungsfreundlichkeit und Bürgerlichkeit, versetzt Mamiani der Religion den Gnadenstoß; nachdem er sie durch die Rationalität der Vernunft, durch die Moralität der Ethik unterthan gemacht hatte, unterwirft er sie nun auch noch dem Civilcodex, sofern er ihr den Beruf zuweist, als Mittel zur Erziehung und Heranbildung guter Bürger und Patrioten zu dienen. Somit bleibt von dem angeblich absoluten Wesen der Religion schlechthin nichts übrig; Proudhon, Lemaire, Feuerbach, Ferrari haben dieß mit ehrlicher Offenheit herausgesagt, während Mamiani seine damit übereinstimmende Ansicht in einen panegyrischen Hymnus auf die Religion einkleidet.

Digitized by Google

VI.

Franchi bestreitet, wie wir oben sahen, nicht die Existenzberechtigung und Nothwendigkeit der Religion, sondern nur die Möglichkeit einer absolut wahren Religion, da aller menschliche Wahrheitsbesitz nur ein relativer ist, und jener Charakter beziehungsweiser Objectivität, welchen wir unseren Erkenntnissen zu geben vermögen, nicht dem religiösen Empfinden, sondern dem rationalen Denken angehört. Die Religion ist nach ihrer geschichtlichen Erscheinung der mit dem Objectivismus des rationalen Vernunftdenkens in perpetuirlichem Kampfe liegende Subjectivismus des idealisirenden Gefühles, und der Streit zwischen Beiden läßt sich nach unserem Absehen in der irdischen Zeitlichkeit niemals austragen, weil wir des Fundamentes einer wahren und wirklichen Objectivität unseres Denkens und Empfindens entbehren. Durch diese seine Auffassung des Wesens der Religion sah sich Franchi in einen schärfsten Gegensatz zu Rosmini gestellt, welcher die auf göttliche Offenbarung gestützte objective Wahrheit der Religion vertrat, und sofern er alles in den historischen Religionen enthaltene Wahre, sowie das Dasein einer Religion im Menschengeschlechte selber nur unter Voraussetzung einer Offenbarung erklärlich fand, die ausschließliche Ableitung des Ursprunges der Religion aus dem subjectiv menschlichen Gefühle als eine principiell falsche Erklärung ansah und bekämpfte. Franchi berücksichtigte in seiner hierauf bezüglichen Polemik gegen Rosmini[1] speciell Rosmini's Frammenti di una storia della empietà.[2] Auf die in derselben enthaltene Bekämpfung Constant's will er nicht speciell Bezug nehmen, sondern nur im Allgemeinen die Erklärung des Ursprunges der Religion aus dem angebornen menschlichen Gefühle vertheidigen. Diese Erklärung involvirt von selber eine Multiplicität der historischen Religionen, während Rosmini nur Eine Religion, nämlich die auf das göttliche Offenbarungswort gegründete als wahr, d. i. als wirkliche Religion anerkennen will. Franchi meint, daß wol Kant berechtigt war, seine Religion des reinen Vernunftglaubens den vielen historischen Religionen als die Eine und wahre Religion entgegenzusetzen, nicht aber Rosmini, der eben nur eine aus den vielen historischen durch zeitlich-örtliche Verhältnisse verschieden

[1] Sentimento, pp. 336 – 313.

[2] Vgl. Bd. I, S. 57.

Digitized by Google

gestaltcten Religionen als die Eine wahre Religion angesehen wissen wolle. Rosmini würde, wenn er Franchi zu antworten in die Lage gekommen wäre, erwidert haben, daß er die geoffenbarte Religion als eine zwar in den Fluß der geschichtlichen Entwickelung gestellte, aber in ihrer Substanz den alterirenden Einflüssen des geschichtlichen Zeitlebens entrückte Religion ansehe, und daß er das in den Völkerreligionen enthaltene Wahre als Besitzthum der Einen wahren, auf dem Grunde der Offenbarung stehenden Religion reclamire, wobei er weiter noch, um den Irrungen eines exclusiven Traditionalismus auszuweichen, zwischen äußerer historischer Offenbarung und innerer Geistesoffenbarung unterschieden haben würde. Franchi reclamirt seinerseits den Lehrinhalt der angeblich Einen wahren Offenbarungsreligion als natürlichen Gemeinbesitz der Menschheit, welchen die Kirche an sich gezogen habe und fälschlich als ein von Gott empfangenes Wahrheitsdepositum ausgebe. Kein einziges der wesentlicheren kirchlichen Dogmen ist der Kirche specifisch eigen; ihre Lehren und Institutionen lassen sich durchwegs mit Parallelen aus den Lehren und Einrichtungen anderer nichtchristlicher Religionen und Culte belegen. Die Nachweisungen hierüber seien in Huet's Quaestiones Alnetanae und Lammennais' Essai sur l'indifférence, zwei streng katholischen Orientirungsquellen enthalten. Franchi will damit nicht der Eigenart des Christenthums nahetreten und den heilsamen Einfluß desselben auf die fortschrittliche Entwickelung der Menschheit nicht bestreiten; er verwahrt sich nur dagegen, in der christlichen Lehre etwas völlig Neues, vordem nicht Dagewesenes anerkennen zu sollen, das historische Verdienst des christlichen Religionsbegriffes bestehe nur in der Ausscheidung crasser Irrungen und Excrescenzen aus den früher schon vorhanden gewesenen Religionsanschauungen. Daß aber dergleichen noch immer genug im Christenthum zurückgeblieben sei, beweise die im christlichen Lehrunterrichte beibehaltene biblische Erzählung von der Erschaffung und Verführung des ersten Menschen, deren rationale Kritik man nach Rosmini als eine Impietät zu verabscheuen hätte. Rosmini findet allerdings in jener kindlich naiven Erzählung tiefsinnige philosophische Wahrheiten und Belehrungen enthalten, deren erste, den Sündenfall betreffend, diese ist, daß die Creatur versucht habe, sich unabhängig vom Schöpfer durch sich selbst groß und glücklich zu machen; damit habe sich der Widerspruch verbunden, die Natur des Schöpfers, von dem die Creatur sich abkehrte, zum Typus der eigenen Größe und Glückseligkeit zu

Digitized by Google

machen; endlich mache die biblische Erzählung auch die Unangemessenheit der Mittel ersichtlich, welche der von seinem Schöpfer abgekehrte Mensch zur Erreichung des von ihm in widerspruchsvollem Beginnen angestrebten Zweckes aufgeboten habe. Franchi findet in dem ersten Punkte dieser angeblich tiefsinnigen Erklärung der biblischen Erzählung einen completen Widersinn. Wenn der Mensch wirklich so vollkommen aus der Hand des Schöpfers hervorging, wie man nach Rosmini anzunehmen hat, so ist es schlechthin unerklärlich, wie er auf den Gedanken einer Losreißung seiner selbst von Gott kommen konnte; der menschliche Intellect hängt naturnothwendig an der Wahrheit, daher es dem ersten Menschen, der nach christlicher Lehre eine in ihrer Art vollkommene Erkenntniß Gottes besaß, gar nicht möglich sein konnte, sich von Gott oder von der Wahrheit, die sich ihm von Angesicht zu Angesicht zu erkennen gab, loszureißen. Gott ist überdieß die Güte, die vom ersten Menschen nicht bloß erkannt, sondern auch innigst geliebt werden mußte; daher es unbegreiflich bleibt, wie der Mensch dazu kam, sich von dieser Güte mit rohem Undanke abzukehren, was doch den natürlichsten Gefühlen des in Unschuld und Heiligkeit erschaffenen Menschen widerstreben mußte. Und in welchem Lichte erscheint der Gott der Bibel in dieser Erzählung? Konnte oder wollte er nicht verhüten, daß das Geschöpf seiner Huld und Liebe sich von ihm abwendete? Die biblische Erzählung von der Losreißung des ersten Menschen von Gott ist sonach eine Fabel, ein Mythus, der mit dem von Rosmini selber gelehrten innersten Bedürfniß der menschlichen Natur nach Gott in Widerspruch steht. Der Mensch soll sich des Widerspruches schuldig gemacht haben, Gott, von dem er sich losriß, doch zum Ziele seines Begehrens gemacht zu haben. Dieser Widerspruch existirt nur in Rosmini's Vorstellung. In Wahrheit kann der Mensch sich von Gott gar nicht losmachen, da Gott dem Menschen eben so sehr wie das Denken und die Liebe immanent ist; also läßt sich auch nicht mit Rosmini von einem Ricadere in Dio sprechen. Der Mensch soll in diesem Ricadere die göttliche Natur als Typus seiner eigenen Größe und Glückseligkeit gewählt haben; die göttliche Natur ist jedoch kein Gegenstand menschlicher Erkenntniß, der Mensch schafft sich vielmehr seine Vorstellung von Gott durch Idealisirung seiner eigenen Größe und Glückseligkeit, und sein Gottesgedanke ist nichts Anderes als die Personification dieses Ideals. Damit hängen auch die Concretisirungen der Seligkeitszustände zu-

Digitized by Google

sammen. Das Paradies der ältesten Völker war ein Ort sinnlicher Freuden und Vergnügungen; später wird es ein Ort vertrauten Umganges mit Gott, wie in der biblischen Erzählung, welche Gott als Spaziergänger im Eden sich ergehen läßt; dann wird es eine aus Gold und Edelsteinen gebaute himmlische Stadt, in welcher die Seligen auf kostbaren Thronen sitzen und in die von den Engeln intonirten himmlischen Harmonien zum Preise des Ewigen einstimmen, wie in der neutestamentlichen Apokalypse. Aus der Entwickelungsgeschichte der Vorstellung vom Paradies ergibt sich die Absurdität der weiteren philosophischen Entdeckung, welche Rosmini aus der biblischen Erzählung vom Sündenfalle herausliest, daß nämlich die Menschen in ihrer Abkehr von Gott ungeschickte und zweckwidrige Mittel zur Erreichung der von ihnen angestrebten Größe und Glückseligkeit zu wählen begonnen hätten; sie hätten nur sinnliche und materielle Mittel gewählt, deren Gebrauch den Menschen, statt zu erheben, erniedrige und um das höhere geistige Lebensglück bringe, die Gemeinschaft mit Gott unmöglich mache. Das Richtige ist, daß die Menschheit immer in Gemeinschaft mit Gott war und ist, dieselbe aber stets nach Art und Grad ihrer geistigen Entwickelung auffaßte und auffassen muß, weil sie von der dem jeweiligen Stande ihrer geistigen und moralischen Entwickelung entsprechenden Vorstellung vom Göttlichen beherrscht ist. Die Menschheit war niemals gottlos und kann es nicht sein; auch die von Rosmini so übel angesehenen Skeptiker und Atheisten hatten ihren Gott, d. h. ihr geistiges Vollkommenheitsideal, und zwar jenes, welches dem damaligen geistigen Entwickelungsstande der stetig fortschreitenden Zeitbildung entsprach. Irgend eine Zeit gottlos nennen, heißt der Menschheit eine Injurie zufügen; und solcher Injurien ist nur Jener fähig, welcher die Entwickelungsgesetze des menschlichen Zeitdaseins nicht versteht, wie Rosmini und die von ihm geleiteten ascetischen Träumer in Stresa.

Rosmini hält dafür, daß die Ableitung aller Formen des religiösen Gedankens und Bewußtseins aus dem Gefühle das Vorhandensein einer wahren und wirklichen Religion im zeitlichen Menschheitsdasein zur Unmöglichkeit mache, und statt derselben nur lauter Scheinbilder derselben vorhanden sein können. Dieser Einwand enthält eine Übertreibung, ähnlich jener, in welcher Kriticismus und Skepticismus miteinander identificirt werden. Dadurch, daß dem Zeitmenschen der Besitz der absoluten Religion aberkannt wird, wird nicht auch schon das Vor-

Digitized by Google

handensein einer den zeitweiligen geistigen Bedürfnissen genügenden, relativ wahren Religion geleugnet; eine relativ wahre Religion ist eine wirkliche Religion, kein bloßes Scheinbild einer solchen. Rosmini meint, jede nicht auf göttlicher Offenbarung beruhende, sondern lediglich aus dem menschlichen Empfinden herausgesetzte Religion könne nur einen subjectivistischen Charakter haben. Dasselbe müßte dann in gleicher Weise auch von der Wissenschaft, Moral und Poesie gelten; das Richtige ist, daß allen geistigen Schöpfungen der Menschheit so viele Realität und Objectivität eignet, als dem menschlichen Sein als solchem eignet. Da die geschichtliche Entwickelung des aus dem menschlichen Inneren herausgesetzten Religionsgedankens bestimmten, vom menschlichen Wollen unabhängigen Gesetzen unterworfen ist, so hat das Religionsleben der Menschheit so viel Wahrheit und Objectivität, als diese Gesetze selber haben; und damit ist dem Rechte des religiösen Gedankens eine weit bessere Begründung zugewendet, als durch Stützung desselben auf die dem menschlichen Denken nicht erreichbare objective Realität des Ontologismus, die im richtigen philosophischen Denken als eine leere Fiction erkannt wird. Rosmini glaubt die Ableitung der Religion aus dem Gefühle von Grund aus entwurzeln zu können durch die Bemerkung, daß das religiöse Gefühl einen in der Seele bereits vorhandenen religiösen Glauben oder eine Idee voraussetze, somit auf etwas von der menschlichen Subjectivität unabhängiges Objectives als absolute Ursache der Religiösität verweise. Dieses Argument hat so viel philosophischen Werth, wie die angeborne aprioriſche Seinsidee Rosmini's, d. h. gar keinen. Nach den Lehren einer richtigen Psychologie geht das Empfinden dem Denken, das Sentire dem Intendere voraus. Rosmini meint, ein religiöses Gefühl könne nur durch ein religiöses Object in uns erweckt werden; dieses Object ist jedoch, wie das eines jeden anderen idealen Gefühles so unbestimmt, daß es in seiner ursprünglichen Gestalt geistig gar nicht faßbar ist, somit nicht in jener Art, wie die Phänomene der äußeren und inneren Wahrnehmung auf den Geist wirken kann.

VII.

Wir gedachten an einem früheren Orte[1] bei Vorführung der Controverse Rosmini's mit Bertini eines anderen, von Rosmini in

[1] Siehe Bd. I, S. 174.

Digitized by Google

die gleiche Kategorie mit Bertini geſtellten realiſtiſchen Ontologen, G. A. Nallino, welcher indeß von Rosmini nur nebenhergehend erwähnt wurde. Nallino iſt Verfaſſer eines Werkes über das Gefühl,[1] welches um dieſelbe Zeit wie Bertini's Filosofia della vita erſchien. Der Gegenſtand dieſes Buches war für Franchi, der die Philoſophie auf die Lehre vom Gefühle gegründet ſehen wollte, und ein Schema der Geſammtphiloſophie auf Grund dieſer Lehre entwarf,[2] ein ausreichender Grund, ſich mit dem Buche näher zu befaſſen,[3] wobei er freilich bekennt, in ſeinen Erwartungen ſich getäuſcht geſehen zu haben, da Nallino's Theorie des Gefühles nur auf eine neue Art den Ontologismus zu begründen verſuche. Während Rosmini Nallino in die Reihen ſeiner Gegner ſtellte, ſieht Franchi in ihm einen gemeinſamen Schüler Gioberti's und Rosmini's, der allerdings in manchen Punkten die Lehrſyſteme Beider verbeſſert und berichtigt, in anderen Beziehungen aber ſo maßlos fehlgegriffen habe, daß die Irrthümer ſeiner beiden Lehrmeiſter ſich dagegen nur wie Kleinigkeiten ausnehmen. Zu den lobenswerthen Gedanken des Buches rechnet Franchi Nallino's Dringen auf eine ſorgfältigere Behandlung der von den Philoſophen bisher ungebührlich vernachläſſigten Lehre vom Gefühle, die Hervorhebung der Präcedenz des Gefühles vor der Intelligenz und des Einfluſſes auf die Functionen derſelben, die Einblicke in den an Inhalt und Umfang das Erkenntnißleben weit überbietenden Reichthum der Gefühlswelt, die richtige Specification der Grundgefühle, die Hervorhebung des den Gefühlen eignenden Charakters der Objectivität, die Erkenntniß der activen Seite der Empfindungen und Gefühle, und endlich die richtige Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Senſation und Intellection, Gefühl und Verſtand, und der Aufgabe des letzteren im Verhältniß zum erſteren. Bis hieher wäre Alles gut. Nun beginnen aber Ueberſchwenglichkeiten, welche in Ungeheuerlichkeiten entarten und die richtigen erſten Gedankenanläufe völlig verderben und in Widerſinn verkehren. Die menſchliche Seele ſteht nach Nallino in einer weſentlichen Beziehung zu den contingenten endlichen Dingen, und zum unendlichen Ens necessarium. Ihre Selbſtwahrnehmung iſt auf das Engſte ver-

[1] Del sentimento e delle sue relazioni con l' intelligenza e con l' attività umana. Vigevano, 1850.

[2] Sentimento, p. 314.

[3] O. c., pp. 321—346.

Digitized by Google

knüpft mit der Wahrnehmung des Actes, durch welchen sie hervorgebracht wird; sie nimmt sich wahr als einen Punkt, in welchem die Actionen der endlichen Dinge convergirend zusammenlaufen und zugleich die permanente Action des universalen höchsten Seins sich vernehmbar macht. In Kraft dieses letzteren Vernehmbarwerdens werden der Seele auch die particulären und endlichen Objecte vernehmbar; wir könnten letztere nicht wahrnehmen, wenn der Seele sich nicht ein universales, über alle Begrenzungen des Seins, der Zeit, des Raumes, der Qualität u. s. w. hinausgehobenes Object vernehmbar machen würde. In diesem Objecte vernimmt sie die creative Ursache ihrer selbst und der ihr sich vernehmbar machenden Dinge, welche ihr zugleich continuirlich das Wahrnehmen ihrer selbst und der Dinge außer ihr verleiht. Daß die endliche Seele im Sensationscontacte mit einem unendlichen Objecte die endlichen Dinge wahrnimmt, beweist sich nach Nallino aus der unbegrenzten, durch keine endliche Sensation beschränkten Wahrnehmungsfähigkeit der Seele. Sie würde ohne jenen Sensationsact nicht ihre den endlichen Dingen zugekehrten Wahrnehmungsacte ausüben, nicht die Begrenzungen der wahrgenommenen Objecte wahrnehmen können; alle besonderen Bestimmtheiten der verschiedenen Sensationen würden ihr unerfaßbar bleiben, wenn sie nicht in einem unendlichen Elemente über jede einzelne derselben hinausgehoben wäre. Franchi beleuchtet diese Sensationstheorie von Seite ihrer ontologistischen Velleitäten, die bei einfacher logisch-grammatischer Analyse des von Nallino Gesagten sich als Unsinn enthüllen. In jeder Sensation soll die Seele etwas wahrnehmen, was außer den Grenzen des wahrgenommenen Objectes liegt; dieß heißt mit anderen Worten, sie nehme in jedem Sensationsacte außer dem, was sie wahrnimmt, noch etwas Anderes wahr, was sich ihrer Wahrnehmung nicht darbietet. Weiter behauptet Nallino, daß der Act, in Kraft dessen die Körper existiren, identisch ist mit jenem, in Kraft dessen die seelische Perception derselben, ja die Seele selber existirt; daraus würde folgen, daß die seelische Perception kein Act des Menschen, sondern des Unendlichen selber sei. Auf dieselbe pantheistische Vereinerleiung des Göttlichen und Menschlichen läuft die Bemerkung hinaus, daß der die substantiale Realität der Körper sowie der Seele und ihrer Perceptionen formirende Act, sofern man die mit diesen Formationen verbundenen Begrenzungen hinwegdenkt, nichts Anderes als Gott selbst ist. In dem seelischen Gefühle des Unendlichen läßt Nallino alle Sensationen,

Digitized by Google

deren die Seele fähig ist, enthalten sein, so daß jeder subjective sinnliche Eindruck identisch ist mit dem unendlichen Eindrucke des Ens universale auf unseren Geist, und die Action des particulären Objectes identisch mit der unbegrenzten Action des Ens infinitum; daraus würde folgen, daß z. B. Brandwunden, Stockprügel u. s. w. nicht eigentlich durch das Feuer und den Stock, sondern durch das Ens universale selber dem Menschen applicirt werden. Rallino schreibt der Seele eine Attinenz zu, kraft welcher sie der ewigen und unendlichen Ordnung der Dinge angehört, über Zeit und Raum hinausgestellt an dem sie hervorbringenden Schöpferacte particirt und Zuschauerin ihrer eigenen Erschaffung ist. In Kraft ihres Sentimento universale empfindet die Seele bereits vor Reception eines Empfindungseindruckes, und fährt auch nach Vorübergang desselben zu empfinden fort. Das von ihm als primäre Empfindung bezeichnete Sentimento universale schließt alle besonderen Empfindungen in sich, ist somit die einzige Empfindung, in welcher consequent die particulären Objecte der Empfindung zum Range universaler Wesen hinaufrücken. Die menschliche Seele ist nach Rallino in Bezug auf ihre Acte wesentlich begrenzt, aber in ihrem primären Objecte eine universale Action und somit selber unendlich. Aus anderen Äußerungen Rallino's folgt, daß sie ist und auch nicht ist, daß sie ist bevor sie ist u. s. w. Das Empfinden der Seele ist eigentlich ein Empfinden Gottes selber, der in den seelischen Empfindungen der Dinge sich selbst empfindet; daraus folgt, daß die Seele des Menschen Gott selber ist. Ähnlicher Weise läuft seine Lehre von der creativen Thätigkeit in den Satz aus, daß Gott im Schaffen sich selber hervorbringt, und sich als einen sich selber Hervorbringenden erfaßt.

Franchi gießt die Lauge beißenden Spottes über Rallino's Buch aus, und stellt es als einen Beleg dessen hin, auf welche abenteuerliche Irrwege ein argloses unbefangenes Vertrauen auf die von Rosmini und Gioberti intonirte Weise zu philosophiren führen müsse; er sieht in Rallino das unschuldige Opfer seines guten Glaubens an die Trefflichkeit der beiden von ihm gewählten und maßlos bewunderten geistigen Führer. Uns dient Rallino's Buch als Beweis, daß die einem Franchi mit Rosmini und Gioberti gemeinsame Grundauffassung der menschlichen Seele als eines Empfindungswesens nicht ausreiche. Es ist wol ganz richtig, daß auf diesem Standpunkte jeder Versuch des menschlichen Selbst, sich im Elemente des Absoluten zu fassen, zu pantheisirenden Anschauungen führt; daraus folgt aber nicht, wie

Digitized by Google

Franchi dafür hält, daß eine speculative Philosophie überhaupt nicht möglich sei, sondern nur, daß eine das Wesen und den geistigen Kern des menschlichen Selbst nicht erfassende Philosophie für das Vorhaben einer speculativen Verständigung über Sein und Wesen der Dinge sich nicht eigne. Wer die zeitlich-örtlichen Bedingungen des Auftretens Rosmini's und Gioberti's zu würdigen versteht, wird über den philosophischen Werth des von diesen beiden Männern Geleisteten ganz anders urtheilen als Franchi, der einseitig nur die Unzureichendheit des Ontologismus für speculative Zwecke hervorhebt, ohne den auf diesen Standpunkt sich stützenden Bemühungen um tiefere Blicke in Welt, in Leben, ja in das verborgene Wesen der Dinge selber nach Gebühr gerecht zu werden. Man ist vollkommen berechtigt zu fragen, was Franchi, der sich einem Rosmini und Gioberti so selbstbewußt gegenüberstellt, Beiden gegenüber Orginelles und Eigenthümliches vorweisen könne. Uns will bedünken, daß man Franchi's Philosophie vollkommen aus jenen Denkelementen construiren könne, welche bei Rosmini und Gioberti nach Abzug ihres Ontologismus übrig bleiben. Auch seine Opposition gegen Mamiani's antikant'schen Experimentalismus scheint uns nicht berechtigt zu sein;[1] und sein öfteres Zurückkommen auf den alten ehrlichen Testa will uns deßhalb nicht munden, weil dieser eine ganz anders angelegte Natur, ein Mann von friedlichem Sinne und gläubigem Gemüthe war, während Franchi durch die allenthalben hervortretenden Zeichen innerlicher Verbitterung abstößt.

VIII.

Dem mit der Kirche und Theologie, mit der religiösen und philosophischen Speculation zerfallenen Franchi blieb kein anderes Gedankenideal, als jenes des humanistischen Perfectibilismus übrig, für welches er indeß nicht in wissenschaftlichen Werken, sondern auf dem Wege der tagesschriftstellerischen Wirksamkeit eintrat. Er unterscheidet sich hierin sehr zu seinem Nachtheile von Giuf. Ferrari, mit welchem er sich wiederholt verglich. Ferrari hatte sein philosophisches Gedankenconcept auf ausgedehnte historisch-kritische Studien gestützt, durch deren Veröffentlichung er wirksam in den Gang des wissenschaftlichen Zeitlebens eingriff; Franchi blieb bei allgemeinen Ideen

[1] Vgl. die Erwiderungen hierauf in Mamiani's Filos. d. Scuole italiane Vol. V, pp. 99. sgg.; Vol. VI, pp. 113 sgg.; 214 sgg.; 338 sgg.

Digitized by Google

stehen, deren Entwickelung er regelmäßig an die kritische Selbstauseinandersetzung mit den von ihm bekämpften Meinungen Anderer anküpfte. So hat er an Mamiani's Ansicht vom Fortschritte und von der Idee einer Geschichte der Philosophie Mancherlei auszustellen.[1] Mamiani stelle einerseits die Möglichkeit des geschichtlichen Fortschrittes in Frage, und behaupte andererseits die thatsächliche Wirklichkeit desselben; über die Handhabung einer richtigen Methode desselben in der Entwickelung geschichtsphilosophischer Ideen sei er so wenig im Klaren, daß er gerade die von ihm als unzureichend bemängelte experimentale oder inductive Methode zu seiner eigenen macht, nur daß er derselben einen anderen Namen gibt, als ob sie dadurch zu einer anderen würde. Seine selbsteigene geschichtsphilosophische Grundanschauung findet Franchi[2] in Ferrari's Filosofia della revoluzione ausgesprochen, welche im Wesentlichen mit jener A. Comte's identisch sei. Er glaubt nur für die von jenen Beiden unterschiedenen drei Hauptperioden der menschheitlichen Entwickelung schärfere und genauer zutreffende Bezeichnungen wählen zu sollen. Er legt der vorchristlichen Entwickelungsepoche die Bezeichnung des Weltalters der Poesie und Mythik bei; die specifisch christliche Entwickelungsepoche der Menschheit bezeichnet er als das Zeitalter der Theologie und Metaphysik; die Neuzeit heißt ihm das Zeitalter der rationalen und natürlichen Philosophie.

Zu einer selbsteigenen Entwickelung eines Systems der Geschichtsphilosophie ist Franchi unseres Wissens nicht gekommen.[3] Er beschränkte sich darauf, das Recht der neuzeitlichen Cultur- und Gesellschaftsidee gegenüber der katholischen Idee zu vertreten, als deren welthistorische Zeit er das Mittelalter bezeichnet. Er bestreitet demnach[4] die von C. Balbo in dessen Meditazioni storiche[5] vertheidigte Perpetuität des christlichen Positivismus, und sucht Balbo's Äußerungen über die Wirkungslosigkeit einer vom religiösen Gehalte möglichst entblößten Vernunftreligion zu entkräften; zum Beweise dafür, daß auch ratio-

---

[1] Appendice (ed. 2da), pp. 257 sgg.

[2] Sentimento, pp. 374 sgg.

[3] Er veröffentlichte in den Jahren 1862—65 vier Hefte Prolusioni alla storia della filosofia, welchen später nichts Weiteres gefolgt zu sein scheint.

[4] Questioni religiose, pp. 94 sgg.

[5] Zuerst erschienen 1842, sodann nach Balbo's Tode vervollständigt herausgegeben unter dem Titel: Meditazioni storiche con aggiunta di Meditazioni inedite. Florenz, 1854.

Digitized by Google

nalistischen Religionsbekenntnissen eine gemeindenbildende Kraft einwohne, beruft er sich auf die von Ronge und Czerski, von Uhlich und Wislicenus in's Dasein gerufenen Religionsgemeinden, deren Existenz den deutschen Regierungen die größten Besorgnisse eingeflößt hätten. Es macht keinen angenehmen Eindruck, einen der besten und charaktervollsten Männer Italiens mit derartigen Beweismitteln bekämpft zu sehen. Natürlich stößt sich Franchi[1] auch an der von Tommaseo behaupteten Vereinbarkeit des Katholicismus mit der politischen Freiheit; die Behauptung desselben, daß die Kirche in der geschichtlichen Vergangenheit Italiens sich als Hort der Volksfreiheit erwiesen habe, sei weder an sich über jede Anstreitung erhaben, noch lasse sich aus ihr ein günstiges Präjudiz über die Stellung des heutigen Katholicismus zur Sache der politischen Volksfreiheit, sowie zur Lage der bedrückten und vernachlässigten niederen Volksclassen ableiten. Daß Tommaseo's katholisches Ideal mit dem thatsächlichen Katholicismus der Gegenwart nicht in Übereinstimmung stehe, hätte ihm aus der kirchlichen Censur, von welcher einige seiner Schriften betroffen worden seien, klar werden sollen. Daß jener Katholicismus, welchen die Kirche vertrete, in der Gesellschaft der heutigen Gebildeten nicht mehr existire, sei durch die lauten Klagen der berufensten kirchlichen Organe constatirt. Es nehme sich daher auch seltsam aus, wenn Montalembert in seinem Buche über die katholischen Interessen der Gegenwart[2] von den Erfolgen der Kirche im 19. Jahrhundert spreche. Der Beleuchtung dieses Buches ist der weitaus größte Theil von Franchi's Religione del sec. XIX gewidmet. Montalembert ist ihm eine durchaus unsympathische Persönlichkeit; er habe sich mit der Sache der kirchlichen Reaction identificirt, die französische Expedition gegen die römische Republik im Jahre 1849 mit warmen Worten begrüßt und sich auf der Tribüne zu den gehässigsten Äußerungen gegen die freiheitlichen Bestrebungen der Italiener fortreißen lassen. In seinem Buche über die katholischen Interessen der Gegenwart entwerfe er ein durchaus falsches Bild von der gegenwärtigen Zeitlage im Allgemeinen, vom Stande der kirchlichen Angelegenheiten im Besonderen. Durch seine Behauptung, daß durch die Entwickelung der Ideen des J. 1789 einzig die Kirche und die Revolution gewonnen, bestätigt er, ohne es zu ahnen, das geschichtliche

[1] O. c., pp. 68 sgg.; 164 sgg.

[2] Des interêts catholiques au XIXe siècle. Paris, 1852.

Digitized by Google

Recht jener Ideen, deren bisherige Einflüsse und Erfolge allerdings seine auf die Kirche gesetzten Hoffnungen illusorisch machen. Montalembert sagt, daß man heute zwischen Katholicismus und Socialismus zu wählen habe; da nun der vielgeschmähte Socialismus durchaus nicht mit dem Communismus identisch, sondern ein unabweisliches Problem der heutigen gesellschaftlichen Lage ist, so kann in der von Montalembert gestellten Alternative die Wahl nicht zweifelhaft sein. Montalembert gerirt sich trotz seiner kirchlich-reactionären Tendenzen als liberaler Katholik, und nimmt zum Schutze der katholischen Interessen die verfassungsmäßigen Freiheiten des constitutionellen Staates in Anspruch. Eines der Postulate der verfassungsmäßigen Freiheit ist die Gewissensfreiheit und Montalembert versichert, dieselbe aufrichtigst zu achten. Wie verträgt sich diese Versicherung mit der ausdrücklichen Verurtheilung der Religionsfreiheit durch die Kirche? Montalembert nimmt im Namen der constitutionellen Freiheit die Preß- und Unterrichtsfreiheit zu Gunsten der Kirche in Anspruch; weiß er nicht, daß die Kirche diese beiden Freiheiten, so weit sie den Gegnern der Kirche zu Gute kommen, als unberechtigt und gemeinschädlich verdammt? Montalembert fühlt das Mißliche seiner Position als liberaler Katholik ganz wol, und spricht deßhalb, um seinen politischen Liberalismus mit seinem kirchlichen Gewissen in Einklang zu bringen, von einer geregelten, maßvollen und in bestimmten Schranken gehaltenen Freiheit. Diese einschränkenden Bestimmungen sind jedoch nicht die Attribute der echten Freiheit; die Freiheit ist gleich der Wahrheit absolut, eine halbe Freiheit gibt es so wenig als eine halbe Wahrheit, Wahrheit und Freiheit haben beide ihre Schranke nur in sich selbst. Die vollkommene Freiheit deckt sich in Franchi's Denksystem mit der vollkommenen Rationalität, die er durch die Kirche negirt und durch jede von den Unterlagen einer republikanischen Gesellschaftsconstituirung abweichende Gestaltung der politischen Verfassung beeinträchtigt sieht; daher er das constitutionelle Königthum nur als eine Übergangsform in den der wahrhaften Rationalität und Freiheit entsprechenden Zukunftsstaat gelten läßt. Da er jede positivistische Religion verwirft, so sieht er auch den positiv gläubigen Protestantismus als eine vom Gange der Zeit überholte Religionsform an; er setzt sich hierüber ausführlich mit B. Mazzarella auseinander,[1] welcher in zwei protestantischen italienisch geschriebenen

[1] Questioni religiose pp. 121 sgg.; 160 sgg.

Digitized by Google

periodischen Blättern für die Protestantisirung Italiens plaidirt hatte. Er bekämpft endlich auch[1] die von J. Salvador ausgesprochene Hoffnung auf eine der katholischen und protestantischen Entwickelungsepoche des Christenthums nachfolgenden Wiedererstehung eines neuen Jerusalems als zukünftigen Sitzes des Papstthums und als Centrums des auf den Moralgehalt der mosaischen Bücher gestützten Monotheismus. Die modernen Bemühungen um Rettung des christlichen Positivismus durch Idealisirung desselben bezeichnet er mit Vacherot als Alexandrinismus,[2] somit als eine retrograde Tendenz, die bei der thatsächlichen Beschaffenheit des Katholicismus in seiner geschichtlichen Erscheinung ihr Ziel verfehlen müsse. Franchi versucht sich in einer geschichtlichen Beleuchtung der wahren Gestalt der von Meinungsgegensätzen aller Art innerlich getheilten altchristlichen Kirche,[3] und stellt der Idealisirung des Papstthums und seiner Verdienste um Italien das Schalten und Walten der mittelalterlichen Päpste von Gregor III bis auf Paul IV herab gegenüber.[4] Schweren Anstoß nahm Franchi[5] an den von Giuf. Montanelli seit 1851 wiederholt ausgesprochenen Gesinnungen katholischer Überzeugtheit, welche einfach nur als Nachwirkungen der von Gioberti einst erweckten Illusionen über die Vereinbarkeit der kirchlichen Idee mit jener der politischen Freiheit anzusehen seien.

IX.

Franchi verwirft nicht nur jede positive, auf Offenbarung gegründete Religion, sondern auch jede Vernunftreligion, welche den Charakter absoluter Geltung für sich in Anspruch nehmen will. Eine absolute Vernunftreligion können nur Jene für möglich halten, welche entweder der Vernunft eine absolut sichere Erkenntniß Gottes und des Verhältnisses der Menschen zu Gott zuschreiben, oder den Inhalt der reinen Vernunftreligion mit der durch das Gewissen dictirten Moral sich decken lassen. Nun haben wir aber keine metaphysische Erkenntniß von Gott und unseren Beziehungen zu Gott, und unser angebornes Pflichtbewußtsein ist in seiner Entwickelung von den variablen Ver-

[1] O. c., pp. 323 sgg.
[2] O. c., pp. 173 sgg.
[3] O. c., pp. 191 sgg.
[4] Questioni politiche, pp. 21 sgg.
[5] Religione del sec. XIX, pp. 471 sgg.

Digitized by Google

hältnissen unseres in stetiger Entwickelung begriffenen zeitlichen Erdendaseins abhängig; somit läßt sich weder auf den Gottesgedanken, noch auf das menschliche Gewissen ein absolut und für immer giltiges System einer reinen Vernunftreligion gründen. Wir können nur sagen, was die durch die humanitären Entwickelungszustände der Gegenwart gebotene Religion als sicheren und unumstößlich gewissen Erkenntniß- und Bekenntnißinhalt in sich fasse; und dieser Inhalt lautet: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Die in diese Formel gefaßte Religion des Fortschrittes schließt eine absolute Widerlegung und Exauctoration des Katholicismus als einer für immer der Vergangenheit anheimgefallenen Form des Religionsgedankens in sich;[1] der normale, autoritative, durch die oberste Kirchenleitung und deren Organe repräsentirte Katholicismus gibt sich als entschiedensten, unversöhnlichen Feind des humanitären Ideals kund. Franchi will nicht leugnen, daß Christenthum und Katholicismus eine geschichtliche Vorbedingung des Auflebens des Glaubens an die Ideale der humanitären Fortschrittsreligion waren; dieses geschichtliche Verdienst ist aber ein völlig unfreiwilliges Verdienst des Katholicismus. Es ist wahr, daß der Augustinermönch Luther aus der katholischen Kirche hervorgegangen, Voltaire in der Schule der Jesuiten erzogen worden ist; der katholischen Kirche fällt es aber am allerwenigsten ein, sich dieser ihrer Zöglinge zu rühmen. Aber auch jene modernen Fortschrittsmänner sind im Irrthum, welche die Ideen der Liebe und Brüderlichkeit für ein specifisches Erzeugniß des Christenthums halten.[2] Denn es ist einerseits erwiesen, daß die vom Christenthum gepredigte Nächstenliebe ein Gebot der natürlichen Moral ist, welches auch in vorchristlichen und außerchristlichen Religionen (Zoroaster, Confucius, Buddha) eingeschärft wird und von vorchristlichen Philosophen als sittliche Regel anerkannt wurde; ja vor Christus machten bereits die Essener und Therapeuten den Versuch, die Ideen der Charität, Gleichheit und Brüderlichkeit praktisch in den von ihnen gebildeten Gemeinschaften zu verwirklichen. Andererseits liegt es ebenso offen da, daß die Ideen des modernen Socialismus von der christlichen Idee der Gleichheit und Brüderlichkeit sich wesentlich unterscheiden, da das Christenthum zufolge seiner einseitig spiritualistischen Richtung von den materiellen irdischen Lebensinteressen völlig abstrahirt,

[1] Religione del sec. XIX, pp. 447 sgg.

[2] Sentimento, pp. XLVIII sgg.

Digitized by Google

deren der Idee der Gleichheit und Brüderlichkeit gemäße Regelung eben erst vom modernen Socialismus als eine dem Humanitätsideale entsprechende praktische Aufgabe in's Auge gefaßt wurde. Franchi beruft sich zur Bestätigung dessen, was er zur Bekämpfung der Ableitung des modernen Humanitätsideals aus dem Christenthm beibringt, auf mehrere französische Schriftsteller: Reynaud, Lallemand, Brunel, Daniel Stern, vorzüglich aber auf des Belgiers Louis de Potter Geschichte des Christenthums.[1] Zu letzterem trat er auch in persönliche Beziehungen, deren Anlässe Franchi selber mittheilt.[2]

Potter hatte nämlich eine kritische Beleuchtung des von Goffin bei einem Freimaurerbanquet in Lüttich entwickelten neuen freimaurerischen Programms an Franchi gesendet, welcher in seiner Ragione Potter's Artikel abdrucken ließ, aber denselben nachträglich gleichfalls einer Kritik unterzog, die zu weiteren Auseinandersetzungen zwischen Potter und Franchi führte. Franchi[3] hat gegen Potter's Bemängelungen am alten Liberalismus und an den bisherigen Tendenzen der Freimaurergesellschaften nichts einzuwenden, hält aber dafür, daß Goffin's fortschrittliches Programm durch jene Bemängelungen nicht berührt werde, und bedauert überdieß die ängstliche Scheu Potter's, die von Goffin berührten Fragen auf die Tagesordnung der heutigen politischen Discussion zu setzen. Potter meint, die revolutionär bewegte Gegenwart sei nicht der geeignete Zeitpunkt zur Inangriffnahme der Lösung der socialen Programme; Franchi seinerseits ist der Ansicht, daß zum mindesten die Discussion derselben nicht verschoben werden dürfe, und auf der Realisirung der Vorbedingungen derselben bestanden werden müsse, als da sind: allgemeines Stimmrecht, obligatorischer und unentgeltlicher Primärunterricht, Abschaffung der stehenden Heere, Verminderung der Steuern und Abgaben u. s. w. Potter citirt Chevalier's Ausspruch, daß wenn ganz Frankreich lesen gelernt haben werde, es dann nicht mehr zu regieren sein werde. Von Jenen, erwidert Franchi, werde Frankreich sich nicht mehr regieren lassen, die es bisher regiert haben und es noch länger zu regieren nicht berufen sind. Franchi wünscht zwar die Revolution nicht herbei, hält aber einen Zustand für unhaltbar, an dessen Aufrechthaltung nur die Minderheit

---

[1] Histoire du Christianisme (Paris, 1836; 8 Voll.).

[2] Vgl. Questioni filosofiche, p. 170, n. 2.

[3] Questioni politiche, pp. 49 sgg.

Digitized by Google

der gegenwärtigen Gesellschaft interessirt sei, während der weitaus größere Theil derselben durch den Umsturz nur gewinnen könne. Potter's Grauen vor einer mit Naturgewalt hereinbrechenden socialen Revolution hänge mit einem abstracten Vernunftmoralismus zusammen, der ihn nicht zur richtigen Beurtheilung eines solchen Ereignisses kommen und in der socialen Transformation lediglich einen socialen Tod sehen lasse. Die mit Naturnothwendigkeit sich vollziehenden Umwälzungen im Menschheitsleben sind nicht unter das Richtmaß einer abstracten Vernunftmoral zu stellen; sie beweisen vielmehr, daß die natürliche Nothwendigkeit in der menschheitlichen Entwickelung ein mächtigerer Factor sei als der subjective menschliche Wille, als dessen Werk Potter die Schaffung und die zeitweiligen Gestaltungen der menschlichen Societät ansehen zu wollen scheint. Auf Rechnung des subjectiven menschlichen Willens sind nur die Verbildungen und Deformationen dessen, was durch natürliche Nothwendigkeit entstand, zu setzen; und insofern sind Revolutionen nur unerläßliche Correcturen des Thuns der subjectiven menschlichen Willkür und seiner gemeinschädlichen Folgen. So sehr aber auch Franchi die Macht und das Recht der natürlichen Nothwendigkeit betont, will er doch nicht als Fatalist gelten; er verwirft jede Art von Metaphysik, also auch jene des Determinismus, des theologischen sowol als auch des philosophischen;[1] er weiß sich hierin eins mit A. Erdan,[2] welcher den mit dem Scheine religiöser und philosophischer Tiefe gleißenden Determinismus an mehreren der hervorragendsten französischen Schriftsteller so nachdrucksvoll bekämpft habe.[3]

X.

Franchi sah sich veranlaßt, die von ihm adoptirte Formel seines politisch-socialen Programmes: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, gegen

---

[1] Quest. polit., pp. 47 sgg.

[2] La France mystique II, Liv. 5, chap. 14.

[3] La legge del progresso, scrive A. Erdan, come tutto il complesso della storia, è una cosa molto più semplice ed ingenua che non s' imaginano i romanzieri della filosofia storica, i quali hanno il torto di cercare tanto di malizia nell' intreccio degli annali umani. Non havvi nelle nostre facende terrestre nè il gran cocchiere di B. Bossuet, che tien le redini dell carro sociale, e guida la società a quel piccolo scopo determinato; nè il fato materialista e detestabile dei Thiers ed altri storici della medesima scuola; nè il fato umanitario e benevolo dei sansimoniani, dei Leroux, e dei Pelletan. La legge del progresso non ha nulla di commune con siffatte idee. Quest. polit., p. 47.

Digitized by Google

Mazzini zu vertheidigen,[1] welcher dieselbe in seinem Journal Italia e Popolo wegen ihres französischen Ursprunges bemängelt hatte und ihr als wahrhaft nationale Devise die Formel: Dio e il Popolo entgegenstellte. Franchi erwiderte, daß bei Ideen nicht nach deren speciellem Vaterlande zu fragen sei, weil sie nicht Erzeugnisse eines bestimmten besonderen Volkes, sondern des allgemeinen Menschheitsgeistes seien; übrigens sei es nicht einmal wahr, daß die Formel: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit specifisch französisch sei, da sie vielmehr seit länger als einem halben Jahrhundert das Glaubenssymbol der europäischen Demokratie und der modernen Revolution sei. Umgekehrt sei Mazzini's Formel erwiesener Maßen französischen Ursprunges; ihr Erfinder sei Robespierre, auf dessen Andringen sie der französische Convent sanctionirt habe. Thatsache sei, daß in Italien außer Mazzini's Anhängern Niemand etwas von seiner nationalen Devise wissen wolle; auch der angeblich religiöse Charakter derselben verfange nicht, da Niemand wisse, was man unter der von Mazzini verehrten Gottheit zu verstehen habe. Mazzini behaupte, Franchi's Formel sei so beschaffen, daß sie auch vom Papste und von den auf ihre Heere sich stützenden Monarchen adoptirt werden könne; das' Richtige ist, daß Napoleon von ihr nichts wissen wollte, indem er die angeblich republikanische Formel Mazzini's sanctionirte, indem er sich als Beherrscher der Franzosen durch Gottes Gnade und den Willen der Nation proclamirte. Die angebliche Vaterlands- und Freiheitsliebe Mazzini's schien Franchi[2] auch später im J. 1857 schwer compromittirt durch den von Mazzini veranlaßten revolutionären Genueser Putsch, der, wenn er von einigem Erfolge begleitet gewesen wäre, nur dazu hätte führen können, Italien in einen Bürgerkrieg zu verwickeln und die Intervention fremder Mächte in Italien herbeizuführen. Mazzini hasse Piemont und wolle in seinem blinden Hasse das Bollwerk der italienischen Freiheit und Unabhängigkeit, den einzigen Stützpunkt der künftigen Wiederaufrichtung Italiens, vernichten; sein

[1] Religione del sec. XIX, pp. 449 sgg. — Franchi könnte übrigens die von ihm gegen Giuseppe Mazzini vertheidigte Formel sich aus der 1847 zu Paris erschienenen Schrift des Vetters G. Mazzini's, des Andrea Luigi Mazzini: De l'Italie dans ses rapports avec la liberté et la civilisation moderne (2 voll.), die er sicherlich eher, als die Schriften französischer Socialisten kennen lernte, angeeignet haben.

[2] Quest. polit., pp. 188 sgg.; 193 sgg. Vgl. auch pp. 95 sgg. und 224 sgg.

Digitized by Google

widersinniges Treiben, das einem Verrathe an der heiligen Sache des italienischen Volkes gleichkomme, sei bereits von Ferrari, Montanelli und anderen hervorragenden Stimmführern der Nation gerichtet worden, deren Urtheil Franchi nur wiederholen und zu seinem eigenen Urtheile machen könne. Den von Mazzini ihm gemachten Vorwurf des Materialismus glaubt Franchi auf sich beruhen lassen zu können; auch sei derselbe nicht das geeignete Mittel, sich in der Meinung Jener zu rehabilitiren, die sein Treiben als Wahnwitz und als Versündigung an der heiligen Sache des Vaterlandes zu verurtheilen sich gedrungen sahen.

XI.

Sehen wir schließlich noch, welche Ergebnisse sich später, nachdem Franchi zu einer consistenten Lebensstellung gelangt war und von der Discussion politischer Zeit- und Tagesfragen sich auf das Gebiet ruhiger, methodisch-wissenschaftlicher Studien zurückgezogen hatte, aus seiner Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie[1] absetzten. Franchi will die Frage auf sich beruhen lassen, in wie weit der Ursprung der Philosophie, d. i. das Aufwachen des reflexiven Denkens bei den Griechen, durch die Einflüsse des Orients angeregt worden sei; Thatsache sei, daß dasselbe in seiner Entwickelung bei den Joniern und Doriern eine völlig autonome Gestaltung gewonnen habe. Der specifische Charakter der griechischen oder antiken Philosophie sei ein vorwiegend realistischer, während die moderne Philosophie im Vergleiche mit der antiken Philosophie ein wesentlich idealistisches Gepräge an sich trage. Die griechische Philosophie begann als Physik, gestaltete sich in ihrer zweiten Epoche als Ethik, in der dritten als Logik; sie suchte m. a. W. zuerst den Grund des Seins, sodann jenen der Pflicht und letztlich jenen der Gewißheit, und kam so von der dem denkenden Ich entgegengesetzten äußeren Wirklichkeit ausgehend schließlich beim denkenden Ich selber an, stand aber freilich während dieses ihres Entwickelungsverlaufes durchwegs im Banne des Dogmatismus, gegen welchen nach Überschreitung des Culminationspunktes des griechischen Geisteslebens der Skepticismus zu reagiren begann, um schließlich dem Synkretismus und Mysticismus zu weichen. Mittlerweile war das Christenthum in's geschichtliche Dasein getreten mit der Bestimmung, die Elemente des Wahren und Guten,

[1] Letture sulla storia della filosofia moderna; siehe oben S. 128, Anm. 3.

Digitized by Google

welche aus dem Leben der antiken Welt in die Zukunft hinübergerettet werden sollten, in sich aufzunehmen und mit dem ihm selber eigenthümlichen Geiste und Lebensgehalte zu verschmelzen. Obwol wesentlich und primär Religion, hatte das Christenthum doch den Trieb in sich, sich zur Wissenschaft zu gestalten, und in derselben die ihm specifisch eigenthümliche Idee des Übernatürlichen, d. i. einer supramundanen absoluten Realität und Causalität zu einem scientifisch durchgebildeten Ausdrucke zu bringen. Obschon dieses neue Gedankensystem die gläubig gestimmte Welt zu befriedigen vermochte, fing doch demselben gegenüber auch allmälig der kritische Denksinn sich zu regen an, und unterwarf, zuerst furchtsam und zurückhaltend, dann aber stets kühner und selbstbewußter, das kirchliche Lehrgebäude seiner Prüfung. Das philosophische Denken der christlichen Weltzeit in seiner bescheidenen ersteren Form ist durch die Scholastik, in seiner nachfolgenden Gestaltung durch die moderne Philosophie repräsentirt; beide Gestaltungen der Philosophie verhalten sich zu einander als theologische und rationale Philosophie. Wie die antike Philosophie in Skepsis und Mystik auslief, so stehen auch am Ausgange der scholastisch-mittelalterlichen Philosophie zwei Männer, welche sich zu einem halb mystischen, halb skeptischen Platonismus bekennen: Gerson und Nicolaus Cusanus. Während diese beiden Männer die auf dem Boden der kritisch zersetzten scholastischen Speculation sich anbahnende Transformation des philosophischen Denkens repräsentiren, trat in der Renaissance eine von Außen kommende Reaction gegen die Scholastik ein, welche den völligen Sturz der mittelalterlichen Philosophie herbeiführte. Die Philosophie der Renaissance ist eine Frucht des italienischen Geistes; in Deutschland nahm die Renaissance einen mystischen, in Frankreich einen skeptischen Charakter an, womit ihre Auflösung eingeleitet und der Eintritt einer neuen Phase der philosophischen Denkentwickelung angebahnt war. Die Philosophie der Renaissance hatte wohl erfolgreich die Blößen und Gebrechen des antiken Objectivismus und mittelalterlichen Theologismus aufgedeckt, entbehrte aber aus Mangel einer sicheren Methode des Vermögens, ein selbstständiges neues Gebäude philosophischer Erkenntniß aufzuführen. Das Gefühl dieses Mangels lenkte die philosophische Forschung in jene Bahnen, in deren Beschreitung und Verfolgung sich der specifische Charakter der neuzeitlichen Philosophie als rationalen Subjectivismus, d. i. als einer auf die Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens gegründeten rationalen Forschung herausbildete.

Digitized by Google

Die Geschichte der neueren Philosophie beginnt mit Baco von Verulam, welcher die Philosophie auf Grund einer kritischen Revision der Methodik aller Zweige des menschlichen Wissens in neue Bahnen fruchtbarer Forschung zu lenken suchte. Man kann der Großartigkeit seiner Intentionen die gerechte Anerkennung nicht versagen; auch darf nicht verkannt werden, daß er durch sein Dringen auf das Studium der Natur, durch Betonung der Beobachtung und Erfahrung als einziger Unterlage alles Wissens, durch nachdrucksvolle Hinweisung auf die praktischen Ziele aller wissenschaftlichen Einsicht eine bleibende Nachwirkung in der Gesammtheit der modernen Wissenschaftsbestrebungen hinterlassen hat. Sein Dringen auf Verbesserung der Methoden der wissenschaftlichen Forschung war von wahrhaft divinatorischem Geiste beseelt; er sagte die Entstehung neuer Wissenschaftszweige voraus, welche im modernen Bildungsleben eine höchste Wichtigkeit erlangt haben, er betonte die Nothwendigkeit einer Geschichte der Wissenschaften, der gelehrten Alterthumsforschung, einer Geschichte der mechanischen Künste, präconcipirte die Idee einer allgemeinen Grammatik und vergleichenden Philologie u. s. w. Es wäre indeß verfehlt, Baco als Reformator der Philosophie preisen zu wollen. Er anerkannte die Unterordnung derselben unter die Theologie, und sprach der menschlichen Vernunft in Behandlung theologischer Materien selbst jene Rechte ab, welche ein Thomas Aq., Duns Scotus, Occam für sich in Anspruch genommen hatten. Auf dem Gebiete der Kosmologie hält er sich an die mosaische Kosmogonie und an das ptolemäische Weltsystem. In dem Abriß der Psychologie, welcher seiner Instauratio magna eingeschaltet ist, schreibt er dem Menschen zwei Seelen zu, eine rationale und eine irrationale; er gibt ferner eine durchaus falsche Classification der Seelenvermögen; seine philosophische Erkenntnißlehre erinnert in ihrer Rohheit und Oberflächlichkeit an die Kindheitsjahre des Empirismus. Das über Baco's Instauratio scientiarum zu fällende Urtheil gilt in seiner Weise auch vom Novum Organum desselben; es enthält eine Fülle nützlicher Winke zur Vermeidung von Irrthümern und zur Verbesserung der wissenschaftlichen Beobachtung, ist aber nichts weniger als eine systematisch durchgebildete Methodenlehre, gefällt sich an nicht wenigen Stellen in völlig unfruchtbaren oder geradezu ungereimten Rathschlägen und entbehrt eines klaren Bewußtseins über die Grenzen und Bedingungen eines sicheren menschlichen Wissens. Schon die Grundabsicht Baco's, eine Methode des Erfindens zu liefern, durch deren Handhabung die Natur genöthigt

Digitized by Google

werden sollte, alle ihre Geheimnisse aufzuschließen, schließt einen baren Widersinn in sich. Es ist allerdings Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung, vom Bekannten zur Erkenntniß des noch nicht Gekannten vorzudringen; dieses letztere kann aber doch nur insoweit Gegenstand des Suchens und Forschens sein, als man von seinem Vorhandensein und seiner Beschaffenheit schon etwelche Kenntniß hat, weil man im entgegengesetzten Falle gar nicht auf den Gedanken kommen würde, es aufzusuchen, um zu einer bestimmten Erkenntniß desselben zu gelangen. Jenes Finden oder Erfinden, welches Baco im Auge hat, ist nach seinem eigenen Bekenntniß Sache der Zeit und des Zufalles, daher es keine methodische Regel desselben geben kann. Dasselbe gilt aber auch von den durch einen genialen geistigen Blick bedingten wissenschaftlichen Entdeckungen, wofür Galilei's Bekenntnisse über die Genesis seiner berühmtesten physikalischen Entdeckungen sich als Beweis anführen lassen. Neben Galilei sind verschiedene andere Männer hervorzuheben, welche sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, also vor dem Erscheinen des Organum novum, um verschiedene Zweige der naturwissenschaftlichen Forschung, besonders in Italien, verdient gemacht haben; der erfolgreiche Aufschwung der naturwissenschaftlichen Forschung war sonach nicht von Baco's methodologischen Rathschlägen abhängig. Die von Baco an der aristotelischen Methodologie und Doctrin gerügten Mängel sind bereits früher von Galilei erkannt und beleuchtet worden; übrigens ist Baco im Irrthum, wenn er behauptet, Aristoteles hätte die richtige Methode eines sicheren und regelrechten inductiven Vorgehens nicht gekannt.

Baco beschränkte sich auf polemische Ausfälle gegen die aristotelische Philosophie, ohne die philosophische Erkenntniß als solche in irgend einem Punkte weiter zu fördern. Als wahrer Reformator der überlieferten Schulphilosophie trat Cartesius auf, welcher eine neue, seither zur allgemeinen Anerkennung und Geltung gelangte Methode der philosophischen Forschung schuf; der durch Cartesius inaugurirte und von Kant weiter entwickelte Psychologismus ist die heutzutage gemeinhin recipirte Forschungsmethode. In der von Cartesius ihr gegebenen Ausbildung handelt es sich um drei Punkte: vorläufiger Zweifel als Vehikel der Beseitigung aller unphilosophischen Voreingenommenheiten; Analyse des Bewußtseins behufs Classificirung der geistigen Functionen und behufs Bestimmung des Objectes, des Werthes und der Grenzen der Erkenntniß; Evidenz der Wahrheit als

Digitized by Google

höchstes Gewißheitskriterium. Cartesius war zwar nicht der Erste, welcher die Evidenz zum philosophischen Wahrheitskriterium erhoben und die Philosophie vom Joche der Auctorität und Überlieferung zu befreien beabsichtigt hätte; aber keiner vor ihm hatte das Gewißheitskriterium mit solcher Schärfe und Exactheit in den Vordergrund gestellt, keiner so unbedingt das Selbstbewußtsein als erste Quelle aller philosophisch gewissen Erkenntniß betont. Allerdings beschränkte er die an das philosophische Erkennen gestellten Forderungen auf den Bereich der natürlichen Wahrheitserkenntniß; Glaube und Offenbarung ließ er intact bestehen. Er postulirte ferner Gott als Wahrheitsgaranten einiger oder vielleicht aller menschlichen Erkenntnisse, während er doch die als absolute Bürgschaft der menschlichen Wahrheitserkenntniß vorausgesetzte Existenz des Absoluten nachträglich nur durch einen Fehlschluß zu erweisen vermochte. Er erklärte die Idee des Absoluten als eine angeborne Idee; er sprach auch von anderen angebornen Ideen, ohne jedoch den Unterschied zwischen diesen Ideen und jener ersteren Idee hinlänglich aufzuhellen, oder gemeinhin einen bestimmten und sicher umgrenzten Begriff des Ausdruckes „Idee" aufzustellen. Durch seine Behauptung, daß die sogenannten nothwendigen rationalen Wahrheiten ihren Nothwendigkeitsgrund ausschließlich im göttlichen Willen hätten, schien er geradezu alle Philosophie aufheben zu wollen. Er stand für die Lehre von der besten Welt ein, bewies aber seine optimistische Lehre einzig daraus, daß die Welt Gottes Werk sei. Seine Auffassung der Welterhaltung als einer continuirlichen Neuschöpfung führt in ihren Consequenzen dazu, alles mundane Geschehen zu einer unmittelbaren Wirkung Gottes zu machen, und die sogenannten Substanzen aus Causis secundis in passive Recipienten der ausschließlich waltenden göttlichen Causalität zu verwandeln. Darin waren die Ansätze des Occasionalismus der Cartesischen Schule enthalten; nicht minder barg die völlige Gleichsetzung der körperlichen und geistigen Existenzen gegenüber der allbestimmenden göttlichen Causalität die Keime des Spinozismus in sich. Wenn er Figur, Ausdehnung, Solidität und Bewegung als primäre Qualitäten der Materie bezeichnet, so verkennt er, daß die beiden ersten Qualitäten Proprietäten des Raumes sind, die Solidität aber gleich den secundären Qualitäten bloß in unserer Empfindung existirt; die Bewegung als passive Qualität gehört wol in Wahrheit der materiellen Wirklichkeit an, ihre Ursache jedoch läßt sich nicht gleich der Theilbarkeit oder Figürlichkeit als eine Proprietät

Digitized by Google

der Ausdehnung fassen. Jede Thätigkeit und jede Bewegung setzt ein actives Princip, eine bewegende Kraft voraus. Will man nicht Gott zum alleinigen Beweger der Welt machen, sondern die Principien der besonderen Bewegungen in die kosmische Wirklichkeit selber verlegen, so wird man unwillkürlich dahinkommen, den Gegensatz von Kraft und Stoff, auf welchen aller metaphysische Dualismus gebaut ist, aufzugeben und die körperliche Ausdehnung für eine reine Phänomenalität anzusehen. Damit fällt dann auch der von Cartesius festgehaltene anthropologische Dualismus zwischen Geist und Körper, und gemeinhin die metaphysische Unterscheidung zwischen geistiger und körperlicher Realität.

Wir wissen aus dem vorausgehend Gesagten, daß die Negation dieser Unterscheidung bei Franchi nicht eine Anerkennung des Monismus involvirt, da er allen wie immer gearteten metaphysischen Dogmatismus verwirft. Er erkärt sich daher trotz aller Sympathie für die Person des Spinoza gegen den aus dem Cartesianismus herausgewachsenen Spinozismus. Spinoza's Lehre hat nach Franchi mit jener des Cartesius dieß gemein, daß sie idealistischer Ontologismus ist; der Psychologismus hat bei Cartesius bloß eine propädeutische Bedeutung, und erst die Schüler desselben haben die psychologische Methode auf alle Theile der Philosophie anzuwenden unternommen. Der Hauptunterschied zwischen Cartesius und Spinoza ist nur dieser, daß letzterer nicht auf halbem Wege stehen bleibt, sondern die von Cartesius ängstlich gemiedenen Consequenzen aus den Vordersätzen des Systems rücksichtslos zieht. Damit vergrößern sich aber freilich auch die Fehler der cartesischen Doctrin, und tritt die Unhaltbarkeit der letzteren erst in ihr volles Licht. Hätte Spinoza es über sich vermocht, die Lehre von den Ideen genauer und exacter zu fassen, den Unterschied zwischen sinnlicher und intellectueller Erkenntniß sicher zu bestimmen, und das Ideale, statt dasselbe aus dem Realen abzuleiten, im Gegensatze zum Realen als etwas aus der subjectiven Innerlichkeit des Menschen sich Herausfetzendes zu verstehen, so würde sein Idealismus eine strengste Prüfung bestehen. Er attribuirte jedoch den Ideen eine alle Gebühr überschreitende Geltung; er betrachtete sie nicht bloß als Element der Erkenntniß, sondern verlegte alle Erkenntniß in sie, so daß sie nicht bloß die reine apriorische Erkenntniß, sondern alles Wißbare in sich schließen. Er spricht der Erfahrungserkenntniß die ihr gebührende selbstständige Bedeutung ab, und sieht sie lediglich als die unterste Stufe des Erkennens an. Er weist der Philosophie

Digitized by Google

ein unerreichbares Ziel an, nämlich die Erkenntniß des Wesens der Dinge; andererseits aber verlegt er das Wesen der Dinge in den bloßen Gedanken derselben. Er behauptet das Statthaben eines absoluten Parallelismus zwischen der logischen und ontologischen, mentalen und realen Ordnung; er reducirt die Erkenntnißthätigkeit auf eine mechanistisch geordnete Einfachheit, welche der Natur des Denkens nicht entspricht, und abstrahirt von allen wesentlichen constitutiven Elementen des erkennenden Ich und des in der Wirklichkeit gegebenen Menschen. Daraus erklärt sich die Ungenüge seiner Lehre von der Gewißheit. Er sieht mit Cartesius die Gewißheit in der Klarheit und Deutlichkeit des Erkennens gegeben; während aber Cartesius in diesem Punkte seinen Idealismus durch den Antheil ermäßigte, welcher er dem Zeugniß des Bewußtseins und der Wirksamkeit des Willens zuwies, ließ Spinoza keinen anderen Factor des geistigen Gewißheitsstandes gelten, als den intellectiven, und dieß ganz in Übereinstimmung mit seiner Identification der Idee und der Essenz der Sache. Mit diesen Mängeln hängt die verfehlte Wahl der Methode in der Ethik Spinoza's zusammen, die in Wahrheit eine Metaphysik ist. Die geometrische Methode paßt für die Entwickelung reiner Gedankenverhältnisse, nicht aber für eine philosophische Erklärung der Welt des Wirklichen. Spinoza entwickelt sein ganzes methaphysisches System aus der von ihm gegebenen Definition der Substanz; und in der That kann die strenge Folgerichtigkeit der Entwickelung nicht in Abrede gestellt werden. Der Fehler liegt eben nur in der von ihm aufgestellten ersten Definition. Er will das Allerrealste, die Realität in eigenster Wesenheit definiren, und gibt statt dessen eine Definition der leersten unbestimmtesten Allgemeinheit. Die von Spinoza aufgestellte Definition enthält ferner zwei miteinander nicht verträgliche, ja einander geradezu widersprechende Bestimmungen; in der ersten derselben spricht er von der Substanz als etwas an sich Seiendem, in der letzteren von ihr als etwas, was in unserem Denken ist; nach der einen Seite hat sie eine absolute und reale, nach der anderen Seite bloß eine ideale relative Existenz. Dieser innere Widerspruch in der Grundauffassung läßt sich verdecken, so lange Spinoza bei der Ausführung der Attributionen seiner Einen und einzigen Substanz weilt; er macht sich aber in seinen Consequenzen bemerkbar, sobald Spinoza auf die Erklärung des Weltdaseins übergeht. Spinoza's Metaphysik steht in augenfälligem Widerstreit mit der durch das unbefangene Denken dictirten Anerkennung der individuellen Subsistenzen der differenten endlichen Dinge und des

Digitized by Google

Unterschiedes zwischen physisch nothwendigem und freithätigem Thun und Wirken. Spinoza glaubt die substantiale Einheit alles Seienden dadurch zu erweisen, daß er alle endliche Vielheit in ihr untergehen läßt. Damit gewinnt er aber nur ein Unendliches als Summe endlicher Theile, ein Ewiges als Complex aller Zeitlichkeiten, ein Unveränderliches als eine Zusammenwürfelung unaufhörlicher Veränderungen, eine substantiale absolute Vernunft als Ursache aller Arten von Irrthum, Lüge und Unwissenheit, eine absolut vollkommenste Willensgüte als unmittelbare und directe Ursache alles Bösen und Schlimmen. Schon die Grundbestimmung der alleinzigen Weltsubstanz als eines mit den Attributen des Denkens und der Ausdehnung begabten Seins schließt einen unlöslichen Widerspruch in sich, da Gedanke und Ausgedehntheit einander ausschließen. Die von Spinoza angestrebte absolute Vermittelung des cartesischen Dualismus war nur dazu angethan, die philosophische Unwahrheit desselben vollkommen an's Licht zu stellen.

Dem Tractatus theologico-politicus Spinoza's zollt Franchi in Bezug auf den ersten theologischen Theil die vollste, ja bewundernde Anerkennung; er bemängelt an demselben nur die absolute Auseinanderhaltung von Glauben und Wissen, Religion und Philosophie, und die hiemit zusammenhängende Unterordnung der Religion unter die Wissenschaft. Der zweite, politische Theil des Tractatus enthält nach Franchi wol mancherlei Härten, die sich jedoch in der Schlußbetrachtung desselben ausgleichen. Spinoza leitet das Recht von der Gewalt ab, macht den subjectiven Egoismus der Einzelnen zum Erklärungsgrunde der Entstehung bürgerlicher Gemeinwesen, und scheint einem despotischen Staatsabsolutismus das Wort reden zu wollen. Andererseits erscheint aber der Staat bei ihm als Schützer der Gewissensfreiheit und jeder anderen Art von persönlicher Freiheit; er ist ihm der unerläßlich nothwendige Hort der gesellschaftlichen Ordnung, die im Interesse Aller liegt, und deren gewissenhafte Beachtung den humanen Staat der Zukunft möglich zu machen hat.

Dem Spinoza läßt Franchi Malebranche zur Seite treten, welchem er das Verdienst zuerkennt, die methodologischen Anschauungen des Cartesius in der scharfsinnigsten und elegantesten Weise commentirt, und in seinen, die ideale Anschauung und den Occasionalismus betreffenden Theorien eine folgerichtige Entwickelung der cartesischen Erkenntnißtheorie und Weltlehre geboten zu haben. Die volle Consequenz dieser Theorien wäre eigentlich der Pantheismus gewesen,

Digitized by Google

welchem jedoch Malebranche, in seinem Denken minder frei als Spinoza, vorsichtig auswich; er sei auf halbem Wege stehen geblieben und habe eine unhaltbare Mitte zwischen Theologie und Philosophie zu behaupten gesucht; für einen Theologen zu kühn, habe er doch nicht den vollen Wahrheitsmuth eines Philosophen besessen.

Der Cartesianismus constituirt eine in sich abgeschlossene Epoche der modernen Philosophie; er ist specifisch die Philosophie des 17. Jahrhunderts, während Leibniz und Locke den Übergang in jene des 18. Jahrhunderts vermitteln. Franchi hat keine specielle Beleuchtung letzterer geliefert, und auch in Bezug auf Kant, welchen er als den auf Cartesius folgenden zweiten Begründer der modernen Philosophie feiert, sich auf die bereits erwähnte kritische Beleuchtung der Lehre vom Unterschiede zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen[1] beschränkt. Er vertheidigt die Neuheit der Kant'schen Unterscheidung zwischen beiden Arten von Urtheilen gegen Rosmini, Balmes, Galluppi und Kuno Fischer, welche dieselbe bereits bei Aristoteles, Thomas Aq., Locke oder Hume vorgefunden haben wollen. Er behauptet aber zugleich auch ihre Unrichtigkeit und bezeichnet sie als einen jener Punkte, in welchen er, obwol ein ausgesprochener Anhänger Kant's und des Kriticismus, von seinem philosophischen Führer abzugehen sich gedrungen fühlt. Es handelt sich um die Frage, ob in jenen Urtheilen, welche par excellence kategorische Urtheile sind, wirklich, wie Kant dafür hält, der doppelte Fall des Enthaltenseins oder Nichtenthaltenseins des Prädicates im Subjecte vorkommen könne. Nach Franchi entsprechen alle derartigen Urtheile dem von Kant aufgestellten Begriffe eines analytischen Urtheiles, d. h. die Prädicate derselben sind auf irgend eine Weise im Concepte des Subjectes als Modus desselben enthalten; nur unter dieser Bedingung sind überhaupt die kategorischen Urtheile möglich. Umgekehrt sind alle jene Urtheile, die nicht in eigentlichem Sinne kategorische Urtheile sind, synthetische Urtheile. Der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen reducirt sich darauf, daß in ersteren vom Subjecte irgend eine Eigenschaft, ein Merkmal u. s. w. ausgesagt wird, während in letzteren das Subject irgend eines Complexes von Merkmalen, Eigenschaften u. s. w. angegeben wird. Im analytischen Urtheile entspricht die logische Function des Subjectes und Prädicates der ontologischen Function des Subjectes und seiner Qualität; im

[1] Siehe oben S. 160.

Digitized by Google

synthetischen Urtheil repräsentirt das logische Subject bestimmte Qualitäten, zu welchen sich das Prädicat als ontologisches Subject verhält. In den analytischen Urtheilen wird die zwischen den beiden bereits bekannten Terminis des Urtheiles bestehende Beziehung ausgesprochen, in den synthetischen Urtheilen ist vorläufig nur einer der beiden Termini bekannt, der andere Terminus wird erst durch den Urtheilsact selber producirt und mit dem ersteren Terminus in Verbindung gebracht. Die analytischen Urtheile sind explicite, die synthetischen implicite Urtheile. Das analytische Urtheil ist Antwort auf die Frage, ob A wirklich B in sich enthalte; im synthetischen Urtheile wird auf die Frage geantwortet, wer derjenige Terminus sei, in welchem A enthalten ist. Im synthetischen Urtheile geht die Notion des Subjectes in der Form von Theilen voraus, welche im Acte des Urtheiles zu einem durch das Prädicat auszudrückenden Ganzen verbunden werden. Dieser synthetische Proceß hat seinen natürlichen Ausdruck in der Bildung der Sprache, in welcher bei Zusammensetzung neuer Concepte neue Worte oder neue Bedeutungen der schon vorhandenen Worte geschaffen werden. Im synthetischen Urtheil wird sowol die Notion des einen der beiden Termini, als auch die Verbindung desselben mit dem anderen Terminus erst geschaffen. Wie kommt der menschliche Intellect dazu, ein Urtheil zu bilden, ohne den Prädicatsbegriff bereits erfaßt zu haben? Auf diese Frage ist nach Franchi's Dafürhalten eine Antwort nicht möglich; das Handeln des Intellectes wird hiebei durch eine nicht weiter aufzuhellende Naturnothwendigkeit bestimmt, das synthetische Urtheil ist ein fundamentaler Act des Intellectes, ein Factum primum der idealen Erkenntniß. In der Nichtaufhellbarkeit dieses Factum primum ist Franchi mit Kant vollkommen einverstanden und glaubt sogar dieselbe durch seine Auffassung des synthetischen Urtheiles besser und richtiger erhärtet zu haben, als Kant, der die specifische Eigenheit des synthetischen Urtheiles, das Erzeugen des einen der beiden Termini durch den Urtheilsact, nicht erfaßte. Es ist nicht abzusehen, worin das Mysteriöse und Unerklärliche der synthetischen Urtheilsfunction gelegen sein soll, wenn beide Termini bereits vor dem Urtheilsacte gegeben sind. Kant beschränkt daher auch das nicht aufzuhellende Mysteriöse der synthetischen Urtheilsfunction auf die synthetischen Urtheile a priori; wenn aber derlei Urtheile nach Kant keine metaphysische Giltigkeit haben, wo bleibt dann das Mysterium? Kant behauptet zwar, daß alle theoretischen Wissenschaften sich auf oberste synthetische Urtheile

Digitized by Google

a priori stützen; dieß ist aber in jenem Sinne, wie Kant es meint, eben nicht wahr. Die von ihm angeführten Beispiele aprioriſcher ſynthetiſcher Urtheile ſind eben nur beziehungsweiſe ſynthetiſch, indem ſie unter einem anderen Geſichtspunkte betrachtet analytiſche Urtheile ſind. Die von Kant urgirte Nothwendigkeit aprioriſcher ſynthetiſcher Principien gilt nicht bloß für die theoretiſchen Wiſſenſchaften, ſondern ſchlechthin für alle Wiſſenſchaften; denn keine Wiſſenſchaft kann ohne rationale Principien beſtehen. Umgekehrt aber können in jeder Wiſſenſchaft nur jene Sätze oder Urtheile, durch welche die Notion des ſpecifiſchen Objectes einer beſtimmten Wiſſenſchaft gebildet wird, für reine ſynthetiſche Urtheile oder, wie Kant ſich ausdrückt, für ſynthetiſche Urtheile a priori gelten. Dieſe Bemerkungen beweiſen, daß Franchi den Unterſchied zwiſchen idealer Apprehenſion und begrifflichem Denken richtig erkannte; an dem geiſtigen Eindringen in die ganze und volle Bedeutung dieſes Unterſchiedes hinderte ihn ſein grundſätzlicher empiriſtiſcher Subjectivismus, auf deſſen Standpunkte das Aufleuchten ſynthetiſcher Denkapprehenſionen im menſchlichen Geiſte ein räthſelhaftes, jeder Erklärung ſich entziehendes Factum bleiben muß.[1] Die Idealapprehenſionen ſind als Erfaſſungen des Weſens und urſächlichen Zuſammenhanges der Dinge aus der Natur des geiſtbegabten gottesbildlichen Seelenweſens als eines univerſaliſtiſchen, die Geſammtheit der geſchöpflichen Dinge potentiell in ſich faſſenden Ens reale zu verſtehen. Eine unmittelbare Conſequenz dieſes Weſenscharakters der menſchlichen Seele iſt der von Franchi abgelehnte anthropologiſche Dualismus oder Weſensunterſchied von Leib und Seele, deſſen erkenntnißtheoretiſche Bedeutung darin beſteht, daß dem Menſchen ein über das ſubjectiviſtiſche Empfinden und Wahrnehmen hinausgreifendes Princip objectiver Apprehenſionen einwohnt, deren Object das an ſich Seiende und an ſich Wirkliche oder die Idee eben ſo ſehr in ihrer abſoluten Realität als in ihrer Repräſentation durch die geſchöpflichen Dinge iſt.

Franchi charakteriſirt das ſynthetiſche Urtheil ganz richtig als einen Act, mittelſt deſſen eine gegebene Vielheit als ein Totum erfaßt wird; er hebt ausdrücklich hervor, daß dieſes Totum nicht etwa

[1] Franchi bezeichnet daher auch die Frage über den Urſprung der Ideen als Problema, in cui si compendia tutto quanto v'ha di più alto ed astruso, di più oscuro ed arcano nel mondo del pensiero e nel regno della filosofia. Teorica del giudizio I, p. 126.

Digitized by Google

passiv als ein schon vorhandenes aufgegriffen, sondern durch den Urtheilsact generirt oder, wie wir lieber sagen möchten, creirt wird. Dieses geistige Schaffen weist nun nach unserem Dafürhalten offenbar auf den gottesbildlichen Charakter der Seele hin; und in ihrem geistigen Creiren eines Totum reflectirt sich unverkennbar ihre eigene Wesensqualität als eines über die differente Vielheit des sinnlich Erscheinenden hinausgestellten gottesbildlichen Totum, obschon wir auch die sinnliche Wirklichkeit nicht im Sinne einer geistlosen Atomistik zu einem bloßen Complexe reiner Singularitäten herabdrücken möchten, was sich mit der Immanenz der göttlichen Idee im gestaltungsfähigen Stoffe nicht verträgt und die Möglichkeit einer organischen Relation zwischen Leib und Seele im Menschen ausschließen würde. Zugleich aber sehen wir, wie enge und innig die von Kant aufgeworfene und von Franchi behandelte Frage über den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen mit bestimmten speculativen Anschauungen zusammenhängt, so daß sie unter Ablehnung dieser gar nicht endgiltig ausgetragen werden kann. Franchi bemängelt an Kant die Behauptung, daß alle analytischen Urtheile apriorisch seien und nimmt die an den synthetischen Urtheilen vorgenommene Unterscheidung zwischen aprioriſchen und aposteriorischen Urtheilen auch für die analytischen Urtheile in Anspruch. Der Unterschied zwischen aprioriſchen und aposteriorischen Urtheilen hänge davon ab, ob die Termini, welche die Materie des Urtheiles constituiren, unmittelbar aus der sinnlichen Erfahrung geschöpft seien oder nicht; aber sowol die reinen als auch die empirischen Concepte kommen auf dem Wege der Synthese zu Stande und werden mittelst Analyse aus ihrer synthetischen Verbindung losgelöst, daher die reinen Urtheile eben so gut wie die empirischen synthetische oder analytische Urtheile sein können. Diese kritische Berichtigung Kant's, welche uns als berechtigt gilt, leitet uns auf jene doppelte Idealapprehension hin, deren oben gedacht wurde, sofern nämlich zwischen der Idee an sich und deren Ausdrucke in der gegebenen Wirklichkeit unterschieden wurde. Wenden wir diese Unterscheidung speciell auf das nächste Object unserer Erkenntniß, auf die sichtbare Naturwelt an, so werden wir zwischen einer idealen Apprehension des allgemeinen Wesensgedankens der Natur und zwischen der idealen Apprehension der besonderen Erscheinungsformen der Natur zu unterscheiden haben, welche letztlich wol aus der allgemeinen Idee der Natur zu erklären sind, aber doch auch schon für sich ein Object idealer

Digitized by Google

Apprehension sind. Die reinen synthetischen Urtheile werden, soweit sie als Idealapprehensionen gefaßt werden, den allgemeinen Wesensgedanken der Natur, die empirischen synthetischen Urtheile die idealen Apprehensionen der Erscheinungsformen der sichtbaren Wirklichkeit zu ihrem specifischen Objecte haben; der analytischen Urtheilsthätigkeit wird in beiden Fällen die begriffliche Exposition des Inhaltes der Idealapprehension als Aufgabe zufallen. Die Aufeinanderfolge und das Ineinandergreifen von synthetisirender und analysirender Thätigkeit entspricht dem Ineinandersein und Zusammenwirken von Vernunft- und Verstandesthätigkeit, welche beide sich nur begrifflich, aber nicht sachlich trennen lassen, weil sie im Wesen des Geistes als eines seelischen Lichtvermögens innigst geeinigt sind, zufolge der das gottgedachte Sein der Dinge apprehendirenden Lichtnatur des Geistes aber in ihren beiderseitigen Denkfunctionen lauter objectiv wahre Erkenntnisse vermitteln müssen. Franchi sieht die Objectivität der menschlichen Erkenntniß dadurch gewahrt, daß die Realität der Erkenntniß mit der Realität des menschlichen Ich identisch ist;[1] wenn aber das Ich nicht eine seinem Wesen nach über das Singulariter esse hinausgreifende Existenz von universalistischem Charakter ist, so bleibt das menschliche Erkennen trotz aller selbstigen Zuversicht des Denkens in die Grenzen der Subjectivität gebannt; und es ist nicht abzusehen, wie Franchi über Kant wahrhaft hinausgekommen zu sein glauben kann. Sein Vorgehen in der Berichtigung Kant's zielt vielmehr darauf ab, die Ansätze eines speculativen Transcendentalismus im Interesse logischer Klarheit vollkommen zu eliminiren.[2] Wir werden auf Franchi's kritische Reflexionen über Kant weiter unten noch zurückkommen; vorerst aber wollen wir seine Beurtheilung der von anderen italienischen Philosophen vor und neben ihm eingenommenen Stellung zu Kant in's Auge fassen, um das Bild der von ihm mit Vorliebe geübten kritisch-philosophischen Thätigkeit zu vervollständigen.

---

[1] O. c. II, p. 522.

[2] Tra la forma e la materia d'una cosa non solamente dev' esserci unità reale di esistenza, ma eziandio identità specifica o generica di natura, poichè la loro unione dee produrre una cosa sola Ora le intuizioni sensibili e le forme a priori Kantiane non han tra loro communanza nè di specie, nè di genere; sono cose tra loro affatto disparate: non può dunque l'una essere forma o materia dell' altra; e la loro unione potrà ben essere un accoppiamento di due cose, non mai la generazione d'una cosa sola. O. c. II, p. 523.

Digitized by Google

XII.

Franchi bemängelt an Galluppi, wie oben bemerkt wurde, die Behauptung, daß Kant's Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen bereits bei Locke sich vorfände; Kant's synthetische Urtheile sollen identisch sein mit jenen Urtheilen, welche Locke Coexistenzurtheile nenne. Diese irrige Identification finde sich auch bei dem italienischen Übersetzer der Kritik der reinen Vernunft, welcher Locke's Unterscheidung von Identitätsaussagen und Coexistenzurtheilen für gleichbedeutend halte mit der Kant'schen Auseinanderhaltung analytischer und synthetischer Urtheile. Nun aber liege offen da, daß Kant als analytische Urtheile nicht bloß reine Identitätsaussagen, sondern auch solche Urtheile bezeichne, deren Prädicat keine bloße Wiederholung des Subjectes ist; umgekehrt umfassen Locke's Coexistenzurtheile Urtheilsformen, welche theils unter die analytischen, theils unter die synthetischen Urtheile Kant's fallen, also keineswegs mit letzteren sich decken. Wie aber bei Galluppi die exacte Auffassung der Kant'schen Unterscheidung beider Arten von Urtheilen fehlt, so ist auch sein kritisches Verhalten zu derselben unsicher; er verwirft sie einerseits mit Gründen, in welchen Franchi seine eigene Ansicht wiedergegeben findet, andererseits erklärt er doch später wieder, daß die Existenz synthetischer Urtheile in Kant's Sinne eine unbestreitbare Thatsache sei. Allerdings gilt sein verwerfendes Urtheil nur den synthetischen Urtheilen a priori, seine Zustimmung den aposteriorischen synthetischen Urtheilen; aber die Begründung seines Widerspruches gegen die Kant'sche Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen trifft gemeinhin die Giltigkeit jener Unterscheidung, und zwar mit vollem Rechte, wenn schon Galluppi's Polemik nicht in allen Punkten stichhaltig ist. Richtig ist seine Bemerkung, daß das Identitätsverhältniß zwischen Subject und Prädicat keinen logischen Anhaltspunkt für die Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische darbiete; unrichtig ist die Identificirung der analytischen und synthetischen Urtheile mit nothwendigen und contingenten Urtheilen, woraus Galluppi die Unzulässigkeit der aprioriſchen synthetischen Urtheile Kant's begründen will. Der Nothwendigkeitscharakter kann auch synthetischen Erfahrungsurtheilen zukommen; es ist undenkbar, daß der Mensch als Mensch nicht ein rationales Wesen sein, das Pferd als Pferd nicht den Quadrupeden angehören sollte.

Digitized by Google

Wenn Galluppi nur die Kant'sche Subdivision der synthetischen Urtheile in aprioriſche und aposterioriſche bekämpfte, ſo drangen Rosmini und Gioberti augenſcheinlich tiefer, indem ſie die Kant'ſche Grundtheilung der Urtheile in analytiſche und ſynthetiſche ſelber beanſtandeten. Rosmini ſah ſchärfer als irgend ein Anderer die Schwäche der Kant'ſchen Grundtheilung, und hob hervor, daß jedes analytiſche Urtheil thatſächlich ein ſynthetiſches zu ſeiner Vorausſetzung habe, und der Unterſchied beider Urtheilsformen ſich lediglich auf den Gegenſatz des Auseinanderſcheidens und Verbindens von Concepten reducire. Er hätte ſich jedoch nicht damit begnügen ſollen zu zeigen, daß Kant eines zureichenden Grundes für die von ihm vorgenommene abſolute Auseinanderhaltung beider Arten von Urtheilen entbehre, ſondern er hätte auch zeigen ſollen, daß Kant einen falſchen Begriff des ſynthetiſchen Urtheiles aufſtelle. Statt deſſen anerkannte er ſtillſchweigend den von Kant aufgeſtellten Begriff des ſynthetiſchen Urtheiles. Er läßt allerdings nur empiriſche ſynthetiſche Urtheile zu, als welche er diejenigen empiriſchen Urtheile bezeichnet, in welchen vom Subjecte ein accidentelles Prädicat ausgeſagt wird; er beachtet aber nicht, daß alle empiriſchen Urtheile ohne Ausnahme ſynthetiſcher Natur ſeien, gleichviel ob vom Subjecte ein accidentelles oder weſentliches Prädicat ausgeſagt werde. Die aprioriſchen ſynthetiſchen Urtheile Kant's verwirft er, und erklärt, daß dem von Kant geſtellten Problem, wie ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſeien, jenes andere zu ſubſtituiren ſei, wie die Concepte entſtehen. Franchi billigt dieſe Correctur, obſchon er die daran ſich ſchließende Angabe der Grundformel aller Judicia prima: „Dasjenige was ich empfinde, exiſtirt," inſoweit bemängelt, als unter ſie nur Ausſagen über die Exiſtenz von Dingen, nicht aber über die Natur derſelben ſubſumirt werden können, während in Wirklichkeit die Wahrnehmung des Daß ohne das Was einer Sache kaum denkbar iſt. Auch ſchließe es einen Widerſinn in ſich, einem Subjetto-sensazione (Empfindung) ein Predicato-idea anzugleichen; dergleichen ſeinſollende Urtheile ſind nicht Thatſachen des Bewußtſeins, ſondern einfach Illuſionen. Das Empfundene wird nicht als Senſation, ſondern als Gedankenconcept Subject des Urtheiles. Falſch iſt ferner, wenn Rosmini ein derartiges Urtheil, in welchem vom Objecte der Empfindung die Exiſtenz ausgeſagt wird, ein ſynthetiſches Urtheil nennt; denn die Exiſtenz iſt doch gewiß im Concepte des Essere sentito enthalten; das Essere sentito verhält ſich als Species zum Essere esistente. Rosmini glaubt mit ſeiner Auffaſſung der Judicia prima,

Digitized by Google

die er unter seine vorerwähnte Grundformel subsumirt, den richtigen Begriff der synthetischen Urtheile zur Geltung gebracht zu haben, während Kant die synthetische Denkfunction in roher Äußerlichkeit, wie die Einfügung eines Balkens in ein zu bauendes Haus, oder einer Gemme in den Ring auffasse. Kant setze voraus, daß das Prädicat eines synthetischen Urtheiles weder in der Erfahrung noch im Concepte des Subjectes selber gegeben sein könne; das Richtige sei, daß das Prädicat, wenn es nicht durch die Erfahrung oder eine auf dieselbe gestützte Ratiocination gegeben ist, sich jederzeit im Concepte des Subjectes selber aufweise. Die Berichtigung Kant's bedarf indeß selbst wieder einer Correctur; denn so oft ein Urtheil einen bereits geformten und vollständigen Concept zum Subjecte hat und das Prädicat ein oder mehrere Merkmale jenes Conceptes ausdrückt, ist das Prädicat im Subjecte enthalten, gleichviel ob es, und mit ihm zugleich auch das Subject, auf dem Wege der Erfahrung oder auf rein rationalem Wege erkannt sei. Im ersteren Falle ist ein empirisches oder aposteriorisches Urtheil, in letzterem Falle ein reines oder aprioriſches Urtheil vorhanden. Rosmini vindicirt seinen Judiciis primis die Eigenschaft primitiver, synthetischer und aprioriſcher Urtheile. Keine dieser Eigenschaften kommt ihnen in wahrhaftem Sinne zu. Sofern sie durch Zusammensetzung gebildet werden, setzen sie elementare Concepte voraus, die durch vorausgehende Urtheile gebildet worden sind; die Bildung der absolut ersten Concepte wird sich vielleicht niemals vollkommen aufhellen lassen. Die angeblichen Judicia prima Rosmini's sind weiter, wie schon bemerkt, schlechthin unmögliche Synthesen, weil nicht Sensationen und Concepte, sondern nur Concepte sich als Subject und Prädicat von Urtheilen miteinander verbinden lassen; sie sind überhaupt keine wahrhaften Synthesen, sofern unter Synthese die Einigung mehrerer Elemente zu einem Ganzen verstanden wird, welche überdieß nicht im Subjecte, wie Rosmini meint, sondern im Prädicate des Urtheiles sich zu vollziehen hat. Es paßt endlich auf sie auch nicht die Bezeichnung als aprioriſche Urtheile, weil in jenem Sinne, wie Rosmini die Apriorität derselben versteht, alle Urtheile ohne Ausnahme aprioriſch genannt werden müßten; denn es gibt kein Urtheil, dessen Form nicht unserem Intellecte angehören würde.

Näher als Rosmini kam Gioberti der richtigen Lösung des Problems, und jedenfalls ist seine Exposition der Lehre von den analytischen und synthetischen Urtheilen im Verhältniß zu jener seiner Vorgänger als

Digitized by Google

ein wesentlicher Fortschritt zu bezeichnen. Er lehrt, analytische Urtheile seien alle jene, in welchen das Subject eine zusammengesetzte Idee und das Prädicat ein im Subjecte enthaltener Concept sei; synthetische Urtheile alle jene Urtheile, mittelst welcher aus vielen Concepten eine einzige Idee gebildet wird. Diese Angaben sind nach Franchi vollkommen richtig; Gioberti verderbe aber Alles wieder, wenn er hinzufügt, daß das Subject eines jeden synthetischen Urtheiles eine einfache Idee sei; denn damit würde die ganze Classe der synthetischen Urtheile einfach beseitigt, und es bliebe nur ein einziges synthetisches Urtheil als möglich übrig, jenes nämlich, welches die Idee des reinsten, absolut indeterminirten Seins zum Subjecte hat, wonach sodann alle übrigen Urtheile analytische sein müßten. Der Concept des einfachen Subjectes darf eben nicht mit jener Strenge urgirt werden, daß die Einfachheit als absolute Einfachheit mit Ausschluß jeder Mehrheit von Elementen oder Partialconcepten genommen wird. So sind in dem Urtheile, durch welches der Begriff der Figur geformt wird, die im Subjecte des Urtheiles enthaltenen Partialconcepte der Oberfläche und Linie als Theile des durch den Prädicatsbegriff ausgedrückten Ganzen etwas Einfaches; die Figur als constitutives Element des Subjectes ihrerseits wieder etwas Einfaches im Verhältniß zum Polygon als Prädicatsconcept u. s. w. Die Relativität des Charakters der Einfachheit und Zusammengesetztheit der Concepte macht erklärlich, wie sie sämmtlich Object beider Arten von Urtheilen, der synthetischen und analytischen sein können; der synthetischen, sofern das Ganze sich aus Theilen zusammensetzt, der analytischen, sofern das Ganze sich in seine Theile auflösen läßt. Gioberti, welcher die Relativität des Einfachseins und Zusammengesetztseins der Concepte nicht beachtet, besteht mit Kant auf dem synthetischen Charalter aller mathematischen Urtheile (die Definitionen ausgenommen); dieß hieße so viel als behaupten, daß ein ganzer Tractat der Mathematik kein einziges Urtheil enthalten könnte, dessen Subject eine zusammengesetzte Idee wäre. Und doch ist kein einziger mathematischer Concept eine einfache Idee in Gioberti'schem Sinne; denn der oberste mathematische Concept, jener der Quantität, fällt schon unter eine bestimmte Kategorie, hat also bestimmte Determinationen, bestimmte allgemeine und besondere Merkmale an sich, ist also eine zusammengesetzte Idee. Um so mehr werden die unter jenen obersten mathematischen Concept zu subsumirenden Concepte complexe Ideen sein; somit kann kein mathematisches Urtheil in dem von Gioberti urgirten

Digitized by Google

strengen Sinne ein synthetisches Urtheil sein. Gioberti stützt diese seine Ansicht darauf, daß die mathematischen Urtheile auf die reciproken Probationen der mannigfaltigen quantitativen Conformationen der Zeit und des Raumes gegründet seien. Damit ist eben nur bewiesen, daß die Formation der mathematischen Concepte, wie jene aller anderen Concepte durch synthetische Functionen zu Stande kommt; wenn es sich aber darum handelt, aus diesen Concepten bestimmte mathematische Wahrheiten abzuleiten, wird wie in der Entwickelung jeder anderen Wissenschaft die analytische Urtheilsthätigkeit einzutreten haben. Gioberti sucht den synthetischen Charakter der mathematischen Urtheile durch den Nachweis zu erhärten, daß sie keine Identitätsurtheile seien und sein können; denn nicht einmal das Urtheil A = A sei ein Identitätsurtheil, weil in der Idee des A für sich genommen der Concept der Gleichheit nicht enthalten sei, somit vom denkenden Geiste in die Verhältnißbestimmung A = A hineingetragen werde. Diese Erklärung macht jedoch das Urtheil A = A geradezu unmöglich; denn dasselbe käme gleich dem Urtheile: A = A + Gleichheitsconcept, d. i. einer Urtheilsform, die den von Gioberti selber aufgestellten Requisiten eines synthetischen Urtheiles nicht entspricht, und auch nicht jenen eines analytischen.[1] In Warheit hat die Identitätsaussage bloß die Form eines Urtheiles ohne die logische Essenz eines Urtheiles; daher es weder ein analytisches noch ein synthetisches Urtheil ist. Dasselbe gilt auch von jenem angeblich primitiven analytischen Urtheile, welches nach Gioberti unter den primitiven rationalen Urtheilen das einzige analytische sein soll, nämlich das Urtheil: „dasjenige was ist, ist". Franchi will sich hier nicht auf eine Kritik des auf dieses Urtheil gestützten Ontologismus Gioberti's einlassen; er glaubt nur die von Gioberti angestrittene Behauptung Kant's, daß die synthetischen Urtheile a priori von einer als Thatsache hinzunehmenden Organisation des menschlichen Geistes abhängig seien, in Schutz nehmen zu sollen, und meint, daß sie aus Gioberti's selbsteigenen Äußerungen über das Zustandekommen eines synthetischen Urtheiles resultire. Wenn der menschliche Geist nach Gioberti das Prädicat des synthetischen Urtheiles

[1] Il predicato non istà al subjetto nè come le parti al loro tutto, nè come il tutto alle sue parti. Ora sotto l' una o l' altra relazione il Gioberti comprende tutti i giudizj possibili; quel giudizio adunque non è possibile. O. c. I, p. 344.

Digitized by Google

aus dem Bereiche des Intelligiblen hervorzieht, handelt er da nicht seiner gegebenen Beschaffenheit (struttura) gemäß? Gioberti nennt die synthetische Urtheilsfunction einen Act, durch welchen eine Mehrheit von Ideen in eine einzige vereinigt werde, um ihnen eine mentale Einheit zu geben; somit ist jener Act eine durchaus mentale Function, deren von Gioberti behauptete objective Geltung Franchi durchaus nicht bestreitet, ohne jedoch die von Gioberti hieran geknüpften Consequenzen zuzugeben. Gioberti gibt den Psychologisten zu, daß deren Behauptung, alle aprioriſchen Urtheile seien analytisch, in Bezug auf die Urtheile des reflexiven Denkens richtig sei; Franchi acceptirt dieses Zugeständniß und verlangt nur weiter noch, daß der von Gioberti festgestellte Unterschied zwischen den Urtheilen des intuitiven und des reflexiven Denkens nicht als absoluter, sondern als bloß relativer Unterschied zu gelten habe; Gioberti selber scheine dieß anerkennen zu wollen, wenn er die intuitive und reflexive Erkenntniß als primäre und secundäre Erkenntnißweise einander gegenüberstellt. Freilich steht dieß nicht in Einklang mit der von Gioberti selber indirect zugestandenen Thatsache, daß die Unterscheidung zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen dem Bereiche des reflexiven Erkennens angehöre. Intuitive und judicative Thätigkeit fallen ihrem Begriffe nach auseinander; im Urtheilen ist das Object nicht als reales, sondern als denkbares Gegenstand der geistigen Apprehension; der Geist verhält sich im Urtheilen wesentlich activ, während er im Anschauen sich wesentlich passiv verhält, und diese Passivität schließt die reflexive Denkthätigkeit des Urtheiles durch sich selber aus. Es ist also nur in relativem Sinne zu verstehen, wenn man das synthetische Urtheil als ein intuitives, das analytische als ein relatives bezeichnet. Den Begriff des synthetischen Urtheiles als intuitiver Denkfunction hat Gioberti aus Reid geschöpft, und vertheidigt denselben gegen Kant; anstatt aber die Unerklärlichkeit dieser Urtheilsfunction als eines geistigen Grundactes zuzugestehen, zeiht er die Psychologisten des Bestrebens, ein Mysterium zu schaffen, wo für den Ontologisten helles Licht vorhanden ist. Das Richtige ist, daß die Psychologisten bisher den specifischen Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen entweder nicht mit vollkommener Klarheit erfaßt haben, oder das errungene richtige Verständniß desselben nicht consequent festhielten. Wenn der Unterschied beider darin gesucht wurde, daß das Prädicat im Subjecte enthalten oder nicht enthalten sei, so wurde allerdings in Bezug auf die

Digitized by Google

synthetischen Urtheile ein geradezu unmögliches, somit unlösliches Denkproblem geschaffen; denn sofern es sich um zwei bereits geformte Begriffe handelt, welche als Subject und Prädicat eines Urtheiles miteinander verbunden werden sollen, muß das Prädicat im Subjecte enthalten sein, weil sonst überhaupt kein Urtheil möglich ist.

Von Mamiani gilt, wie von Rosmini und Gioberti, daß er die der Kant'schen Lehre vom Urtheil anhaftenden Gebrechen wol gefühlt, aber nicht zu heilen vermocht habe. Mamiani kommt auf Kant's bezügliche Theorie zweimal zu sprechen, im Rinnovamento, seinem ersten Werke, und in seinen Confessioni. Im ersten Werke nimmt er einen glücklichen Anlauf zur richtigen Unterscheidung der synthetischen und analytischen Urtheile, indem er auf die doppelte Denkfunction des Zusammensetzens und Auseinandersetzens der Begriffe recurrirt, verdirbt aber dann wieder Alles, indem er von den synthetischen Urtheilen a priori als einer besonderen dritten Classe von Urtheilen zu sprechen beginnt, die er mit seiner unmittelbaren geistigen Wahrheitsanschauung in Verbindung bringt. Durch dieses idealistische Philosophem wird auch manche andere glückliche Wahrnehmung, die mit Nutzen für eine richtige Gestaltung der Lehre vom Urtheile zu verwerthen gewesen wäre, unfruchtbar gemacht. In seinen Confessioni wird Mamiani durch das idealistische Ingrediens seiner Philosophie völlig von der richtigen Spur des in der Lösung des Kant'schen Problems zu verfolgenden Weges abgelenkt. Er unterscheidet zwischen Urtheilen, welche eine Thatsächlichkeit ausdrücken, und anderen, welche eine ideale Perception ausdrücken. In den Urtheilen ersterer Art ist nach Mamiani der erste Terminus stets ein synthetischer, der zweite ein analytischer; dieß trifft jedoch nur dann zu, wenn das Prädicat die Theile des durch das Subject bezeichneten Ganzen angibt, während, wenn das Prädicat die im Subjecte angegebenen Theile zu einem Ganzen zusammenfaßt, das Subject ein analytischer Terminus ist. Auch ist es unrichtig, daß in den eine bloße Thatsächlichkeit ausdrückenden Urtheilen niemals ein logisch nothwendiger Zusammenhang zwischen Subject und Prädicat bestehen könne. Von den rein ideale Perceptionen ausdrückenden Urtheilen, in welchen allein ein denknothwendiger Zusammenhang zwischen Subject und Prädicat statthaben soll, behauptet er, daß sie nach Form und Materie von der ersteren Classe von Urtheilen verschieden sein sollen. Dieß ist in jedem Falle unrichtig. Der Unterschied zwischen beiden Urtheilsclassen besteht entweder darin,

Digitized by Google

daß die Urtheile der ersteren Classe aus empirischen Ideen, jene der zweiten Classe aus rein speculativen Terminis zusammengesetzt sind; für diesen Fall betrifft der Unterschied nur die Materie, nicht aber zugleich auch die logische Form. Oder es soll der Unterschied beider besagen, daß einzig die Urtheile der zweiten Classe Ideen enthalten; für diesen Fall enthält die zweite Classe alle möglichen Urtheile und bleiben für die erste Classe gar keine Urtheile übrig. Denn es ist undenkbar, daß es Urtheile gebe, deren Termini gar nicht Ideen wären. Mamiani behauptet den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen, hebt aber denselben nachträglich vollkommen durch die Behauptung auf, daß in jedem Urtheile ohne Ausnahme das Prädicat etwas bereits im Subjecte Enthaltenes ausdrücke; dieser Erklärung zufolge kann es nur analytische Urtheile geben. Mamiani bemüht sich, den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen auf jenen zwischen Nothwendigkeitsurtheilen und Thatsächlichkeitsurtheilen zurückzuführen; damit wird jedoch das in jedem Falle denknothwendige Verhältniß zwischen Subject und Prädicat des Urtheiles nicht berührt, daher in Bezug auf den logischen Charakter kein essentieller Unterschied zwischen Nothwendigkeits- und Thatsächlichkeitsurtheilen statthat. Die Herbeiziehung des Unterschiedes zwischen dem abstracten Begriff und der realen empirischen Existenz einer Sache zur Begründung eines essentiellen Unterschiedes beider Arten von Urtheilen ist eine neuplatonische Subtilität, deren richtige Würdigung statt einer logischen Differenz bloß eine grammatisch verschiedene Fassung eines nach seinem logischen Charakter identischen Urtheiles erkennen macht. Mamiani spricht von der ewigen und absoluten Relation der reinen Ideen zu einander; Franchi wünscht das Ewige dieser Relation bei Seite gelassen, und bemerkt mit Beziehung auf die angebliche Absolutheit, daß dieselbe nur jenen Ideen und Notionen zukomme, welche man heutezutage gemeinhin Kategorien nennt. Diese sind ursprüngliche und wesentliche, allen reflexiven Acten vorausgehende Determinationen unseres Intellectes, die man schlechthin als etwas Gegebenes hinzunehmen hat. In der Beseitigung der Kant'schen synthetischen Urtheile a priori macht sich Mamiani die Sache etwas gar zu leicht; das Urtheil $5 + 7 = 12$ sei zwar für unser menschliches Denken ein synthetisches Urtheil, aber an sich sei es als Affirmation einer absoluten Identität beider Urtheilstermini ein analytisches Urtheil. In ähnlicher Weise sucht Mamiani den aprioriſch-synthetischen Charakter

Digitized by Google

der von Kant aufgestellten obersten metaphysischen Sätze der allgemeinen Naturlehre hinwegzuerklären; sie sollen nach ihrer hypothetisch-idealen Bedeutung rein analytische Sätze, aber keine aprioriſchen Wahrheiten sein, und soweit sie nur allgemeine Sachverhalte aussprechen, möchten sie vielleicht als synthetische Sätze zu gelten haben. Diese schwankende Unsicherheit hat ihren Grund im Hinausgreifen über die Grenzen des menschlichen Erkennens, und ist nur geeignet, das von Kant aufgestellte Problem zu verwirren und völlig unlösbar zu machen.

Franchi bespricht außerdem noch die Erörterungen, welche über das genannte Problem von Peyretti,[1] Felice Toscano,[2] Giuseppe Romano,[3] Simone Corleo,[4] Luigi Barbera[5] angestellt wurden. Peyretti gehört zur Schule Rosmini's, Toscano und Romano sind uns aus dem vorigen Bande als Anhänger des Gioberti'schen Ontologismus bekannt. Auch Corleo gehört zur Ontologistenschule; Franchi hebt an ihm als eigenthümlich hervor, daß seine Erkenntnißlehre den Unterbau einer Algebra logica bilden sollte, und diese letztere als eine Reform der aristotelischen Syllogistik gemeint sei. Barbera wird von Franchi einer unkritischen Adoption der Kant'schen Lehre über die Eintheilung der synthetischen Urtheile in aprioriſche und aposteriorische, und überdieß im Allgemeinen einer mißverständlichen Auffassung des Wesens der synthetischen Urtheile und deren Unterschiedes von den analytischen geziehen. Im Übrigen vindicirt Franchi seinen Landsleuten

---

[1] Saggio di logica generale. Turin, 1856. Franchi bezeichnet dieses Buch in seiner Filos. d. scuol. ital. (p. 83) als eines der besseren Handbücher der Logik unter der Masse der übrigen aus damaliger Zeit. Eine ausführliche Besprechung der Logik Peyretti's findet sich in Allievo's Saggi filosofici (Turin, 1866), pp. 65—102. Über Peyretti im Allgemeinen vgl. Pompa, Filos. ital. contemp. (siehe Bd. II, S. 229, Anm. 1), I, pp. 137 sgg.

[2] Corso elementare di filosofia (Neapel, 1857). Über Toscano vgl. Bd. II, S. 229; Pompa I, p. 63. Siehe auch A. de Gubernatis, Dizionario biografico, p. 1000.

[3] Elementi di filosofia (Palermo, 1853). Vgl über Romano Bd. II, S. 229; Pompa I, p. 63.

[4] Filosofia universale (Palermo, 1860—63; 2 Voll.). Siehe über Corleo: Allievo, pp. 324 sgg.; Gubernatis, p. 315; Pompa I, pp. 134 sgg. Vgl. auch Fiorentino, Filos. contemp. (siehe Bd. II, S. 232, Anm. 1), p. 60, woselbst von theilweiser Anknüpfung Corleo's an Herbart die Rede ist.

[5] Logica inventiva (Pisa, 1866). Vgl. über L. Barbera: Gubernatis, p. 94; Fiorentino, p. 53.

Digitized by Google

das Verdienst, in der Neuzeit für die Logik weit mehr gethan zu haben als die Engländer und Franzosen; unter den zeitgenössischen Bearbeitern der Logik kämen außerhalb Italien nur die Deutschen in Betracht, von welchen Franchi eine ganze Reihe: Krug, Fries, Twesten, Braniß, Troxler, Krause, Drobisch, Trendelenburg, Reinhold, Beneke, R. Zimmermann, Ulrici, Ritter, Überweg, Lindner, vorführt,[1] um mit ihnen über ihre Auffassung und Beurtheilung der Kant'schen Lehre vom Urtheile sich kritisch auseinanderzusetzen.

Die Schlußergebnisse der kritisch-literarischen Discussion Franchi's betreffen nach seiner selbsteigenen Angabe theils die formale Logik, theils die philosophische Erkenntnißlehre. In ersterer Beziehung berichtigt er Kant dahin, daß die Eintheilung der Urtheile in aprioriſche und aposteriſche nicht bloß auf die synthetischen, sondern auch auf die analytischen Urtheile anzuwenden sei. Franchi untersucht bei dieser Gelegenheit, in wie weit die genannte Eintheilung auf die von Kant nach den vier Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität vorgenommene Unterscheidung der Urtheile anwendbar sei. Kant habe in seiner Eintheilung der Urtheile nach ihrem quantitativen Charakter bloß die extensive Quantität berücksichtigt, mit Außerachtlassung der intensiven Quantität; die von Kant angegebenen Quantitätsurtheile, sind lauter analytische Urtheile, während diejenigen Urtheile, in welchen es sich um ein intensives Quantum handelt, synthetische Urtheile sind. Diese können universelle oder individuelle Urtheile sein;[2] nur tritt in ihnen der Charakter der Allgemeinheit oder Besonderheit nicht bestimmt hervor, wie in den analytischen Urtheilen, weil die ausdrückliche und formelle Bestimmung der Quantität nicht wie in den analytischen Urtheilen schon von vorneherein gegeben ist, wie in den Subjecten der analytischen Urtheile (z. B.: jeder Mensch, einige Menschen, dieser Mensch), sondern erst durch eine nachfolgende Reflexion zu Stande kommt. Von den unter die Kategorie der Qualität zu subsumirenden Urtheilen können die bejahenden Urtheile sowol analytische als auch synthetische

[1] Selbst ein Logiker aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts (Ridiger, de sensu veri et falsi; Leipzig, 1741) kommt zweimal zur Sprache: O. c. II, pp. 299 e 485.

[2] Un concetto in virtù della sua formazione può rappresentare o una classe di cose: p. e. L'ente che vive, sente e ragiona è l'uomo; o un individuo d'una classe: p. e. L'uomo che scoperse l'America è Colombo. O. c. II, p. 484.

Digitized by Google

Urtheile sein, während die negativen Urtheile weder einen analytischen noch einen synthetischen Denkvorgang ausdrücken; die unbestimmten Urtheile lassen sich entweder auf negative oder auf positive Urtheile zurückführen.[1] Das positive Urtheil, auf welches ein unbestimmtes Urtheil zurückgeführt wird, kann entweder ein synthetisches oder analytisches sein, je nachdem das Prädicat als Substantiv[2] oder Adjectiv[3] genommen wird. Von den unter die Relationskategorie zu subsumirenden Urtheilen können die kategorischen Urtheile, so weit dieselben im Gegensatze zu den synthetischen so genannt werden, analytische und synthetische sein; versteht man aber die kategorischen Urtheile im engeren und strengeren Sinne als connotative, attributive, qualitative Urtheile, so sind sie wesentlich analytische Urtheile. Die hypothetischen und disjunctiven Urtheile haben weder einen analytischen noch einen synthetischen Charakter. Zwischen den hypothetischen und disjunctiven Urtheilen besteht eine logische Verwandtschaft, welche gleichsehr beide zu den kategorischen Urtheilen in Gegensatz stellt, daher die von der Herbart'schen Schule angenommene Äquivalenz kategorischer und hypothetischer Urtheile nicht zuzugeben ist. Die Berechtigung der Modalitätsurtheile als einer besonderen Classe der Urtheile wird von Franchi nicht zugegeben; sie sind einfach kategorische Urtheile, und geben keine besonderen Modos der Verbindung zwischen Subject und Prädicat an, daher die von

---

[1] Ein unbestimmtes Urtheil ersterer Art ist das Urtheil: L' uomo è non eterno, welches auf ein negatives Urtheil zurückgeführt lautet: L' uomo è un ente che non è eterno. Ein unbestimmtes Urtheil letzterer Art ist: Il non eterno è contingente, welches auf ein positives Urtheil zurückgeführt lautet: Ciò che non è eterno, è contingente. O. c., p. 490 sg.

[2] Se il predicato „contingente" si piglia per sustantivo, il senso del giudizio è: „Il non eterno è il contingente", ossia: „L' ente che non è eterno è l'ente contingente". E allora il predicato „il contingente" rappresenta un concetto totale, e le note di cui esso consta, la generica „l' ente" e la differenziale „non eterno" sono rappresentate dal subjetto. È dunque un giudizio che enunzia la formazione del concetto di contingente; dunque è sintetico. O. c. II, p. 490.

[3] Se invece il predicato „contingente" si piglia per aggettivo, il senso del giudizio è: „Il non eterno è contingente", osia: „L' ente non eterno è contingente" (ha l' attributo di contingenza). E allora il subjetto rappresenta la cosa, di cui il predicato enuncia una qualità; è dunque un giudizio che risolve un concetto ne' suoi elementi; dunque è sintetico. O. c. II, p. 491.

Digitized by Google

Kant gewählte Bezeichnung: Modalitätsurtheile, durchaus unzutreffend ist.[1]

Kant's doppelte Eintheilung der Urtheile in aprioriſche und aposteriorische, analytische und synthetische Urtheile steht in innerer Beziehung zur Gliederung seiner Kritik der reinen Vernunft, welche in eine Kritik des sinnlichen Wahrnehmungsvermögens und des Denkvermögens des Menschen (transcendentale Ästhetik und Logik), letztere wieder in eine Kritik des menschlichen Verstandesvermögens und Vernunftvermögens (transcendentale Analytik und Dialektik) zerfällt.[2] Die Grundtheilung des Werkes in die transcendentale Ästhetik und Logik hat Bezug auf die im Kant'schen Sinne zu verstehende Unterscheidung zwischen dem aposteriorischen und aprioriſchen Elemente des menschlichen Erkennens. Innerhalb des Gebietes der transcendentalen Logik kommt es zur Auseinandersetzung des Unterschiedes der analytischen und synthetischen Denkfunctionen im Bereiche der reinen Rationalität, wobei für Kant die Möglichkeit aprioriſcher synthetetischer Urtheile, d. i. der obersten Sätze der Mathematik, Naturlehre und Metaphysik die Hauptfrage ist. In der Beantwortung derselben unterscheidet er zwischen Stoff und Form der menschlichen Erkenntniß; der Stoff ist durch die Erfahrung gegeben, die Form wird dem Erkenntnißstoffe durch die menschliche Vernunft aufgedrückt. In der Reception des Erkenntnißstoffes verhält sich das menschliche Ich passiv, in der Formirung desselben activ. Demnach sind aprioriſche synthetische Urtheile insoweit möglich, als das Ich dem empirischen Erfahrungsstoffe bestimmte ideale Formen aufdrückt. Diese Formen sind die Möglichkeitsbedingung jeder Erfahrung, lassen sich aber nicht dem Dinge an sich (Noumenon), sondern nur dem uns Erscheinenden (Phänomenon) appliciren; daher haben die aprioriſchen Urtheile nur in Bezug auf das uns Erscheinende Giltigkeit.

---

[1] Franchi erläutert dieß an den drei als Beispiel gewählten Modalitätsurtheilen: L' anima può essere immortale, è immortale, dev' esser immortale. Simili giudizi non sono modali, perchè il modo dell' affermazione non è punto determinato in alcuno. Non lo è evidentemente nel secondo: „L' anima è immortale". Ma non lo è nè anche nel primo e nel terzo: poichè la nozione di possibilità e necessità non appartiene mica all' affermazione, bensì al predicato. Il primo: „L' anima può esser immortale" significa: „L' anima ha la proprietà di poter essere immortale"; ed il terzo: „L' anima dev' essere immortale" significa: „L' anima ha la proprietà di dover esssere immortale": i quali giudizj logicamente sono d' una sola e medesima classe co'l secondo: „L' anima ha la proprietà di essere immortale". O. c. II, p. 498.

[2] O. c. II, pp. 506 sgg.

Digitized by Google

Die aprioriſchen Formen der ſinnlichen Anſchauung ſind Raum und Zeit; Ausdehnung und Dauer ſind nicht Eigenſchaften der Dinge an ſich, ſondern nur des Erſcheinenden, und ſind ſonach nicht an ſich, ſondern nur für uns vorhanden. Die aprioriſchen Verſtandesformen ſind die Urtheilskategorien, die gleichfalls nur das auf das Erſcheinende bezügliche menſchliche Erfahrungswiſſen formiren. Die Function der Vernunft iſt die Idee, ſofern ſie alles Endliche und Bedingte tranſcendirend auf das Unbedingte gerichtet iſt, und zwar in der dreifachen Auffaſſung des Unbedingten als einfacher unvergänglicher Subſtanz (pſychologiſche Idee), als unbegrenzter Reihe von Urſachen und Wirkungen (kosmologiſche Idee), als perſönlicher Einigung aller Realitäten und Vollkommenheiten (theologiſche Idee). Dieſe drei Ideen haben indeß keinen theoretiſchen Werth; und der Dogmatismus, der ſie in beſtimmten philoſophiſchen Sätzen formuliren will, iſt dazu verurtheilt, ſich in ein Labyrinth von Paralogismen und Antinomien zu verwickeln.

Kant's Abſicht war darauf gerichtet, eine über die einſeitigen Gegenſätze des Empirismus und Idealismus, Dogmaticismus und Skepticismus hinausgeſtellte Philoſophie zu ſchaffen,[1] in welcher das in dieſen einſeitigen Gegenſätzen enthaltene Wahre und Berechtigte mit Vermeidung der ihnen anhaftenden Mängel zur Geltung käme. Er geſteht den Empiriſten zu, daß die menſchliche Erkenntniß pſychologiſch aus der Erfahrung abzuleiten ſei, will aber hievon den logiſchen Urſprung der Erkenntniß unterſchieden wiſſen. Er geſteht den Idealiſten zu, daß ſich in der menſchlichen Erkenntniß ein univerſelles und nothwendiges Element von aprioriſcher Geltung finde, beſtreitet aber die objective Giltigkeit desſelben. Er geſteht den Skeptikern zu, daß keine empiriſche Erkenntniß den Charakter der Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit anſprechen könne, beſtreitet aber, daß das Allgemeingiltige und Nothwendige im menſchlichen Erkennen bloß eine aus wiederholten gleichartigen Erfahrungen reſultirende Denkgewöhnung ſei. Er geſteht dem Dogmatismus zu, daß die apoſterioriſchen und aprioriſchen Denkelemente Thatſachen des Bewußtſeins ſeien, auf welche alle Philoſophie ſich ſtütze, gibt aber nicht zu, daß ſich aus dieſen Thatſachen Beweiſe für die objective Wahrheit und Giltigkeit unſeres Wiſſens gewinnen laſſen. Wenn ſchon durch dieſe relativen Richtig-

[1] O. c. II, pp. 510 sgg.

Digitized by Google

stellungen aller vorausgegangenen Hauptstandpunkte der philosophischen Forschung kein absolutes und letztes Resultat erzielt wurde, so muß doch jedenfalls zugestanden werden, daß Kant das Problem der philosophischen Forschung tiefer fassen lehrte, als es bis dahin gefaßt worden war. Er brachte der Erste mit voller Klarheit und Bestimmtheit eine Reihe von Unterscheidungen zur Geltung: die Unterscheidung zwischen den drei Erkenntnißkräften Sinn, Verstand und Vernunft, zwischen der inneren und äußeren Erkenntnißquelle, zwischen dem doppelten Elemente aller menschlichen Erkenntniß, zwischen Noumenon und Phänomenon als diversen Erkenntnißobjecten, zwischen aposteriorischen und apriorischen Erkenntnißprincipien, zwischen der objectiven und subjectiven Giltigkeit der Erkenntnisse, zwischen den im Sinnvermögen und in den Kategorien von Unten und Oben gegebenen Grenzen des Erkennens. Zu einem befriedigenden Ergebniß konnte Kant's philosophische Forschung wegen der ungebührlichen Prävalenz ihres dualistischen Charakters nicht führen; die scharfen Unterscheidungen, durch welche er so viel zur Erkenntniß der Gebrechen der von ihm kritisch beleuchteten Denkstandpunkte beigetragen hatte, schlugen bei ihm in Auseinanderreißungen des seiner Natur nach Zusammengehörigen um. Dahin gehört vor Allem seine Trennung des Denkens vom Sein oder des Subjectes vom Objecte der Erkenntniß. Der Kant'sche Kriticismus ist auf die Grundvoraussetzung gestützt, daß das primitive, unmittelbare Factum des menschlichen Bewußtseins nicht die Einigung, sondern der Gegensatz von Gedanke und Realität, erkennendem Subjecte und erkanntem Objecte sei, als ob beide zwei ganz verschiedenen Ordnungen der Dinge angehörten. Gibt man diese Grundauffassung zu, so verwickelt sich die Erkenntnißtheorie in unlösliche Schwierigkeiten; wir haben da ein erkennendes Subject ohne erkanntes Object, ein Object der Erkenntniß ohne einen dasselbe Erkennenden. Diese Mißlichkeit läßt sich nicht anders aufheben als dadurch, daß die Correlativität zwischen Subject und Object anerkannt wird; das Subject ist eben nur als ein vom Subjecte Erkanntes ein Object. Eine Sache erkennen heißt so viel, daß dieselbe in unserem Geiste ist, daß sie einen Theil unseres Denkens und Seins constituirt; das Object ist nur insoweit, als es in das Subject sich transformirt, ein Erkanntes, und das Subject nur als ein dem Objecte Assimilirtes ein Erkennendes.

Damit ist allerdings eine definitive Lösung des kriticistischen Problems erzielt, aber sicher nicht diejenige, welche Kant veranlassen

Digitized by Google

wollte. Wenn es Kant's Absicht war, neue Wege philosophischer Forschung anzubahnen, so konnte sie nur darauf gerichtet sein, das philosophische Denken zu jenem Grade von Selbstvertiefung zu sollicitiren, welcher ausreichte, die in der Idee des menschlichen Geistes vermittelte Beziehung zwischen dem Ich als denkendem Subjecte und der ihm objectiv gegenüberstehenden Wirklichkeit zu eruiren. Diese Beziehung konnte nur auf Grund einer gründlichen Auseinanderscheidung von Subject und Object ermittelt werden. Die von Franchi bemängelten Dualismen, in welche Kant's kriticistisches Denksystem auseinanderging, waren lediglich die Vorbedingungen jener speculativen Denksynthesen, mittelst welcher der kritisch zersetzte Denkinhalt der überlieferten Metaphysik in geistig vertiefter Fassung wiedergewonnen und ideell reconstruirt werden sollte. Bekanntlich hatte Kant die in der ersten Ausgabe seiner Kritik der reinen Vernunft vermuthungsweise ausgesprochene Bemerkung, daß das Ich und das Ding an sich möglicher Weise die eine und selbe denkende Substanz seien, in der später folgenden zweiten Ausgabe des Werkes unterdrückt und damit zu erkennen gegeben, daß er die idealistisch-pantheistische Lösung des kriticistischen Problems nicht als die berechtigte ansehe. Lag eine solche nicht in seinem Sinne, so waren die von ihm urgirten Gegensätze zwischen Ich und Nichtich, Wesen und Erscheinung des Seienden, Idealform und Sachinhalt der Erkenntniß, geistiger Apprehension und sinnlicher Perception, Verstand und Sinnlichkeit, Vernunft und Erfahrung nur dadurch zu überwinden, daß im Sinne des speculativen Theismus im gottesbildlichen Wesen der Seele eine die gesammte kosmische Wirklichkeit reell und ideell umgreifende Potentialität erkannt wird, welche in der successiven realen und idealen Bewältigung der im kosmischen Dasein gegebenen Gegensätze sich actuirt und damit zur gottgedachten Idee ihres gottgesetzten Seins vollendet. Die gottesbildliche Menschenseele ist bereits als höchste Wesensform der sichtbaren Daseinswirklichkeit durch sich selbst eine lebendige Synthese aller in der sichtbaren Daseinswirklichkeit vorhandenen Gegensätze und zugleich auch das lebendige Band zwischen der sichtbaren Wirklichkeit und jener höheren unsichtbaren Wirklichkeit, in welche das sichtbare Weltdasein reell und ideal hingenommen sich darstellt. Die speculative Erkenntniß der im Menschenwesen vollzogenen Weltsynthese ist der Ansatz aller weiteren Denkvermittelungen, in welchen sich das System einer lebensvollen Erkenntniß der Dinge zu verwirklichen hat. Der von Franchi urgirte Subjectivismus als wesent-

Digitized by Google

licher Charakter der neuzeitlichen Philosophie kommt hiebei insofern zu seinem Rechte, als der Mensch in die Mitte der Dinge gerückt und zum Maße derselben gemacht wird; mit Bezug auf die Endlichkeit und Relativität dieses Maßes ist weiter auch schon die Begrenztheit und Relativität alles menschlichen Erkennens zugestanden, die aber nicht dahin verstanden werden darf, als ob das auf den speculativen Selbstbegriff des Menschen gestützte philosophische Erkennen nicht ein wahrhaftes, in's Wesen der Dinge eindringende Erkennen wäre. Es ist eben ein Unterschied zwischen der idealen Erfassung des Wesens der Dinge und zwischen einer absoluten Durchdringung der Dinge, welche letztere nur dem die Dinge absolut in sich fassenden und schöpferisch causirenden absoluten Geiste zukommen kann.

Damit ist denn auch die Antwort gefunden auf die von Franchi urgirte Schwierigkeit oder vielmehr Unmöglichkeit, die Brücke vom Ich zum Nichtich zu finden,[1] d. h. das außerhalb des menschlichen Subjectes existirende Object in seinem an sich seienden Wesen zu ergreifen. Die Brücke ist gegeben im idealen Denken als Reflexe des alles Endliche umgreifenden gottesbildlichen Wesens der vernunftbegabten menschlichen Seele, welche als vernunftbegabtes Sein wesentlich Geist, und als solcher wesentlich Comprehensor der Dinge ist.

---

[1] O. c. II, p. 514.

Digitized by Google

C.

Der Kriticismus als Durchgang zum Christianismus.

Bonaventura Mazzarella,[1] welchem wir oben auf dem Gebiete der religiösen Controverse als Franchi's Gegner begegneten,[2] anerkennt die zeitgemäße Berechtigung des am Ende des vorigen Jahrhunderts hervorgetretenen Kant'schen Kriticismus und setzt Kant's Verdienst darein, der Erste eine methodische Prüfung des philosophischen Erkenntnißbestandes der traditionellen Philosophie vorgenommen zu haben.[3] Allerdings gebührt der kritischen Philosophie nicht das letzte Wort; ihre Aufgabe konnte und kann nur jene des Sichtens und Reinigens, der Abthuung verfehlter Forschungsmethoden, der Elimination herkömmlicher Vorurtheile sein. Kant's Kritik der reinen Vernunft sollte nach ihrer wahren Intention nur eine Propädeutik des Systems der reinen Vernunft sein; sie sollte speciell die Möglichkeitsbedingungen eines solchen Systems schaffen. Gesetzt, dasselbe käme wirklich zu Stande,

---

[1] Vgl. über Mazzarella Ferri II, pp. 271—277; Pompa I, pp. 186 sgg.

[2] Siehe oben S. 178.

[3] Critica della Scienza. Genua, 1860 (kritische Beleuchtungen dieses Werkes bei Allievo, il problema metafisico, Turin, 1877, pp. 21 sgg.; D'Ercole, Esposizione ed esame della Critica della Scienza del Prof. B. Mazzarella Berlin, 1862). — Das nebstbei von Ferri genannte aber nicht berücksichtigte Werk Mazzarella's Della critica (Genua, 1867; 2 Voll.) zu benützen war ich nicht in der Lage, und muß in Ermangelung dessen auf Pompa's kurze Notizen darüber sowie über zwei andere Schriften Mazarella's verweisen. Ich glaube indeß, daß die nachstehende Charakteristik der philosophischen Bestrebungen Mazzarella's ein ausreichendes und in der Hauptsache vollständiges Bild derselben bieten dürfte.

Digitized by Google

so würde abermals eine Kritik nothwendig sein, mittelst welcher klarzustellen wäre, ob und inwieweit das System der reinen Vernunft wirklich bereits gefunden sei.

Thatsächlich ist es bis jetzt nicht gefunden. Die nachkantische deutsche Philosophie setzte bis auf Hegel herab nur die von Kant initiirte Erörterung der Möglichkeitsbedingungen der philosophischen Erkenntniß fort,[1] die nach Kant keine andere als die speculative sein kann, trotzdem daß er die Metaphysik als unmöglich erklärt hatte. Er stützte sich statt dessen auf den Idealismus, von dem er freilich behauptete, daß derselbe in Ermangelung einer rationalen Gewißheit über das Reale keine Wissenschaft schaffen könne. Kant sah eine unüberbrückbare Kluft zwischen der Erfahrungswissenschaft mit ihren particulären Daten und zwischen der reinen Vernunft, die in jedem ihrer Concepte den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit an sich trägt. Für Kant existirt sonach eine doppelte Wahrheit, eine reale Wahrheit ohne scientifischen Charakter und eine formale Wahrheit, welche zur Erzeugung der Wissenschaft unfähig ist. Kant wußte die Verbindung zwischen der reinen Vernunft und der menschlichen Erfahrungswelt nur durch das moralische Absolute zu vermitteln, ließ aber die Untersuchung über den Zusammenhang des moralischen Absoluten mit dem speculativen Absoluten bei Seite. In Folge dessen entbehren Kant's Kritiken der reinen und der praktischen Vernunft der wissenschaftlichen Einheit. Die von ihm gestellte Frage, wie von der formalen Wahrheit zur realen Wahrheit zu gelangen sei, konnte unter diesen Umständen auf rein speculativem Gebiete nur entweder zu einem viel weiter greifenden Skepticismus oder zu einem viel kühneren Idealismus, als je dagewesen, führen; Fichte nahm keinen Anstand, den Idealismus als die einzig mögliche Philosophie zu erklären. Die Wissenschaft sei eine Denkarbeit des Ich, könne also nur im Ich sich finden. Der Geist ist Intelligenz, der Gedanke Form und Essenz derselben; Kant hat vom Standpunkte der Reflexion ausgehend Zeit und Raum mit ihrem Inhalte als etwas für die geistige Intuition Gegebenes stehen lassen, Fichte will dieses Gegebene a priori aus dem Selbstgedanken des Ich deduciren; das an sich absolute Ich setzt in sich selber dem als theilbar gedachten Ich ein theilbares Nichtich gegenüber. Dieses Nichtich erweist sich aber für Fichte selber als ein so irreducibles Element, daß er die Beseitigung

[1] Critica della scienza, pp. 208 sgg.

Digitized by Google

desselben der Zukunft der Menscheit anheimzugeben sich genöthigt sieht. Schelling sucht den nicht zu beseitigenden Gegensatz zwischen Ich und Nichtich, Subject und Object in der Idee des Absoluten als absoluter Einheit des Subjectiven und Objectiven auszugleichen. Das Mittel der Ausgleichung ist die intellectuelle Anschauung, die bereits Kant als den geistigen Rückhalt einer geistigen Vergewisserung der objectiven Realität bezeichnet hatte, ohne jedoch ihr actuelles Statthaben zuzugeben. Hegel beanstandete Schelling's Gleichsetzung von Object und Subject, und ordnete des Objective dem Subjectiven oder dem Ich unter, indem er es ausschließlich als Manifestation des Gedankens angesehen wissen wollte. Das Absolute ist das Sein, die Totalität des Seins, aber es ist mit dem Idealen identisch und das Ideale wahrhaft das Reale; dasjenige was man gemeinhin das Reale nennt, ist nur ein Vorübergehendes, in welchem das Ideale sich concretisirt. Unter dieser Voraussetzung gestaltete sich bei Hegel die Philosophie zur Evolution der Idee, welche letztere nicht bloß Form des Seins, sondern das Sein und die Form desselben unter Einem ist.

Mit Hegel ist der Entwickelungsverlauf des auf die rein speculative Methode gestützten Philosophirens abgeschlossen; über ihn läßt sich in der bezeichneten Weise des Philosophirens nicht hinausgehen.[1] Die Philosophie ist mit ihm bei jenem Resultate angelangt, welches bereits durch das von Carteſius aufgestellte methodologische Princip des philosophischen Erkennens als unabweisliches Ergebniß des Entwickelungsganges der neueuropäischen Philosophie indicirt war, aber allerdings erst seit Kant mit bewußter Tendenz angestrebt wurde. Daß dieses Ergebniß nicht befriedige, wurde theilweise von den Vertretern des speculativen Gedankens selber gefühlt; Schelling warf Hegel vor, durch einen Salto mortale aus der Idee heraus zum Realen gelangt zu sein. Es darf daher nicht überraschen, daß den kühnsten Denkanstrengungen des speculativen Idealismus ein eben so kühner und weittragender Skepticismus in Ferrari's Filosofia della rivoluzione nachfolgte.[2] Mazzarella will sich auf Ferrari's politische und religiöse Ansichten nicht einlassen, mit welchen er in keinerlei Weise sympathisirt. Was jedoch die rein philosophischen Anschauungen Ferrari's betreffe, liege in seinem Werke eine bis jetzt noch nicht ausreichend gewürdigte Leistung

[1] O. c., pp. 221 sgg.
[2] O. c., pp. 229 sgg.

Digitized by Google

vor. Ausonio Franchi, welcher die Meinung äußerte, Ferrari hätte seinem Gedankensystem durch eine faßlichere und gefälligere Form und Einkleidung desselben größere Wirkung auf die Zeitgenossen sichern können, hat die elementare Wucht des Skepticismus Ferrari's nicht gefühlt; der zahme Semiskepticismus Franchi's läßt keinen Vergleich mit Ferrari's gewaltiger, tiefdringender Dialektik zu. Auf Ferrari läßt sich anwenden, was Kant von Hume sagte, daß derselbe zwar in die Metaphysik kein Licht hineingetragen, aber die Finsterniß blitzartig aufgehellt habe. Nicht minder trifft in Bezug auf Ferrari Kant's Wort zu, daß die skeptische Methode, obschon durch sich selbst den Forderungen der Vernunft nicht genügend, doch durch Schärfung des Vernunftblickes die Lösung der die philosophische Vernunft beschäftigenden Probleme vorbereitet. Ferrari fand drei Methoden vor, mittelst welcher seit jeher die Philosophie das Wahre zu erfassen sich bemüht hatte, jene des Empirismus, des Mysticismus und der rationalen Speculation. Es war ihm ein Leichtes zu zeigen, daß Empirismus und Mysticismus natürliche Verbündete des Skepticismus seien, indem der eine die Erfahrung, der andere die Auctorität auf Kosten der Vernunft zum Principe der Wahrheitserkenntniß macht. Darum hielt er sich nicht lange bei der Widerlegung beider auf, und bot statt dessen die ganze Energie seines Geistes zur Bekämpfung der rationalen Speculation auf. Hegel hatte diese letztere durch Identificirung der Logik mit der Metaphysik zur höchsten Vollendungsstufe erhoben. Demzufolge richtet Ferrari seine Angriffe unmittelbar gegen die auf die Logik gestützte Selbstgewißheit des Denkens, und sucht zu zeigen, daß die auf die drei Formen der Identität, Äquation und des Syllogismus gestützte Zuversicht des logischen Gedankens illusorisch sei, indem die Subsumtion unserer natürlichen, psychologischen und moralischen Anschauungen und Erkenntnisse unter jene drei Grundformen des auf sich selbst gestellten Denkens lauter Widersprüche und Paradoxien zu Tage fördere. Wenn Remusat seinerzeit behauptete, in der neuen Philosophie sei es niemals wie im Alterthum dahin gekommen, daß der Skepticismus in ein förmliches System sich verwandelt hätte, so hat diese Behauptung durch Ferrari's Filosofia della rivoluzione nachträglich eine thatsächliche Widerlegung erfahren; die Philosophie der Neuzeit hat in Ferrari ihren Sextus Empiricus gefunden.

Der Skepticismus erklärt die von rationaler Vernunftforschung angestrebte Scienza prima für unmöglich. Die in der heutigen

Digitized by Google

Philosophie vorgeschlagenen Ersatzmittel der Scienza prima sind der Giobertismus, der Positivismus (Littré), die natürliche Offenbarung (Ferrari), der Fortschritt (Proudhon), der Kriticismus (Renouvier), das Bemühen um ein gemeinverständliches Juste-Milieu unter Verzicht auf metaphysische Spitzfindigkeiten (Franchi). Gioberti erklärt in seiner Introduzione, daß der Skepticismus unausweichlich sei, wenn die Scienza prima ein Werk der Vernunft sein soll; dieselbe könne demzufolge nur eine Offenbarung sein. Damit ist wol dem religiösen Bedürfniß, nicht aber dem philosophischen gedient; wenn die Philosophie durch die Theologie gestützt sein muß, bleiben die Skeptiker im Rechte mit ihrer Behauptung, daß eine Philosophie im eigentlichen Sinne des Wortes nicht möglich sei. Die Positivisten anerkennen den Werth und die Bedeutung der philosophischen Ideen und Studien für die bisherige intellectuelle Entwickelung der Völker, halten aber dafür, daß die Metaphysik in der Gegenwart kein Bildungsmittel des menschlichen Geistes mehr abgebe; der philosophische Trieb der Menschheit sei zwar keineswegs erstorben, aber hinfür dadurch zu befriedigen, daß statt ein neues System der Metaphysik zu erfinden, die Gesammtheit der Wissenschaften sich zu einem systematisch geordneten Ganzen zusammenschließe. Nach welchen Normen soll aber dieser Zusammenschluß vollzogen werden? Müssen jene Normen nicht ein höheres, über dem Inhalte aller besonderen Wissenschaften stehendes Element repräsentiren, und wiederkehrt damit nicht die von den Positivisten abgelehnte Metaphysik in der Form einer Scienza prima? Ähnlich kann man von Ferrari sagen, daß er der von ihm bekämpften Form der Logik eine andere substituirt; an die Stelle der Identitäts-, Äquations- und syllogistischen Logik tritt bei ihm eine metaphysische, kosmologische und experimentale Logik. Logik läßt sich nur durch Logik bekämpfen; es kann sich eben nur darum handeln, eine falsche Logik durch die richtige zu ersetzen. Ferrari meint, wir müßten uns der Logik der Natur unterwerfen; bestätigt dieses „Müssen" nicht ein von der gegenständlichen Wirklichkeit unabhängig bestehendes logisches Gewissen? Stellt Ferrari mit seinem Kanon, daß man nichts über den Bereich der Erscheinungen Hinausliegendes solle erforschen wollen, nicht auch schon bestimmte Sätze einer Scienza prima auf? Ferrari wollte die Logik der Schulen beseitigen, um ihr eine andere, den Denkbedürfnissen des menschlichen Ich genügende Logik zu substituiren, jene Logik, von welcher die Offenbarung der Natur durchherrscht sei. Nach Ferrari war die Metaphysik in

Digitized by Google

ihren Anfängen eine naive fehlerhafte Physik, an deren Stelle eine von Irrthümern und Widersprüchen geeinigte Scienz zu treten habe; ist diese Scienz nicht abermals eine Metaphysik, nämlich ein System von Sätzen, welche uns den richtigen Begriff der sichtbaren Erscheinungswelt vermitteln sollen? Ferrari kann, so wenig er dieß auch eingestehen mag, weder die Sehnsucht, noch die Hoffnung auf das Zustandekommen einer Scienza prima verleugnen. Er sagt wol, die Logik müsse sich dem Leben unterordnen; aber das volle unentwickelte Bewußtsein um die vom Leben beherrschte Logik ist eine über das Leben und seine Erfahrungen sich stellende Erkenntniß.

Auch Mazzarella setzt die Aufgabe der Philosophie in das scientifische Verständniß des Lebens.[1] Das Leben ist etwas unmittelbar im geistigen Dasein des Menschen Gegebenes; es geht jeder geistigen Reflexionsthätigkeit voraus und involvirt dieselbe. Es ist deßhalb unmittelbares Object der geistigen Intuition und zugleich auch die Form derselben; daher ist das philosophische Verständniß des Lebens nicht bloß Product des Lebens, sondern Lebensoffenbarung und das im Denken sich selber offenbar gewordene Leben. Die Kritik kann wol die Möglichkeit eines philosophischen Verständnisses des Lebens, nicht aber die Thatsächlichkeit des Objectes der hierauf bezüglichen Verständigung in Abrede stellen; das Leben ist. Wenn es ist, so muß es sich auch zusammt seinem Gesetze kundgeben; als höchstes Gesetz des Lebens wird jene Bedingung anzusehen sein, ohne welche das Leben weder sein, noch sich offenbaren könnte, und durch welche alle anderen Gesetze des Lebens bestimmt sind. Dieselbe kann unzweifelhaft nur auf Grund des Lebensbewußtseins durch Reflexion über dieses Bewußtsein ermittelt werden. Die Reflexion ist das Organ der ihrer selbst bewußten Intelligenz; der höchstgesteigerte Grad der Reflexion ist jener, in welchem das Leben selber zum philosophischen Forschungsproblem gemacht wird.

Das Leben der philosophischen Vernunft ist wesentlich teleologischer Natur. Alles Leben als solches ist wesentlich Thätigkeit, jede Thätigkeit verfolgt einen Zweck; dem philosophischen Geiste ist es wesentlich, sich des Zweckes seiner Thätigkeit bewußt zu sein und denselben mit bewußter Absichtlichkeit zu verfolgen. Die im Namen der reinen Objectivität geforderte Unbefangenheit des Philosophen kann nur darin bestehen, daß er sich nicht durch einen untergeordneten Zweck gefangen nehmen läßt,

[1] O. c., pp. 446 sgg.; 481 sgg.

Digitized by Google

sondern einen absoluten Forschungszweck in's Auge faßt. Dieser kann kein anderer, als der absolute Zweck seines selbstbewußten Lebens sein. Die harmonische Einheit und das geordnete Ineinandergreifen der seelischen Lebensthätigkeiten ist durch die Selbstbeziehung des denkenden menschlichen Ich auf sein absolutes Lebensziel bedingt. Der Mensch hat seine höchste Einheit in seinem Endziele, im Complemente seines Seins. Die Einheit des Endzieles oder höchsten Zweckes bringt es mit sich, daß er allen Bedürfnissen des menschlichen Seins angepaßt ist, daß in seiner Macht sich alle Gegensätze innerhalb der menschlichen Natur ausgleichen, und der menschlichen Lebensthätigkeit die Richtung auf die zu seiner Erreichung und Verwirklichung dienlichen Handlungen und Bestrebungen gegeben wird. Seine geistige Apprehension muß die Erkenntniß und das Verständniß des Wahren schaffen, den Enthusiasmus für das ewig Schöne, die Liebe zu Allem, was edel, groß und gut ist, erwecken; sie muß aus dem Menschen den Denker und den Mann der That, den Historiker und den Poeten machen. Aus seiner Auffassung muß sich selbst das Böse, der Irrthum und alles Unvollkommene im Menschendasein erklären, da Irrthum und Sünde nur sub specie boni möglich sind; sogar die hartnäckige Bosheit ist nichts Anderes, als das höchste Lebensgesetz in seiner energischen Application auf einen aus Irrthum oder Verderbtheit verabsolutirten Concept.

Alles Leben hat einen Zweck; dieß ist ein absolut giltiger Satz, dessen Inhalt sich durch Subsumtion der verschiedenen Arten von Leben näher bestimmt. Es ist ein Leben denkbar, welches seinen Zweck absolut in sich selber hat; ein solches Leben kann selbstverständlich nur ein selbstbewußtes Leben sein. Der Begriff desselben ist in dem göttlichen Worte an Moses ausgedrückt: Sum qui sum. Das menschliche Ich hat seinen Zweck außer sich, weil es sich das Gesetz seines Lebens nicht selber gibt; das Gesetz seines Lebens ist eben das absolute Princip, welches seinem Begriffe nach mit dem seinen Zweck in sich selber habenden Leben zusammenfällt. Obschon dem absoluten Principe untergeordnet und von demselben beherrscht, nimmt das menschliche Ich deßungeachtet als ein selbstbewußtes Leben im kosmischen Leben eine übergeordnete Stellung ein; es strebt den ihm gesetzten Zweck in bewußter Übereinstimmung seines Denkens mit demselben an, während das des Bewußtseins und Selbstbewußtseins entbehrende Leben den ihm gesetzten Zwecke mit blinder Nothwendigkeit dient. Aus der teleologischen Beziehung der selbstbewußten menschlichen Lebens-

Digitized by Google

thätigkeit erklären sich die in jeden Erkenntnißact eintretenden Functionen des Sentimento, der Intellection und der Idee, welche auf's engste miteinander verbunden und ineinander verschlungen sind.[1] Die seelischen Stimmungen, Erhebungen, Senkungen, Anstrengungen oder Nachlassungen sind durchwegs durch die teleologischen Beziehungen des seelischen Lebens bedingt und bestimmt.[2] Der Concept des Zweckes oder Zieles selber ist ein Object des Sentimento, der Intuition und der intellectuellen Comprehension, und zwar so, daß in ihm Form und Inhalt, Gesetz und Ausdruck des Gesetzes absolut identisch sind. Diese Identität liegt im Wesen des Absoluten, welches, indem es in das menschliche Bewußtsein erhellend eindringt, unter Einem Licht und Wahrheit (Form und Inhalt) ist.

In dem Satze, daß das menschliche Ich einen für dasselbe gegebenen Zweck zu erreichen hat, liegt unmittelbar enthalten: die Lebenseinheit des Ich, die Denkhaftigkeit, Willensfähigkeit, Freiheit und moralische Natur desselben, die wissenschaftliche Veranlagung des Ich und das Beherrschtsein desselben von einem moralischen Müssen, der auf die Herbeiführung einer Zukunft bezogene Activitätscharakter des Ich, die Unterschiedenheit des Ich von seinem Zwecke oder Ziele, die unlösliche Bezogenheit des Ich auf sein Ziel, auf die zur Erreichung desselben dienlichen Mittel und auf die durch diese Mittel herbeizuführende Zukunft. Aus der teleologischen Beziehung des Ich erklärt sich dasjenige, was Ferrari den Rhythmus des Lebens nennt; derselbe konnte ihm darum als unerklärliches Geheimniß erscheinen, weil er sich die Idee der teleologischen Beziehung nicht klar zu machen vermochte. Mit der Aufweisung dieser Idee schwindet der empiristisch-fatalistische Charakter

[1] Che sarebbe il sentimento, se la facoltà scientifica non intuisse, e non vi fosse l'atto di questo che determina? E a che gioverebbe l'intuizione della facoltà scientifica, se non vi fosse l'io, che come personalità sente a sè riferibile quell' intuito, e se mancasse l'idea che determina l'intuizione e le assegna il posto in un sistema intellettuale? Finalmente l'idea sarebbe una vana determinazione, se mancasse il contenuto e se l'io non ne sentisse la forza. O. c., p. 485.

[2] Perchè l'intuizione eleva o abbassa la facoltà scientifica o le è inutile? Perchè il sentimento produce gioia, dolore, o indifferenza? Perchè l'idea spinge alle ricerche, agli esami, alle costruzioni, o al riposo? Egli è perchè l'io è vita, che ha uno scopo da raggiungere. Senza di questo nè sentimento, nè intuizione, nè idea avrebbe alcun valore. L'io dunque ha conoscenza teleologica conoscenza che è sentimento, intuizione, idea in rapporto al concetto dello scopo. Ioi.

Digitized by Google

dessen, was er als eine die seelische Lebensthätigkeit beherrschende mysteriöse Arithmetik zu bezeichnen sich gedrungen gefühlt hatte. Er läßt die Vernunft vom Instincte beherrscht sein, der bei ihm die nicht erfaßte Bedeutung der Zugkraft des teleologischen Principes zu erklären hat.

Mazzarella glaubt auf Grund des Gesagten die Frage nach der Möglichkeit einer Scienza prima in bejahendem Sinne beantworten zu dürfen. Die zur Schaffung einer Wissenschaft nothwendigen Requisite sind ein der bestimmten Wissenschaft eigenthümlicher Stoff, ein derselben eigenthümliches Princip sowie eine derselben eigenthümliche Methode. Die Scienza prima heischt eine ihrem allumfassenden und in die Tiefe der Dinge dringenden Charakter angemessene Beschaffenheit der genannten drei Requisite. Diese Beschaffenheit ist gegeben in dem Factum des Lebens als Stoff der Scienza prima, in dem teleologischen Principe derselben, welches alle wirklichen und denkbaren Bethätigungen des lebendigen Ich umfaßt, und in der aus Princip und Stoff resultirenden Methode. Mazzarella glaubt mit seinem teleologischen Principe die richtige Methode einzunehmen zwischen Schelling, welcher die teleologische Idee für völlig unzureichend erklärt, da sie über die realen Ursprünge der Dinge keine Aufschlüsse gebe, und zwischen anderen Philosophen, welche einfach am factisch Gegebenen festhaltend (z. B. an dem Satze: L'Essere è, oder la Coscienza è), um die Erfassung des höchsten intelligiblen Charakters desselben sich nicht bemühen.

Wir haben nunmehr zu ersehen, inwieweit die durch das Mittel der teleologischen Idee bewerkstelligte Überwindung des subjectivistischen Kriticismus zu einem philosophisch vergewisserten Objectivismus führt und worin dieser schließlich seinen Halt hat. Aus dem bisher Gesagten ist bereits hinlänglich zu entnehmen, daß Mazzarella's philosophische Gewißheit auf dem Grunde des sittlich-religiösen Denkens ruht. Er unterscheidet zwischen der Gewißheit des gewöhnlichen Bewußtseins und zwischen der philosophischen Gewißheit. Das eine Thatsächlichkeit aussprechende Urtheil: La vita è, fällt unter die erstere Art von Gewißheit, die teleologische Beziehung des Lebens unter die letztere Art derselben. Die Sicherheit und Zuversicht der letzteren Art von Gewißheit gibt sich in der todesmuthigen Opferfreudigkeit derjenigen zu erkennen, die für einen bestimmten Zweck ihr Leben einsetzen. Durch die philosophische Wahrheit der teleologischen Beziehung ist die Realität der dem menschlichen Ich gegenüberstehenden sinnlichen Außenwelt sichergestellt und

Digitized by Google

das Wesen des zwischen Geist und Materie bestehenden Unterschiedes aufgehellt. Die äußeren Sinnendinge dienen dem geistigen Ich als Mittel zur Erreichung seiner Zwecke; als Mittel kann nur dasjenige dienen, was kraftbegabt oder selber Kraft ist; somit ist die sinnliche Außenwelt real. Die sinnliche Außenwelt dient nicht bloß den Zwecken des menschlichen Geistes, sie muß als System von Kräften auch unabhängig vom Geiste einen Zweck anstreben, nur liegt dieser über ihr, und ist die Erreichung desselben nicht ihrem selbsteigenen Können anheimgegeben. Die Kräfte der sinnlichen Wirklichkeit sind eben ausschließlich nur Mittel, und müssen deßhalb, um harmonisch zusammenzuwirken, von einer höheren Macht dirigirt werden; in Folge dieser ihrer Directionsbedürftigkeit eignen sie sich auch als Mittel des für seine Zwecke thätigen Menschengeistes, der zufolge dessen, daß er denkend seinen Daseinszweck erfaßt und selbstthätig anstrebt, von den zu bloßen Mitteln geeigneten sinnlichen Kräften wesentlich unterschieden ist.

Aufgabe der Philosophie ist die Vermittelung zwischen Idealem und Realem. Der Terminus medius zwischen beiden ist das actuelle Leben, sofern es als bewußtes seinen Zweck anstrebt. Dieser Terminus medius ist im denkenden und strebenden Ich gegeben, welches mit dem Bewußtsein von sich als Seiendem den Concept dessen, was ihm mangelt, verbindet. Dieser Concept constatirt die Existenz des Idealen in der menschlichen Natur; es existirt in derselben als Begehrtes, Angestrebtes, das Streben und Begehren nach demselben geht aber aus dem Gefühle des Mangels und der Leere hervor, und die ursprüngliche Existenz des Idealen im Ich ist eben nur jenes Streben und Begehren selber. Das Ideale als Begehren des Ich nach seiner Erfüllung ist dem Menschen angeboren, und die menschliche Wissenschaft nichts Anderes als die Entwickelung dieses dem Menschen angebornen Idealen. Unter Idee ist zu verstehen das dem menschlichen Geiste gegenwärtige Bewußtsein dessen, was ist oder sein kann, mit Beziehung auf das erste Princip. Ohne die Thätigkeit des Alles auf sich als teleologisches Sein beziehenden Ich und ohne bestimmtes Bewußtsein um das teleologische Sein gäbe es keine Ideen. Somit ist die Vernunft das den Zusammenhang der Ideen mit Beziehung auf den Zweck organisirende Vermögen. Die Ideen sind weder angeboren, noch stammen sie aus den Sinnen; sie gehen auch nicht aus den Formen unseres Verstandes hervor, sondern sind Erzeugnisse des teleologischen Denkens. Mazzarella unterscheidet zwischen reinen und gemischten Ideen; durch erstere werden die Be-

Digitized by Google

dingungen ausgedrückt, unter welchen Denken, Handeln, Erfahrung, Nothwendigkeit, Contingenz zu etwas für uns geistig Faßbarem werden. Mazzarella deducirt sie aus dem Verhältniß des Ichs zum Zwecke. Das Eine und Vielfältige ist gegeben mit dem Ich und seinem höchsten Zwecke einerseits, mit der Reihenordnung der Mittel des Ich zur Erreichung des Zweckes andererseits. Das Reale (Ich) und Ideale (Zweck) verhalten sich zu einander wie Gegenwärtiges und das zu erreichende Zukünftige; daraus ergibt sich die Idee der Zeit. Zwischen dem Realen und Idealen stehen die Mittel der Erreichung des letzteren, die nicht sämmtlich dem Denken angehören; daraus resultirt die Idee des Raumes. Im Acte des Bewußtseins treten hervor und vermitteln sich miteinander Nothwendigkeit und Freiheit. Das auf Erreichung des Zweckes gerichtete Bewußtsein des Ich involvirt aber eben so sehr die Nothwendigkeit wie die Freiheit seines Handelns: die Nothwendigkeit, sofern das Denken vom Zwecke nicht absehen kann; die Freiheit, sofern bei einer unfreien Nöthigung zur Anstrebung des Zweckes das Bewußtsein unnöthig wäre. Aus dem Concepte der auf ihr Ziel bezogenen Activität resultiren die Ideen der Substanz, Ursache und Wirkung. Die Idee des Endlichen ergibt sich daraus, daß der Zweck oder das Ziel außer den das strebende Wesen einschränkenden Begrenzungen liegt; das Ziel selber erscheint da als das über dem Ich und der Natur hinausliegende Unbegrenzte und somit Unendliche. Die Idee des Ganzen drückt dasjenige aus, was in das nach seinem vollen Umfange in's Auge gefaßte teleologische System hineingenommen wird oder hineingenommen werden kann. Die Kategorien oder Hauptideen eines solchen Systems sind: Activität, Mittel, Ziel. Die Anwendung der teleologischen Kategorien auf das Ich ergibt die Dreiheit: Ich, Mittel, Ziel. Der in dieser Freiheit enthaltene Denkinhalt formulirt sich in den Sätzen: „Das Ich ist activ", „Das Ich hat die Mittel seiner Activität theils in sich, theils außer sich", „Das Ich hat ein über sich selbst und über die Natur oder das Nichtich hinausliegendes Ziel". Das rationale System, welches die Beziehungen zwischen diesen drei Thatsächlichkeiten unter Absehen von den Determinationen des Zieles zu ermitteln trachtet, ergibt die Scienza prima als encyklopädisches Band aller besonderen Scienze. Die Erforschung des Ich als eines Thätigen und seine Thätigkeit auf die Erkenntniß seiner Beziehungen zu sich, zu den Mitteln und zum Zwecke Richtenden ergibt die Wissensgebiete der Logik und Psychologie. Die Erforschung

Digitized by Google

der vom Nichtich subministrirten Mittel, diese unter Absehen von der Thatsache, daß das Ich ein Ziel hat, in's Auge gefaßt, und deßhalb bloß nach ihrem Möglichsein betrachtet, schafft die reine Mathematik. Faßt man die betreffenden Mittel in teleologischer Beziehung, aber mit Absehen von den moralischen Bedürfnissen in's Auge, so steht man im Gebiete der Physik. Moral und Ästhetik stehen auf dem Grunde der Thatsache, daß das Ich ein Ziel habe, dessen nähere Erforschung auf das Gebiet der Religion hinüberführt.

Mazzarella weist der Logik die Aufgabe zu, die Bewegung des Denkens zu verfolgen als des Bemühens, das Wahre zum Ziele in Correlation zu setzen. Er nennt dieß die objective Logik und bemängelt die Beschränkung der logischen Untersuchungen auf das Gebiet der formalen oder, wie er sie nennt, subjectiven Logik. Er will aber andererseits nicht so weit gehen, die Logik in Hegel'scher Weise mit der Metaphysik zu identificiren, obschon er an einer realen Logik (logica naturale) festhält, als deren Bewußtsein er die scientifische Logik bezeichnet. Die Logik verfolgt den Weg des Gedankens zum Ziele. Die Form des Gedankes ist das Urtheil, weil das erste Princip die Form eines Urtheiles haben muß: La vita ha uno scopo. Dieses Urtheil ist ein apriorisches synthetisches Urtheil und eine primitive Synthese, welche durch Analyse in eine Reihe secundärer Synthesen zerlegt wird, um diese nachträglich vermittelst Reflexion wieder auf ihre ursprüngliche Einheit zurückzuführen. Das primitive synthetische Urtheil steht auf dem Grunde eines primitiven synthetischen Factum: La vita è. Auf diesen identischen Satz lassen sich bloß die oben erwähnten drei logischen Formen Ferrari's anwenden; und sofern man bei ihm stehen bleibt, ohne die Synthese des Realen mit dem Idealen in einem primitiven Urtheile zu vollziehen, müssen allerdings jene von Ferrari urgirten kritischen Widersprüche zu Tage treten, die nach seiner Behauptung das rein logische Vorgehen beherrschen. Aber dieses von ihm gemeinte Vorgehen ist eben nicht das echte logische Vorgehen, welches Leben und Bewegung des auf das Ziel des Ich gerichteten Denkens ist.[1] Mit Beziehung auf diesen Zweck will Mazzarella auch

[1] Il Ferrari, che abbatte la logica dell' immobilità nella prima parte della sua Opera, deve forzatamente proporre la vita nella seconda, ma non bada alla sua legge, e, preoccupato da sentimenti scettici, non sa cavar profitto dal fatto ch' ei nota, cio è che la vita domina la logica: se v' è un dominio, vi dev' esser la legge, per cui si esercita. O. c., p. 513.

Digitized by Google

die Wahrheit definirt wissen, unter Vermeidung einer subjectivistischen oder objectivistischen Definition, deren erstere den reinen Formalismus verabsolutirt, während letztere in ihrer Verabsolutirung des Ontologismus, d. h. der Objectivität, das subjective Denken zu einem unerklärlichen Factum macht.[1]

Die der Psychologie obliegende Aufgabe, den organisch gegliederten Zusammenhang der Seelenkräfte aufzuweisen, läßt sich nur auf Grund der teleologischen Auffassung des menschlichen Ich lösen. Die auf das Ziel gerichtete Grundthätigkeit des Ich heißt Vernunft (ragione), welche unter Einem theoretisch und moralisch thätig ist; von der Vernunft werden alle anderen Seelenvermögen beherrscht. Die Vernunftthätigkeit beginnt mit dem Selbstbewußtsein, welches, das gesammte Leben des Ich umfassend, auf den Zustand und die Bedürfnisse des Ich, auf das Ziel und die Mittel zum Ziele, sowie auf die Bewegung zum Ziele hin sich bezieht. Das Selbstbewußtsein constituirt in Verbindung mit Intelligenz und Wille das dreieinige teleologische Vermögen des Ich und das Unificationsvermögen desselben. Die demselben untergeordneten secundären Vermögen: Sensibilität, Imagination, Gedächtniß, liefern die Materialien der Lebens- und Strebethätigkeit des Ich; diese ist auf das Absolute, d. i. auf das Ziel, gerichtet, während die secundären Vermögen die zur Anstrebung desselben dienlichen Mittel subministriren. Der Mensch ist seinem echtphilosophischen Begriffe nach teleologische Activität; die von diesem Wesenscharakter des Menschen abstrahirenden Definitionen des Menschen als Animal rationale oder als einer von den sinnlichen Organen bedienten Intelligenz sind als bloße Zustandsdefinitionen unzureichend, und überdieß darum verfehlt, weil die erstere derselben den Materialismus oder Psychologismus zur Consequenz hat, letztere ein Erzeugniß der rein theoretischen Speculation ist.

Die Psychologie ist eine Wissenschaft von wesentlich moralischer Tendenz, und findet ihre Ergänzung in der Moral, sofern diese von dem auf das Ziel des menschlichen Ich gerichteten Thun und Wirken handelt. Das Ziel desselben ist das absolute Gut, welches weder mit der Vollkommenheit, die eine Folge der Erlangung des höchsten Gutes

[1] Definita come un accordo tra le idee e leggi razionali, mena al subbejettivismo . . . definita come conformità tra le idee e gli objetti, mena al obbjettivismo. Ivi.

Digitized by Google

ist, noch mit der Tugend, welche das Mittel zur Erlangung desselben ist, identificirt werden darf. Die Identification der subjectiven Vollkommenheit mit dem höchsten Gute leistet dem Egoismus Vorschub, die Identification der Tugend mit dem absoluten Gute führt zum pharisäischen Hochmuthe und stoischen Rigorismus. Im Ziele des menschlichen Tugendstrebens sind Wahres und Gutes identisch, und mit der Anerkennung dessen ist jene unnatürliche Trennung Beider aufgehoben, durch welche die Scienza prima zu Grunde gerichtet und der Egoismus in den Bereich der Wissenschaften eingeführt wurde. Das speculative Wahre wird in seiner Isolirung vom Guten zum letzten Ziele des Menschen, und damit das lebendige Wesen des Menschen negirt. Das Gefühl dessen machte, daß in den Zeiten vorherrschender skeptischer Tendenzen die tieferen Geister auf das Gebiet der Moral sich flüchteten; Kant hat dem Bedürfniß, auf dem Gebiete der Moral Ersatz für die durch den Skepticismus angerichteten Zerstörungen zu finden, am Schlusse seiner Kritik der praktischen Vernunft einen significanten Ausdruck gegeben. Die Sittlichkeit kann in doppelter Weise aufgefaßt werden, indem sie entweder auf den Begriff eines absoluten Zieles im Allgemeinen oder auf den Begriff des in determinirter Weise aufgefaßten Zieles gestützt ist. Die Sittlichkeit in ersterem Sinne ist die Moralität in abstracto, deren Verbindlichkeiten sich auch im Schuldgewissen der Bösen fühlbar machen, während die Sittlichkeit in letzterem Sinne die lebensvolle, von Liebe und Begeisterung für das Gute gehobene Sittlichkeit ist. Die moralische Forderung sieht in ihrer kategorischen Absolutheit von der menschlichen Schwäche, von den Hindernissen und Schwierigkeiten ihrer Erfüllung hinweg. Sie muß absolut sein, da von der Erreichung des Zieles die Erlangung des vollen Lebens abhängt, in dessen Ermangelung der Mensch unbefriedigt und vom Gefühle seiner Unvollendung gequält bleiben muß.

Die Moral führt durch sich selber auf das Gebiet der Religion hinüber. Der höchste Zweck des Menschen ist sein Gott. Das Wort Gott in diesem Sinne verstanden, kann es keine Atheisten geben. Die Philosophie kann indeß in ihrer Sonderung von der Religion nur die Idee des Zweckes oder Zieles fixiren, während die Religion im Unterschiede von der Philosophie das Ziel selber in seiner absoluten Wirklichkeit vorweisen muß. In der Philosophie erscheint der Zweck als ein das Handeln bestimmender Concept, in der Religion setzt sich

Digitized by Google

dieſer Zweck in eine wollende und gebietende Perſönlichkeit um; in der vollendeten, wahren Religion erſcheint dieſe geſetzgeberiſche Perſönlichkeit zugleich auch als erhabene, heilige Liebe, welche uns mit ſich innigſt verbinden und zu ſich ſelbſt emporheben will. Dieſe Herablaſſung Gottes zu uns, um uns zu ihm emporzuheben, iſt das unerläßliche Mittel unſeres Gelangens zu Gott oder zu unſerem Ziele; da die Philoſophie kein anderes Mittel als Erſatz dieſes vom chriſtlichen Glauben gelehrten Mittels ausfindig zu machen weiß, ſo erſcheint die chriſtliche Religion als das nothwendige Complement der Philoſophie, die wol vom Ziele und von den zur Erlangung desſelben ſittlich nothwendigen Handlungen weiß, aber nicht im Stande iſt uns zu ſagen, wie die uns ſterbliche und fehlerhafte Menſchen von unſerem erhabenen Ziele trennende Kluft überbrückt werden könne. Mazzarella kommt auf dieſem Wege zur rationalen Glaublichmachung der chriſtlichen Gnaden- und Erlöſungslehre, und erkennt ſchließlich im chriſtlichen Trinitätsdogma die göttliche Urbildung ſeiner Idee der Zweckbeziehung.[1] So wäre alſo durch die teleologiſche Idee, mittelſt welcher der Subjectivitätsbann des Kriticismus überſchritten wird, der Einklang der Philoſophie mit dem poſitiven Chriſtenthum hergeſtellt, und dieſes ſelbſt als lebendige Wahrheit die unabweislich zu poſtulirende Ergänzung der auf das Selbſtdenken angewieſenen Philoſophie.

Wir nennen die von Mazzarella vertretene Denkrichtung den auf den Boden der Philoſophie transferirten Chriſtianismus, deſſen Eigenthümlichkeit darin beſteht, daß er, unter Ablehnung einer ſpeculativen Erweiſung der chriſtlichen Dogmen aus inneren Wahrheitsgründen, die Anerkennung der evangeliſchen Heilswahrheit als eine teleologiſch-moraliſche Nothwendigkeit zu erhärten bemüht iſt. Die einzige ſpeculative Wahrheit, auf welche Mazzarella hiebei recurrirt, iſt die aus der

[1] Dio è l' Essere, che ha sè stesso a scopo, che pensa sè stesso, che ha tutto in sè, che non è mezzo mai, che è scopo di tutto ciò che giunge alla finale destinazione. In lui vi è l' Essere, lo Scopo e il Legame tra quello e questo in una unità supremamente ed assolutamente teleologica: il che è ben espresso da ciò, che l' Evangelo chiama Padre, Figlio, Spirito Santo. Il Cristianesimo è divino, perchè dà all' uomo lo scopo stesso di Dio, il Cristo; e perciò è detto nell' Evangelo, che i Cristiani partecipano della divinità. Quella dunque, che i teologi appellano Trinità, non nasce da un' opposizione e da un ritorno all' unità, come qualche filosofo ha detto, ma sorge da un concetto teleologico. O. c., p. 537.

Digitized by Google

biblisch-johanneischen Theologie geschöpfte Idee des Lebens, welche von Mazzarella näher dahin bestimmt wird, daß Gott als die absolute Fülle des Lebens der lebendige Quell und die absolute Erfüllung des nach seiner vollen Befriedigung dürstenden Lebens des creatürlichen Ich ist. Sofern nun diese lebenswahre Auffassung des religiösen Verhältnisses philosophisch begründet werden sollte, wäre es wohl nothwendig gewesen, zwischen dem immanenten Lebenszwecke der menschlichen Persönlichkeit und zwischen Gott als dem außer dem menschlichen Ich seienden absoluten Ziele alles menschlichen Strebens zu unterscheiden, und die Teleologie auf den Grund der von Mazzarella als pseudophilosophische Abstraction abgelehnten Ontologie zu stellen. Nur insofern der Mensch als die durch Creation verwirklichte Idee der relativen geschöpflichen Selbstigkeit erfaßt wird, läßt sich auch die absolute Bezogenheit seines geschöpflichen Seins auf das absolute göttliche Sein richtig und ohne Gefahr einer pantheistischen Fusion des menschlichen Seins mit dem göttlichen Sein verstehen. Man wird dann nicht mit Mazzarella den absoluten Zweck des menschlichen Strebens schlechthin außer das menschliche Subject verlegen, sondern zwischen einem objectiven und subjectiven absoluten Zwecke des Menschen unterscheiden, und als ersteren Gott, als letzteren aber die Selbstvollendung des Menschen in Gott (oder was damit gleichbedeutend ist: Vollkommenheit und Glückseligkeit) verstehen. Die speculative Erfassung des geschöpflichen selbstigen Seins des Menschen als der vollständig durchgeführten Realisation der Idee des geschöpflichen Seins involvirt aber weiter auch einen speculativen Begriff des kosmischen Seins im Allgemeinen, dessen synthetische Recapitulation der Mensch seiner Idee nach ist, und der sichtbaren Naturwirklichkeit im Besonderen, deren Culminationspunkt durch den Menschen constituirt wird; und es genügt dann nicht, mit Mazzarella bei der rein teleologischen Auffassung der Naturdinge als bloßer Mittel stehen zu bleiben. Die sichtbare Naturwirklichkeit hat vielmehr als Verwirklichung des göttlichen Naturgedankens ein relatives Selbstsein, wie sehr auch dasselbe durch das in ihm zum specifischen Ausdrucke gelangte absolute Bezogensein eingeschränkt ist. In der geschöpflichen Geistigkeit und Natürlichkeit stehen sich eben die realen Ausdrücke der relativen Absolutheit und absoluten Relativität antithetisch gegenüber; beide sind im Menschen als geschöpflichem Gegenbilde des absoluten und allbedingenden göttlichen Seins geeinigt, und in der Idee des Gottmenschen vollzieht sich der Rückschluß des nach

Digitized by Google

allen wesentlichen Modis determinirten geschöpflichen Seins in sein göttliches Urprincip. Dieß ist der Sinn und Gehalt des speculativen Christianismus im Unterschiede von dem an die Stelle der desavouirten ontologischen Speculation sich setzenden unmittelbaren Christianismus Mazzarella's, welchen wir lediglich als Postulirung einer nach Mazzarella's Dafürhalten nicht vorhandenen christlichen Speculation ansehen können. Mazzarella's Verhältniß zu dieser gleicht jenem Kant's zur Metaphysik im Allgemeinen; wie Kant, ohne die Metaphysik als solche schlechthin zu verwerfen, ihre der revidirten Erkenntnißtheorie entsprechende Gestaltung einer möglichen Zukunft überwies, so läßt sich Mazzarella's Scienza prima nur als die religiös-teleologische Vorbedingung einer künftigen speculativen Begründung der christlichen Weltanschauung fassen. Er verwarf die ihm bekannten Systeme eines christlich gedachten Ontologismus, und scheint von den auf Grund der nachkant'schen deutschen Speculation erwachsenen Bestrebungen eines speculativen Christianismus keine nähere Kenntniß gehabt zu haben. Er steht insgemein selber noch im Banne des subjectivistischen Kant'schen Kriticismus, welchen er wol in seinem religiösen Denken und Empfinden überschritt, ohne daß er ihn jedoch speculativ zu überwinden vermocht hätte.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zweite Abtheilung:

Die pantheistische Transformation des Ontologismus im italienischen Hegelianismus.

Digitized by Google

Digitized by Google

Das Aufkommen des Hegelianismus in Italien steht in einem inneren Zusammenhange mit dem Sinken des philosophischen Ansehens Gioberti's in jenen Kreisen, in welchen die Überzeugung durchgedrungen war, daß die Freiheit und Unabhängigkeit Italiens auf den von Gioberti gezeigten Wegen nicht zu erringen sei. Die Gioberti'sche Doctrin hatte vorzugsweise in Süditalien, dem Geburtslande Vico's, Wurzel gefaßt; eben daselbst verlautbarte aber, wie an seinem Orte bereits erwähnt wurde,[1] alsbald auch die Forderung, daß dem durch das kirchliche Dogma gebundenen und eingeschränkten Idealismus Gioberti's der vollentwickelte Idealismus der Hegel'schen Doctrin als die Vorbedingung und Consequenz der nationalen und politischen Freiheit Italiens zu substituiren sei. Das Interesse an der Hegel'schen Philosophie datirte in Neapel nicht erst von jener Zeit her, zu welcher sie Bertrando Spaventa nach Beseitigung der Bourbonenherrschaft zu Neapel öffentlich zu lehren begann. Bereits im Laufe der Vierziger-Jahre hatte sich ein Kreis junger Männer zusammengefunden, welche sich für deutsche Literatur und Philosophie im Allgemeinen, für Hegel's Lehre im Besonderen interessirten.[2] Zu diesen gehörten, außer Bertrando Spaventa und seinem Bruder Silvio Spaventa, Francesco de Sanctis, Camillo de Meis, Antonio Tari, Niccola Marselli, Stanislao Gatti, Stefano Cusano. Die ersten drei der Genannten wurden in die Folgen des Ereignisses vom 15. Mai 1848 verwickelt. Bertrando Spaventa rettete sich durch die Flucht; sein eingekerkerter Bruder Silvio suchte in der Beschäftigung mit der Übersetzung der Phänomenologie Hegel's Trost und Zerstreuung, während der später von gleichem Schicksale betroffene de Sanctis Rosenkranz' Geschichte der Poesie in's Italienische

[1] Siehe Bd. II, SS. 246 ff.

[2] Vgl. Fiorentini, Filos. contemp., pp. 14 sgg.

Digitized by Google

übertrug. Bertrando Spaventa fand eine Zufluchtsstätte in Piemont, wo er bis 1859 sich aufhielt. Im Jahre 1860 wurde er zum Lehrer der Philosophie an der Universität Neapel bestellt; im nächstfolgenden Jahre trat ihm ein anderer Vertreter des Hegelianismus in der Person des Augusto Vera zur Seite, der im Gegensatze zu dem die Traditionen der italienischen Philosophie berücksichtigenden Spaventa das reine, von allen traditionellen Elementen der heimischen Philosophie losgelöste Hegelthum zu vertreten sich zur Aufgabe machte.

Augusto Vera, zu Amelia in Umbrien am 4. Mai 1813 geboren,[1] ist der erste und älteste Italiener, welcher sich mit Hegel's Lehre vertraut gemacht hatte; er hatte sie aber nicht in Italien, sondern im Auslande kennen gelernt, und mit derselben ohne irgend welche Präoccupationen durch Reminiscenzen der heimischen Philosophie sich befreundet. Er hatte, da er, noch ein Jüngling, sein Vaterland verließ, sich überhaupt mit Philosophie noch gar nicht beschäftigt, sondern vorzugsweise mit archäologischen Studien, deren erfolgreicher Betrieb Ursache war, daß er durch Melchiade Fossati nach Paris an Ballanche empfohlen wurde, der sich seiner freundlichst annahm und ihn in jeder Weise zu fördern suchte. Die geistigen Eindrücke, welche Vera an seinem neuen Aufenthaltsorte in sich aufnahm, und die literarischen Verbindungen, welche er einging, bestimmten ihn, außerhalb seines Vaterlandes sich seiner wissenschaftlichen Selbstausbildung zu widmen und in den engsten Contact mit dem allgemeinen europäischen Bildungsleben zu setzen. So kam es, daß er mehr als dreißig Jahre außer seiner italienischen Heimat verlebte, die er, einen kurzen Aufenthalt in der Schweiz als Privatlehrer abgerechnet, theils in Frankreich (bis 1852), theils in England (bis 1860) zubrachte. Nach Constituirung des neuitalienischen Königreiches kehrte er von England nach Italien zurück, und wurde von Mamiani an der wissenschaftlich-literarischen Akademie zu Mailand als Lehrer der Philosophie angestellt, übersiedelte sodann mit Beginn des J. 1862 an die Universität Neapel,[2]

[1] Das Biographische über Vera bei Gubernatis, p. 1030, und bei Rosenkranz: Hegel's Naturphilosophie und deren Bearbeitung durch A. Vera (Berlin, 1868), SS. 3 ff.

[2] Auf die an beiden Lehranstalten ihm zugewiesenen Unterrichtsfächer der Geschichte der Philosophie und der Philosophie der Geschichte beziehen sich seine: Prolusione alla storia della filosofia, detta nella grand' aula dell accademia scient. lett. di Milano il Febrajo 1861. — Prolusione alla filosofia della storia

Digitized by Google

welche zu seiner bleibenden Wirkungsstätte bis in die jüngste Zeit herab geworden ist. Er hatte das Lehramt der Philosophie bereits während seines Aufenthaltes in Frankreich an verschiedenen Unterrichtsanstalten in Toulon, Lille, Paris, Rouen, Straßburg ausgeübt; in London hielt er Privatvorlesungen und unterhielt mit hervorragenden englischen Gelehrten persönliche Verbindungen. Seine schriftstellerische philosophische Thätigkeit begann 1840 mit einer in die Revue de Lyon eingerückten Arbeit über die Logik Hegel's; im J. 1845 erschien als Doctordissertation seine Abhandlung de Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino sententia; während seines Aufenthaltes in England veröffentlichte er seine Introduction à la philosophie de Hegel,[1] ferner: Inquiry into speculative and experimentale scienze, und: Introduction to speculative Logic and Philosophie (beide Schriften in London erschienen). Im J. 1859 edirte er eine französische Übersetzung der Logik Hegel's zusammt Erläuterungen derselben aus Hegel's dreibändiger Wissenschaft der Logik; in den Jahren 1864—66 folgte eine gleiche, ebenfalls französisch geschriebene Arbeit über die Hegel'sche Naturphilosophie, welcher sich seitdem noch Übersetzungen und Erläuterungen der Hegel'schen Philosophie des Geistes und der Religionsphilosophie angeschlossen haben. Wiederholte Angriffe, welchen Vera als Hegelianer von Seite der französischen Eklektiker sich ausgesetzt sah, provocirten seine Schrift: L'Hegelianisme et la philosophie.[2] Eine Reihe größerer und kleinerer Abhandlungen, welche Vera aus verschiedenen Anlässen veröffentlicht hatte, erschienen gesammelt in den Melanges philosophiques[3] und in den Essais de Philosophie Hegelienne.[4] Die von Vera an der Neapler Universität in den Jahren 1862—65 gehaltenen Vorlesungen über Philosophie der Geschichte wurden durch seinen Schüler Raffaele Mariano unter dem Titel: Introduzione alla filosofia della storia[5] herausgegeben. Als eine geschichtsphilosophische

(von demselben Datum). — Seconda prolusione alla storia della filosofia, pronunziata nella grand' aula dell' università di Napoli il dì 16 Dicembre 1861. Alle drei Vorträge abgedruckt in Vera's weiter unten zu nennenden Melanges philosophiques.

[1] Paris, 1855; 2. Aufl. 1864.

[2] Paris, 1861.

[3] Paris, 1862.

[4] Paris, 1864.

[5] Florenz, 1869.

Digitized by Google

Arbeit will Vera auch seine Kritik der Cavour'schen Parole von der freien Kirche im freien Staate[1] angesehen wissen. Vom J. 1872 an ließ er in mehreren aufeinanderfolgenden Abtheilungen eine abschließende Arbeit unter dem Titel: Problema dell' Absoluto[2] an's Licht treten, als deren Inhalt er selber das Problem der absoluten Erkenntniß bezeichnet. Er habe dasselbe zwar in jeder seiner philosophischen Schriften von der ersten an mehr oder weniger in's Auge gefaßt; in seiner letzten Schrift aber will er es ex professo behandeln und dieselbe als eine Zusammenfassung des Inhaltes aller seiner bisherigen Arbeiten angesehen wissen.

Vera, der als ein Schützling Cousin's seine philosophische Laufbahn mit dem Studium der dazumal herrschenden französischen Philosophie begonnen hatte und durch den von deutscher Philosophie inspirirten französischen Eklekticismus auf letztere hinübergelenkt worden war, läßt in seinen Schriften die neuere italienische Philosophie völlig unberücksichtigt und kommt ein einziges Mal auf Vico zu sprechen, nämlich in der Inauguralrede zu seinen Neapler Vorträgen über Geschichtsphilosophie,[3] aber nur zu dem Ende, um rückhaltlos auszusprechen, daß Vico nicht, wofür er vielfach ausgegeben werde, der schöpferische Gründer der Philosophie der Geschichte sei.[4] Vico habe zwar erkannt, daß die Idee als wahrhafte Providenz und wahres Princip der Providenz auch das Princip der Geschichte, und darum das eigentliche Object der Geschichtswissenschaft sein müsse; dieß sei sein unbestreitbares Verdienst. Er sei aber außer Stande gewesen, die von ihm erahnte Idee der Geschichtsphilosophie zu verwirklichen, da er in das Wesen der Idee selber schlechterdings nicht eindrang und von dem die Metaphysik constituirenden System der Ideen auch nicht von ferne eine Ahnung hatte. Er habe nicht den mindesten Begriff von der logischen Idee, von der Dialektik als absoluter Form der Idee, von

---

[1] Il Cavour e la libera Chiesa in libero Stato (Neapel, 1871). Vgl. dazu eine ältere Abhandlung Vera's: La Religion et l'Etat, abgedr. in den Melanges philos., pp. 173 sgg.

[2] Neapel, 1872 ff.; bis jetzt 4 Theile.

[3] In französischer Überarbeitung unter dem Titel: Introduction à la philosophie de l'histoire, enthalten in Vera's Essais sur la philos. Hegel., pp. 123—199.

[4] Eine etwas eingehendere Beleuchtung der Arbeiten Vico's findet sich in den von Mariano herausgegebenen Vorlesungen Vera's über die Geschichtsphilosophie, pp. 61—86.

Digitized by Google

der Idee der Natur und deren Beziehungen zur Idee der Geschichte gehabt; es habe ihm somit an Allem und Jedem gefehlt, dessen es zur Ausführung einer Philosophie der Geschichte bedurft hätte.

Es läßt sich denken, daß diese Sprache in der Vaterstadt Vico's, des Stolzes der italienischen Nation, überraschen mußte und vielfach auf lebhaften Widerspruch stieß, namentlich von Seite der noch immer zahlreichen Giobertianer. Auch Spaventa konnte sich zur völligen Außerachtlassung der italienischen Lehrtradition von Seite Vera's nicht gleichgiltig verhalten. Er hatte, obwol in seinem ersten jugendlichen Aufstreben ein begeisterter Verehrer Hegel's, doch während seines Aufenthaltes in Piemont sich ernstlich mit einer kritischen Revision des Entwickelungsganges der neueren italienischen Philosophie seit Galluppi zu beschäftigen begonnen, die Werke Rosmini's und Gioberti's zusammt den bis dahin erschienenen Arbeiten Mamiani's durchstudirt, und war von dieser Entwickelungsphase der italienischen Philosophie auf Vico, Giordano Bruno und Campanella zurückgegangen. Obschon nun diese Studien ihn nicht von der Überzeugung abbrachten, daß die neueuropäische Denkentwickelung in Hegel culminire, so glaubte er doch für den ruhmvollen Antheil, welchen Italien theils durch die von den großen Denkern der Renaissancezeit ausgegangenen tiefeingreifenden philosophischen Anregungen, theils durch die erfolgreiche Betheiligung der neuzeitlichen Vertreter der italienischen Philosophie an der Blüthe und dem Gedeihen der neueuropäischen Philosophie habe, eintreten zu sollen.[1] Er sah in Campanella den Vorläufer des Cartesius, in Bruno[2] jenen Spinoza's; er hob es als ein Verdienst Vico's hervor, sich nicht mit der göttlichen Providenz begnügt zu haben, durch welche die Ordnung der Natur geregelt wird, sondern auch auf die menschliche Providenz hingewiesen zu haben, durch welche die weltgeschichtliche Entwickelung der Menschheit bedingt ist. Vico habe hiemit gezeigt, daß die alte Metaphysik, welche eine Metaphysik des Seins und Seienden sei, nicht genüge, und habe eine Metaphysica mentis als Ergänzung derselben

[1] Vgl. hierüber Bd. II, S. 252.

[2] Über Bruno's Filosofia pratica hatte Spaventa bereits 1851 in den Acten der von Mamiani gegründeten philosophischen Akademie in Genua eine Abhandlung veröffentlicht, über welche Franchi in seiner Appendice alla filos. d. scuol. ital. (pp. 287—313) ausführlich referirt. Spaventa nahm später seine Studien über Bruno vom Neuen auf und veröffentlichte sie zusammt jenen über Campanella in seinen Saggi di critica filosofia, politica e religiosa (Neapel, 1867).

Digitized by Google

postulirt. Diesem Postulate sei allerdings erst durch Kant entsprochen worden; Vico sei jedoch als Kant's Vorläufer zu erachten. Daß es in Italien an einem congenialen Verständniß Kant's nicht fehle, sei durch Kant's Ideologie constatirt; Spaventa beleuchtete die Denkverwandtschaft Rosmini's mit Kant und der nachkantischen deutschen Philosophie in einer besonderen Schrift, die er noch während seines Aufenthaltes in Turin hatte erscheinen lassen.[1] In Neapel machte er daß Verhältniß Gioberti's zum Gegenstande einer besonderen Untersuchung.[2] Die Unterordnung Gioberti's unter Hegel, des berühmten heimischen Philosophen unter den fremdländischen Denker, mißfiel allerdings in den Kreisen der Giobertianer; Spaventa gerieth so in eigenthümliche Mittelstellung zwischen diesen und den Anhängern Vera's. Er fand einen Vertheidiger gegen die Angriffe der ersteren in seinem Schüler Fiorentini,[3] welcher einstmals ein begeisterter Anhänger Gioberti's in Folge seines Bekanntwerdens mit der Hegel'schen Philosophie als noch junger Mann[4] dem geistlichen Stande, in den er getreten war, entsagt, und unter Spaventa's Anleitung auf das philosophische Lehramt sich vorbereitet hatte. Die Vertheidigung fällt allerdings erst in die Mitte der Siebziger-Jahre, beweist aber durch ihr spätes Erscheinen die Fortdauer des Gegensatzes zwischen Giobertianern und Hegelianern in Neapel, nur daß in demselben unter Fallenlassen der ursprünglich betonten nationalen Seite der philosophischen Controverse mehr und mehr der Gegensatz zwischen christlicher und freiweltlicher Auffassung der Philosophie in den Vordergrund rückte. Außer den bereits genannten Arbeiten veröffentlichte Spaventa noch eine Lehrschrift: Principj di Filosofia,[5] und mehrere in den Publicationen der Neapler Accademia di scienze morale e politiche enthaltene Abhandlungen, deren eine wir im weiteren Verlaufe unseres Buches zur Charakteristik der Philosophie Spaventa's speciell zur Sprache bringen werden. Spaventa hat sich, obwol an der

---

[1] Näheres hierüber bei Fiorentini, Filos. contemp., pp. 18 e 23 sgg.

[2] Der Titel der bezüglichen Schrift angezeigt Bd. II, S. 246, Anm. 3.

[3] Vgl. Bd. II, SS. 248 ff.

[4] Francesco Fiorentini, geb. 1835 zu Nicastro in Calabrien, † 23. Dec. 1884, wirkte als Lehrer der Philosophie zu Bologna, Pisa und Neapel, begründete in Verbindung mit Tallarigo das Giornale Napoletano, und wurde wiederholt in das italienische Parlament gewählt. Über seinen Bildungsgang berichtet er selber Filos. contemp., pp. 148 sgg.

[5] Neapel, 1867.

Digitized by Google

Richtigkeit der Hegel'schen Grundanschauungen festhaltend, in ein freieres Verhältniß zu Hegel gesetzt als Vera.[1] Er vertheidigte Hegels Kategorienlehre gegen Trendelenburgs Beanstandungen, anerkannte aber die Verdienste der Herbart'schen Schule um die psychologische Forschung, sowie die relative rationale Berechtigung des Positivismus. Demzufolge kann es nicht überraschen, daß auch sein Schüler Fiorentino vom Hegel'schen Idealismus später zu einer naturalistisch-realistischen Richtung abschwenkte, woran außer der allgemeinen philosophischen Zeitströmung seine eingehende Beschäftigung mit Pomponatius,[2] Telesius[3] und Cäsalpinus[4] Antheil gehabt haben mag. Ein anderer Schüler Spaventa's, Antonio Labriola,[5] ging in Herbart's Lager über. Zu Spaventa's Schule gehören ferner noch Felice Tocco,[6] Pietro Ragnisco,[7] Donato Jaja,[8] der neapolitanische Rechtslehrer Luigi Miraglia,[9] Filippo Masci.[10] Den italienischen Hegelianern ist auch Pasquale d'Ercole beizuzählen, der, obschon kein Schüler Vera's, doch eine besondere Affection für die Person desselben ausspricht.[11] Eine Mittelstellung zwischen Hegelianismus und Comtismus nehmen der ärztlich gebildete Camillo de Meis[12] und Nicola

[1] Vgl. Fiorentino, Filos. contemp., pp. 31 sg.

[2] Pietro Pomponazzi, studj storici su la Scuola Bolognesa e Padovana del. sec. XVI. Florenz, 1868.

[3] B. Telesio ossia studj storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano. Florenz, 1872; 2 Voll.

[4] Siehe Nuova Antologia vom 15. Aug. 1879.

[5] Vgl. über ihn Fiorentino, Filos. contemp., pp. 60 sg., 83, 84.

[6] Vgl. Fiorentini, p. 84; Gubernatis, p. 721.

[7] Verfasser der Preisschrift: Storia critica delle categorie dai primordi della filosofia greca fino al Hegel (Neapel, 1870; 2 Voll.). Andere Schriften: La critica della Ragion pura di Kant (1875). — Il mondo come volontà e come rappresentazione di Schopenhauer (1876).

[8] Fiorentini, p. 85 sg. — Über Jaja's Kritik der Teorica de giudizio Franchi's ebendas., p. 41.

[9] Fiorentini, p. 85; Gubernatis, p. 721.

[10] Schriften: La dialettica del limite nella Logica di Hegel (Bologna, 1869). — Una Polemica su Kant; l'Estetica trascendentale e le Antinomie (Neapel, 1872). — Le forme dell'intuizione (Chieti, 1881). — Le idee morali in Grecia prima d'Aristotele (Lanciano, 1882).

[11] Vgl. die Widmung an Vera in d'Ercole's letzter Schrift: Il Teismo (Turin, 1884). Bezüglich der übrigen Schriften d'Ercole's sei hier vorläufig auf das oben S. 213, sowie im Bd. II, S. 382 Beigebrachte verwiesen.

[12] Vgl. über ihn Fiorentini, pp. 54 sgg.; Gubernatis, p. 370.

Digitized by Google

Marselli[1] ein. Die Eingangs dieses Abschnittes erwähnten älteren Freunde der Hegel'schen Philosophie Antonio Tari[2] und Fr. de Sanctis[3] waren vornehmlich auf dem Gebiete der Ästhetik und philosophischen Kunstlehre thätig; ersterer ist Verfasser einer Philosophie des Schönen,[4] letzterer hat, soweit sein wechselreiches, in die politische Geschichte Italiens verflochtenes Leben ihm gestattete, sich vornehmlich mit ästhetischer Kritik und literaturgeschichtlichen Studien beschäftigt und in letzterer Zeit gegen den naturalistischen Realismus auf dem Gebiete des Kunstschönen Stellung genommen. Bezüglich der Philosophin Marchesa Florenzi-Waddington und ihrer Schriften haben wir auf die Angaben bei Ferri[5] und Fiorentino[6] zu verweisen.

I.

Die Vertretung der Hegel'schen Lehre in Italien scheidet sich, wie aus der vorstehenden allgemeinen Übersicht ihrer Literatur ersichtlich ist, in zwei Strömungen, deren eine durch Vera, die andere durch Spaventa und deren beiderseitige Anhänger repräsentirt ist. Der Gegensatz zwischen beiden Lehrrichtungen besteht darin, daß Vera den reinen strikten Hegelianismus vertreten will, während Spaventa die Lehre Hegel's einerseits mit der denkverwandten idealistischen Tradition Italiens, andererseits aber auch mit dem antiidealistischen Realismus außeritalienischer neuzeitlicher Denksysteme zu vermitteln sich geneigt zeigt. Sohin ist Vera zusammt seinen Anhängern als der eigentliche Repräsentant des Hegelthums in Italien zu betrachten, daher auch in der näheren Darlegung des italienischen Hegelianismus mit Vera zu beginnen ist.

Vera lehnte seine erste Exposition der Hegel'schen Lehre an die aus den drei Theilen: Logik, Naturphilosophie, Geisteslehre bestehende philosophische Encyklopädie Hegel's an. Diese Lehrexposition trägt einen vorwiegend commentatorischen Charakter an sich, und hat den von Vera übersetzten Text der Encyklopädie Hegel's zu ihrer unmittelbaren Unterlage. Damit ist aber nur der allerstrengste Anschluß Vera's an

[1] Gubernatis, pp. 1204 sgg.; Fiorentini, pp. 49 sg.

[2] Gubernatis, p. 980.

[3] Gubernatis, p. 375.

[4] Estetica ideale (Neapel, 1873). Die übrigen Schriften bei Gubernatis l. c.

[5] Vgl. Ferri, hist. de la Philos. en Italie II, pp. 222 sgg.; p. 377.

[6] Scritti varii (Neapel, 1876), pp. 161 sgg.; 408 sgg.

Digitized by Google

den Wortlaut der Hegel'schen Doctrin constatirt. Über den Werth der commentatorischen Leistung haben wir als competenten Beurtheiler Rosenkranz sprechen zu lassen, welchem bei Abfassung seiner oben erwähnten Schrift über Vera die Bearbeitung der Logik und Naturphilosophie vorlag. Rosenkranz' Urtheil lautet höchst anerkennend. Wir verweisen auf dasjenige, was er über die von Vera geschriebene Einleitung zum Texte der Hegel'schen Logik bemerkt,[1] so wie auf die ausführliche Beurtheilung der Einleitung Vera's zur Übersetzung der Naturphilosophie.[2] Vera's Einleitung in die Logik wird von Rosenkranz als eine weitere Ausführung der in Vera's Introduction à la philosophie de Hegel enthaltenen Gedanken bezeichnet, und weiter diese letztere selber zusammt ihrer zweiten Auflage lobend hervorgehoben.[3] In der zweiten Auflage werden die mißgünstigen Urtheile, welche Foucher de Careil, Schopenhauer und Trendelenburg über die Hegel'sche Philosophie äußerten, berücksichtigt und abgewehrt. Auf die Bemerkungen, welche Rosenkranz gegen bestimmte, Vera mit Hegel gemeinsame naturphilosophische Ansichten richtet, haben wir natürlich nicht Rücksicht zu nehmen, und glauben überdieß durch Rosenkranz' Schrift uns von der Verpflichtung eines näheren Eingehens auf die ersteren philosophischen Arbeiten Vera's um so mehr überhoben, als die nachstehend zu analysirende Hauptschrift Vera's: Problema dell'Assoluto nach seiner eigenen Angabe eine abschließende Zusammenfassung seiner gesammten philosophischen Forschung darbietet.

Vera entwickelt in dieser seiner abschließenden Schrift den Hegel'schen Gedanken unter directer Beziehung auf die neueren naturalistischen Tendenzen, wobei die Betonung der Hegel'schen Phänomenologie als charakteristischer Zug hervortritt.[4] Hegel hat in seiner Phänomenologie des Geistes gezeigt, wie die dem menschlichen Bewußtsein immanente Idee in ihrer dialektischen Entwickelung und der damit verbundenen Entsinnlichung und Vergeistigung des menschlichen Bewußtseinsinhaltes schließlich an dem Punkte anlangt, wo sie das subjective Bewußtsein selber negirt, und mittelst dieser Negation sich in die Sphäre des

[1] Siehe Rosenkranz, Hegel's Naturphilosophie u. s. w., SS. 9 ff.
[2] Rosenkranz, SS. 24—47; 129 ff.
[3] Rosenkranz, SS. 6 ff.
[4] Vgl. Probl. dell. Assol. I, pp. 65 sg.; IV, pp. 60 sgg.

Digitized by Google

Absoluten erhebt. Hegel's Phänomenologie ist zwar nicht schon, wie sein Biograph Haym dafürhält, das Hegel'sche System selber, setzt aber dasselbe voraus und bewahrheitet sich aus demselben, wie umgekehrt das System aus der Phänomenologie sich bewahrheitet und als denknothwendig erweist. Das phänomenische Sein ist, wie schon sein Name besagt, erscheinendes Sein, und das in demselben Erscheinende und sich Offenbarende kann nur das Absolute selber sein, aber nicht in seiner eigensten Wesenheit, welche mit der absoluten Geistigkeit coindicirt, sondern als Symbol, Bild, Repräsentation seiner selbst. Denn das Absolute kann in seiner Erscheinung nur sich selber repräsentiren, und die Repräsentation verhält sich zu dem, was in ihr sich repräsentirt, wie der Buchstabe zum Geiste. Wie der Buchstabe vom Geist sich nicht loslösen läßt, aber von demselben so sehr unterschieden ist, daß er, während er einerseits durch den Geist selber als symbolischer Ausdruck des Geistes geschaffen wird, andererseits wieder den Buchstaben als völlig inadäquaten Ausdruck seiner selbst negirt, so setzt und negirt das Absolute das Erscheinende, Gott die Welt. Die Phänomenologie verfolgt den doppelten Zweck zu zeigen, daß die Welt einerseits nicht bloßes Erzeugniß einer zufällig oder willkürlich wirkenden Kraft sei, andererseits aber, obschon Manifestation einer absoluten Vernunft, doch nicht die reine und absolute Wahrheit in sich fasse, wiewol sie auf diese als das Princip ihres Seins und ihre Erkenntniß zurückweise. Daher muß die Demonstration des Phänomenon dieses überschreiten. Das Erscheinende, mag es als sinnlich natürliche oder als geschichtliche Phänomenalität genommen werden, kann sich nicht selber demonstriren, sondern muß durch den ihm immanenten Geist demonstrirt werden, dessen Erzeugniß das Erscheinende ist und der dasselbe im Denken überschreitet und überwindet. Hegel hat in seiner Phänomenologie bewiesen, daß Natur und Geschichte als Manifestationen der absoluten Vernunft ernst genommen werden müssen, daß aber andererseits die absolute Vernunft in der Ordnung der Dinge zu einem verstümmelten, verkehrten und gefälschten Ausdrucke kommt; und dieser ist die nothwendige Signatur aller jener Denksysteme, welche unter verschiedenen Denominationen darin übereinstimmen, daß ihnen das Erscheinende als Princip des Seins und Erkennens gilt. Hieher gehören der Materialismus, Naturalismus, Positivismus, welche nur verschiedene Namen für den Einen Grundirrthum des pseudophilosophischen Phänomenalismus sind.

Digitized by Google

Vera läßt sich in eine umständliche Widerlegung des Positivismus[1] und Darwinismus[2] ein, bestreitet aber andererseits ebenso entschieden den Creationsbegriff,[3] gleichviel ob durch denselben ein absolutes oder relatives Schaffen insinuirt werden wolle. Der Begriff eines Schaffens im absoluten Sinne schließt einen Widersinn in sich, ähnlich der Vorstellung von einem fliegenden Berge. Der im absoluten Sinne verstandene Schöpfungsbegriff macht den unbegrenzten allmächtigen Willen Gottes zur Ursache der Existenz der Dinge und ihrer Beschaffenheit. Aus diesem Willen ist es sonach zu erklären, daß die Berge nicht fliegen; wollte Gott das Gegentheil, so müßten sie fliegen. Der Grund, daß zwei Körper von ungleicher Schnelligkeit nicht in diesem Momente an einem bestimmten Ziele anlangen, liegt einzig in der Allmacht des göttlichen Willens, welche, wenn es Gott so wollte, bewirken könnte, daß der langsamer sich bewegende Körper eben so bald oder noch früher an dem gemeinsamen Ziele beider anlange. Cartesius erfand für den als souveraine Willkür aufgefaßten göttlichen Willen die Bezeichnung Voluntas indifferentiae; diese göttliche Gleichgiltigkeit gegen Existenz und Beschaffenheit der Dinge leitet auf den Begriff eines ausschließlich auf sich selbst zurückgezogenen Gottes hin, der ohne irgend einen inneren oder äußeren Grund sich gelegentlich einmal entschloß, bis dahin nicht vorhandene Dinge aus dem Nichts in's Dasein zu rufen. Ein solches Thun widerstreitet der Immutabilität des göttlichen Seins, und läßt sich auch nicht durch die Unterscheidung zwischen einem nothwendigen und freien Wollen Gottes rechtfertigen. Wenn eine derartige Zerreißung des Wollens in zwei völlig differente Species in Bezug auf endliche Wesen nicht angeht, umsoweniger dann in Bezug auf das absolut Eine göttliche Sein. Der göttliche Wille gehört zur göttlichen Natur und ist durch die inalterable Beschaffenheit derselben bestimmt. Die absoluten Creatianisten sind von dem Bestreben geleitet, Gott möglichst hoch, die geschaffenen Dinge möglichst tief zu stellen; sie merken nicht, daß hiebei das göttliche Schaffen gleichfalls zu einer Selbsterniedrigung Gottes wird, die um so größer ist, je weniger ein rational nöthigender Grund des göttlichen Schaffens zugegeben werden will. Die relativen Creatianisten verwerfen den Begriff des Hervor-

[1] Problema III, pp. 1—80.
[2] O. c. II, pp. 97—144.
[3] O. c. II, pp. 33—58.

Digitized by Google

bringens aus Nichts und anerkennen einen im göttlichen Denken gelegenen Grund des göttlichen Schaffenswillens; wenn aber die Welt ihren Grund im göttlichen Denken hat und Gott nichts Anderes als das von ihm Gedachte wollen kann, so sieht man nicht ein, wozu noch von einem Schaffen die Rede ist, sofern dieß nichts Anderes heißt, als einen vom göttlichen Denken unterschiedenen Existenzgrund der Welt aufweisen wollen. Leibniz glaubt allerdings die Unterscheidung zwischen göttlichem Denken und Wollen aufrecht halten zu müssen, da der göttliche Verstand alle Possibilien in sich enthalte, während in der Welt nicht alle Possibilien sich verwirklichen lassen, daher es dem göttlichen Willen zukomme, unter den Possibilien eine Auswahl zu treffen, und zwar so, daß die beste der möglichen Welten in's Dasein gesetzt werde. Wenn aber die Zahl der Möglichkeiten eine unbegrenzte ist, so muß Leibniz, wofern er am Creationsbegriffe festhalten will, gegen seine Absicht sich dazu verstehen, eine Willkür des die Auswahl der Possibilien vornehmenden göttlichen Willens anzuerkennen und damit die Zufälligkeit nicht bloß der Weltdinge, sondern auch der Gründe des mundanen Geschehens zuzugeben. Daraus folgt aber nur, daß der Creationsbegriff ein völlig unphilosophischer Begriff ist, wie dieß Fichte unumwunden und entschieden ausgesprochen hat. Man pflegt gemeinhin die Welt als Inbegriff aller geschaffenen Dinge zu definiren. Zugegeben, daß alle Dinge geschaffen seien, fragt es sich noch immer, ob der Begriff der Welt durch die angegebene Definition erschöpft und die Welt wirklich nicht mehr und nichts Anderes als der Inbegriff der geschaffenen Dinge sei. Die Gesetze, Gründe, Principien der Weltdinge sind nichts Geschaffenes; und sofern Gott ist, muß er auch in der Welt sein, gehört also gleichfalls zum Weltganzen. Soll der Ausdruck Welt nicht ein leeres Wort sein, so muß er eine lebendige Einheit der Dinge, ein systemisirtes Ganzes bezeichnen, und dieses systemisirte Ganze muß als Ausdruck der göttlichen Vernunft auch die Nothwendigkeit derselben in sich haben, wodurch die unendliche Vielheit anderer Möglichkeiten, die im göttlichen Verstande existiren sollen, schlechthin ausgeschlossen ist. Gottgedachtes und Gottgewolltes sind schlechthin identisch, woraus unabweislich folgt, daß es nur Eine Welt gibt und diese ewig ist. Da der absolute Act ein Einer und ewiger Act ist, so muß auch die Welt eine Eine und ewige sein, sofern die Idee, in welcher dieser Act und die Welt begriffen werden, eine Eine und ewige Idee ist.

Digitized by Google

Vera verwirft mit dem Creationsbegriffe auch jenen eines persönlichen Gottes, und wird, indem er den Zusammenhang des Wunderbegriffes mit jenen beiden anderen Concepten hervorhebt, zum unfreiwilligen Apologeten des christlichen Supranaturalismus; ja er richtet die Geschosse seines Spottes gegen Jene, welche, den religiösen Wunderglauben verwerfend, am unbegreiflichsten aller Wunder, am Schöpfungswunder festhalten wollen. Vera seinerseits hält an dem sicher ebenso unbegreiflichen Wunder der Verleiblichung der unpersönlichen absoluten Idee in der endlichen Wirklichkeit fest, und findet im Concepte der Selbstverleiblichung des Absoluten den Stützpunkt zur Bekämpfung des Transformismus und Positivismus, deren inneren Zusammenhang mit der Lehre vom Chaos David Strauß in seinem Buche über den alten und neuen Glauben richtig erkannt habe.[1] Denn in der That involvire der Standpunkt des empiristischen Sensismus, auf welchem die genetischen Deductionen des naturalistischen Evolutionismus stehen, die Annahme einer chaotischen Urmaterie, welche aber ihrerseits dem Durchgreifen eines rationalen Principes widerstrebe. Das Princip des Evolutionismus ist, das Höhere aus dem Niederen sich entwickeln zu lassen. Woher stammt denn die niederste aller Entwickelungsformen? Wer hat in sie den Antrieb gelegt, aus sich eine höhere Form hervorgehen zu lassen? Der Evolutionismus sieht im Menschen das höchste und letzte Product der Evolution, faßt ihn aber lediglich als eine höchste Steigerung der thierischen Formation auf. Daraus folgt, daß es über die Zwecke des animalischen Daseins hinausgreifende Ideale des Menschendaseins nicht gebe. Die ganze Reihe der Entwickelungen aber vom ersten Lebendigen bis zum Menschen hinan erscheint im Evolutionismus nur als ein Complex von Species, deren jede einzelne ihren Ursprung dem Hervorgange aus einer anderen accidentellen Ursache und Solli-citation verdankt. Eine innere rationale Nothwendigkeit der Gestaltung einer bestimmten einzelnen Species ist nicht vorhanden, es sind vielmehr, je nach Verschiedenheit der accidentellen Bildungsursachen verschiedenste neue Formationen auf Grund einer gegebenen Species denkbar. Somit bildet der Complex aller Species kein in sich geschlossenes System von rationalen Nothwendigkeiten, und damit läuft die Evolutionslehre schließlich auf eine Negation des Absoluten, auf die Negation eines rationalen Principes und Endzieles aller Ent-

[1] O. c. II, p. 80.

Digitized by Google

wickelung hinaus. Rationalität kann in der sichtbaren Naturwelt nur unter der Bedingung aufgewiesen werden, daß dieselbe als Verleiblichung der Idee aufgefaßt wird.

Der mit dem Darwinismus denkverwandte Positivismus stellt sich in seinem heutigen Entwickelungsstande unter drei Formen dar. Die strengste Form desselben ist der jeder Metaphysik abholde Positivismus der französischen Schule, welche durch Comte und Littré vertreten ist. Eine mildere Form desselben wird durch Taine repräsentirt, welcher eine Vermittelung des Positivismus mit der Metaphysik für die Zukunft in Aussicht stellt, während die Engländer Lewes und Spencer bereits in der Gegenwart an dieselbe denken zu dürfen glauben. Vera sieht bereits in diesem unsicheren Verhalten des Positivismus zur Metaphysik ein Zeichen seiner geistigen Haltungslosigkeit, die sich aus den Grundvoraussetzungen dieser Doctrin hinlänglich erklärt. Es gibt einen antiken und modernen Positivismus; der letztere hat seine historischen Anknüpfungspunkte in Francis Bacon, Locke, Hume, theilweise auch in Kant. Die gemeinsame Grundansicht aller modernen Positivisten ist die Auffassung der menschlichen Intelligenz als einer ursprünglich unbeschriebenen Tafel; so bestünde also der auszeichnende Vorzug der menschlichen Intelligenz darin, daß sie erst durch äußere Eindrücke zu demjenigen werden kann, was sie ihrer kosmischen Rangstellung nach sein soll, während Thier, Pflanze, Stein schon durch ihre Natur dasjenige sind, was sie sein sollen. Die empirische Erklärung des Ursprunges aller menschlichen Erkenntniß zieht als logisch nothwendige Consequenz nach sich, daß die Erfahrung zum Princip und Kriterium der Wahrheit gemacht wird. Damit ist ein absoluter Halt der menschlichen Erkenntniß schlechthin in Abrede gestellt; allen Gesetzen und Principien der Ordnung der Dinge kommt nur eine relative Geltung zu. Der Positivismus erweist sich hiemit als latenter Skepticismus; die Hegel'sche Charakteristik des antiken Skepticismus als eines paralytischen Geisteszustandes trifft vollkommen in Bezug auf die moderne positivistische Intelligenz zu. Littré schreibt Comte das Verdienst zu, zuerst den Versuch einer Systemisirung des bis dahin fragmentarisch gebliebenen menschlichen Wissens vorgenommen zu haben. Diese Behauptung ist historisch unwahr und philosophisch unmöglich. Wer wollte in Abrede stellen, daß die Systemisirung alles menschlichen Wissens bereits in der antiken Philosophie durch Plato und Aristoteles bis auf einen gewissen Grad durchgeführt worden sei? In der neuzeitlichen

Digitized by Google

deutschen Philosophie ist seit Kant unstreitig der systematisirende Gedanke zum schöpferischen Principe geworden und die Entwickelung der Philosophie von Kant bis Hegel der lebendige Proceß eines stets entschiedeneren Durchgreifens des organisatorischen Gedankens, der in Hegel's Denksysteme seine allbewältigende Macht auf das vollkommenste bewährt hat. Hegel ist der erste, ja einzige, welcher in strengstem Sinne des Wortes das menschliche Gesammtwissen systemisirt hat.

Ein System des menschlichen Gesammtwissens ist unter der Voraussetzung möglich,[1] daß das Universum eine lebendige Einheit constituirt, in welcher sich eine demselben immanente Vernunft als absolute Lebensmacht offenbart. Eine derartige Einigung der Weltdinge ist nicht bloß ein Postulat, sondern eine absolute Nothwendigkeit, welche sich dem menschlichen Denken im rationalen Verständniß der Dinge unmittelbar durch sich selbst beweist. Die objective Weltvernunft als alldurchdringendes, Eines Belebungs- und Einigungsprincip bringt sich in allen Realbegriffen der natürlichen Einzeldinge zum Ausdrucke, weil jedes Einzelding auf seine besondere Weise die rationale Einheit des Ganzen reproducirt. Diese Einheit actuirt und manifestirt sich nicht bloß in den Identitätsbezügen der Dinge, sondern auch in ihren Unterschiedlichkeiten, die eben durch die Selbstexplication des einheitlichen Planes der objectiven Weltvernunft involvirt sind. In Folge dessen kommt es, daß der Unterschied in der Einheit, die Einheit im Unterschiede enthalten ist; das sich differenzirende Seiende differenzirt sich nicht außerhalb des Seienden, von welchem es sich differenzirt, sondern innerhalb desselben, setzt also dasselbe voraus, reproducirt und conservirt es in sich selber. So enthält z. B. das vom anorganischen Seienden sich ablösende organische Seiende ersteres in sich als wesentliches, wenn auch subordinirtes Element seiner selbsteigenen Natur aufgehoben, hegt also die Unterschiedlichkeit des unorganischen und organischen Seins in sich selber. Ähnlich verhält es sich mit der Selbstunterscheidung der Farbe von Licht und Schatten. Was von den Naturdingen gilt, muß sich in noch höherem Sinne an der menschlichen Intelligenz bewahrheiten, die außer die einheitliche Auffassung der Dinge versetzt, eine todte Intelligenz, ein Schatten ihrer selbst ist. Verstehen ist gleichbedeutend mit Verstehen des Absoluten oder der Einheit alles Seienden. Die Intelligenz hört auf, Intelligenz zu sein, wenn sie nicht im Elemente

[1] Problema I, pp. 2 sgg.

Digitized by Google

des Absoluten sich bewegen will, in welchem allein sie sich selber und die von ihr unterschiedenen Dinge verstehen kann. Wenn man sich dem gegenüber auf den Abstand zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft beruft, so übersieht man, daß sich der urgirte Unterschied in der Gemeinsamkeit des Vernünftigseins wieder aufhebt; er subordinirt sich der Einheit des Begriffes „Vernunft", wie sich die Unterschiede von Mehr und Weniger dem Begriffe der Quantität, Hoch und Tief dem Begriffe des Tones u. s. w. subordiniren. Das Richtige ist, daß die Vernunft, ohne ihrer Einheit verlustig zu gehen, eben in Unterschieden existirt, welche, wofern man die Vernunft als solche nicht unphilosophisch zerstückeln will, aus ihrer Einheit verstanden werden müssen.

Ein Beispiel unphilosophischer Zerstückelung der ihrem Wesen nach Einen Vernunft ist die Kant'sche Lehre, in welcher jene Einheit eigentlich geradezu in Trümmer geschlagen ist. Kant unterscheidet nicht bloß zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, welche ihm zwei wesenhaft verschiedene Arten von Vernunft sind, sondern läßt beiden in der Kritik der Urtheilskraft eine dritte Art von Vernunft zur Seite treten, den Verstand, welchen er in der „Kritik der reinen Vernunft" der Vernunft subordinirte, in der „Kritik der Urtheilskraft" aber als absolut setzt, somit mit der Vernunft identificirt. Damit nicht genug, stellt er in dem Noumenon oder dem Dinge an sich etwas Viertes auf, welches, wenn es überhaupt etwas sein soll, nur abermals Vernunft sein kann. Die unbestimmte Vielheit der den Phänomenis entsprechenden Noumena involvirt eine in's Unbegrenzte gehende Vervielfältigung der Vernunft, eine völlige Zertrümmerung derselben. Dieses absonderliche Vorgehen hat seinen Grund in dem falschen Wissenschafts- und Wahrheitskriterium, welches Kant als Kriticist aufzustellen sich gedrungen sah. Er wollte die Vernunft mittelst der Vernunft kritisch prüfen. Daraus entsprang der widersinnige Dualismus zwischen prüfender und geprüfter Vernunft, als ob die Vernunft das Kriterium ihres Wahrseins nicht in sich selber hätte und mit demselben identisch wäre. Die an sich selber zweifelnde Vernunft muß das Kriterium der Wahrheit außer sich suchen; und da die sinnliche Wirklichkeit nicht dafür gelten soll, so wird es in ein der kritischen Vernunft unzugängliches Object, in das Ding an sich oder Noumenon verlegt, welches nichts Anderes als die von der subjectiven kritischen Vernunft unnatürlich abgetrennte absolute Vernunft ist, und in Folge dieser unnatürlichen Abtrennung auch ihrer absoluten Einheit verlustig gehen muß. Kant führt mit seinem absoluten Objecte ein

Digitized by Google

empirisches Element in die Philosophie ein, von welchem man nicht weiß, woher, wie und warum es in die Philosophie Eingang zu finden hat. Mit der Verendlichung der menschlichen Vernunft und Ablösung derselben von der absoluten Vernunft ist der vielbeklagten modernen Zerfällung des menschlichen Wissens in eine unabsehbare Vielheit gesonderter und gegeneinander völlig abgeschlossener Specialfächer Raum gegeben; es hat in der That den Anschein, als ob es für die heutigen Specialisten keine Eine allgemeine Wissenschaft mehr gäbe.

Von Seite der empiristischen Pfleger der einzelnen Wissenschaften wird nun freilich nicht zugestanden, daß das Absolute oder der Gedanke desselben in einem inneren Zusammenhange mit den Functionen des wissenschaftlichen Denkverfahrens stünde, und daß die Wahrheit des Inhaltes der einzelnen Wissensfächer von der Erweisbarkeit des Absoluten abhängig sei. Dieß mag in Bezug auf den empiristischen Wissensinhalt der einzelnen Wissenschaftsfächer seine Richtigkeit haben; sobald es sich aber darum handelt, die innere Verbindung und systematische Einheit derselben zu erwirken, läßt die Frage nach der Realität und Erweisbarkeit des Absoluten als des lebendigen Einheitsbandes alles Seienden und Wißbaren sich nicht abweisen. Das indifferente Verhalten zum Absoluten als einem möglicher Weise Seienden oder auch nicht Seienden ist Unwissenschaft und Unvernunft; der Gedanke eines möglichen Absoluten schließt gleich dem Concepte eines viereckigen Dreieckes eine Contradictio in terminis in sich. Das Absolute ist ein denknothwendiger Concept; die objective Realität desselben kann nur derjenige in Frage stellen zu können glauben, welcher auf den Inhalt desselben nicht eingeht. Der Concept des Absoluten ist der absolute Concept, welcher alle anderen Concepte in sich faßt, und somit von diesen vorausgesetzt wird; er ist sonach der allernothwendigste Concept und muß deßhalb eminent wahr sein, weil an seiner Wahrheit die Wahrheit aller übrigen hängt. Die möglichen Einwendungen gegen die Realität des Absoluten beweisen höchstens, daß es nicht in der Weise der empirischen Sinnendinge existiren könne; daraus folgt aber nur, daß es auf eine andere, von der Existenzweise derselben verschiedene Art existiren müsse. Schon dieß, daß das Absolute vom menschlichen Geiste gedacht wird, beweist seine Existenz im Geiste; diese Existenz im Geiste ist aber eben die von der Existenzweise der sinnlichen Dinge unterschiedene Existenzweise des Absoluten. Der menschliche Geist wäre nicht Geist, wenn er das Absolute nicht dächte; er ist mit demselben, so weit er es denkt, identisch,

Digitized by Google

die Unterscheidung zwischen einem endlichen und unendlichen, menschlichen und göttlichen Geiste als zwei verschiedenen Arten von Geistern hält nicht Stich, da der Geist Species sua ist. Also ist das Absolute als Geist wirklich vorhanden, und die Existenz desselben kann nur vom Ungeiste ignorirt werden.

Allerdings betrifft dieser vom subjectiven Menschengeiste geführte Beweis der Realität des Absoluten, mit Hegel zu reden, nur das Äußere desselben; das Absolute muß sich selbst beweisen, und diese Selbstbeweisung des Absoluten ist der absolute und eigentlichste Beweis seiner Realität. Der menschlichen Vernunft verbleibt hiebei einzig die Aufgabe zuzusehen, wie das Absolute sich selber unserem Denken unwiderleglich beweist. Dieser unwiderlegliche Selbstbeweis des Absoluten ist seine Selbsterweisung als absolute Idee,[1] aus welcher sich unserem Denken alles Andere erweist, weil sie die absolute Vernunft ist, und aus welcher wir alle Dinge verstehen, weil sie als absolute Vernunft das absolute System ist, welchem alle Dinge eingegliedert sind, und in Kraft dieser Eingliederung sich als dialektisch fortschreitende Bestimmungen der Idee aus einander bis zur absoluten Erfüllung der Idee entwickeln, um damit den Begriff des absoluten Geistes zu actuiren. Daß die Idee das Princip der Dinge sei, ist eine alte Lehre, die im Denken eines Plato und Aristoteles den bewußten Ausdruck ihrer selbst erlangte und damit zum Ansatze einer langen Reihe philosophischer Denkentwickelungen wurde. Daß aber die Idee ein System sei, und daß sie außerhalb des Systems nicht sein und erkannt werden könne, ist erst auf dem Standpunkte des absoluten Idealismus erkannt worden, dessen Denkconcept sich als organisch determinirte Einheit den Abstractionen des indeterminirten Denkens als das philosophisch Wahre gegenüberstellt.[2] Das Irrige der entgegengesetzten Ansicht besteht darin, die Idee in einem Acte, der sie negirt, zu sehen und sich verwirklichen zu lassen.

---

[1] O. c. I, pp. 29 sgg.

[2] Il pensiero astratto ed inorganico è il pensiero falso precisamente perchè spezza, disorganizza e scioglie l' unità, il che fa sì che pensa Iddio e il mondo, l' anima e il corpo, lo spirito e la natura, l' assoluto e la storia, la libertà e le necessità, l' universo, in una parola, come un composto di enti accidentali, e accidentalmente uniti, come un accozzamento fortuito di atomi. Dissi pensa, ma per esser più esatto dovrei dire, sente e si rappresenta, non essendo il pensiero che così concepisce le cose, ma il sentimento e la rappresentazione. Donde nasce il falso. O. c. I, p. 32.

Digitized by Google

In diesen Fehler verfallen ebensowol die reinen Empiristen, als auch die Empiristen à la Kant; beiden gilt die Idee als eine leere Form ohne Inhalt, nur mit dem Unterschiede, daß die reinen Empiristen dieselbe als eine Abstraction aus der Erfahrung ansehen, während Kant sie als eine der Intelligenz eignende subjective Fassungsform der Dinge ansieht. Die Idee ist allerdings eine Form, aber eine reale und active Form, und nicht bloß eine Form des Subjectes, sondern zugleich auch des Objectes. Sie ist nicht bloß Form, sondern zugleich auch Inhalt, und ist darum Einheit des Subjectes und Objectes, der Form und des Inhaltes; sie ist, mit Einem Worte, absolute Realität und absolutes Princip. Kant und die Sensisten, welche die Idee als leere Form ansehen, denken nicht die wahre Idee, sondern bewegen sich im Elemente des Vorstellens, Abstrahirens, des willkürlichen und zufälligen Denkens. Der Kant'sche Denkproceß ist empirische Analyse. Er löst vom Denken zuerst die Intuition ab, als ob eine Intellection ohne Intuition möglich wäre; dann trennt er die subjective Form der sinnlichen Anschauung von ihrem Materialinhalte ab, und macht diese zu einer zufälligen aposteriorischen Füllung der apriorischen subjectiven Anschauungsformen. Diese Art der Abtrennung des Objectiven vom Subjectiven, des Aposteriorischen vom Apriorischen, der Idee und der Wahrheit von der Einheit ist widersinnig; es klingt so, als ob man z. B. in der Respiration ein subjectives und objectives, aprioriſches und aposteriorisches Element unterscheiden, und die Lunge für das eine, die Luft für das andere dieser beiden Elemente nehmen wollte. Die Idee ist als Act und Energie die lebendige Einheit des Subjectiven und Objectiven, und in dieser Einheit ist Alles aprioriſch, und zufolge der Einheit beider Elemente hat die verwirklichte Idee, die in ihrem geistigen Ansichsein aprioriſch ist, zugleich auch ein aposteriorisches Sein.

Die Empiristen stellen der Idee das Erfahrungsbewußtsein gegenüber, und lassen erstere gar nicht oder nur in bedingtem Maße gelten. Aber, was ist Erfahrung? Die Erfahrung fällt in den Bereich des menschlichen Bewußtseins; das Reale und Wahre der Erfahrung ist nicht das Factische als solches, sondern ihre lebendige Form im Geiste, welche von ihrem Inhalte sich nicht abtrennen läßt. Die Elemente des Erfahrungsbewußtseins sind Phänomene des Bewußtseins, in das menschliche Bewußtsein fällt aber in gewissem Sinne Alles, auch dasjenige, was nach gewöhnlicher Sprechweise die Erfahrung übersteigt, das Absolute, Unendliche, Gott. Nimmt man die Bewußtseins-

Digitized by Google

phänomene als Facta, so muß man zugestehen, daß es außer der äußeren sinnlichen Erfahrung auch eine höhere Erfahrung gebe; das in dieser höheren Erfahrung durchgreifende und gestaltende Princip ist aber die Idee, welche mittelst der höheren Erfahrung sich die niedere subjicirt und einordnet. Als empirisches Bewußtseinsfactum hat die Idee das Gegenständliche allerdings noch als etwas ihr Äußeres gegenüber; das Bewußtsein als solches ist die Sphäre der Erscheinung, der Reflexion, der Vorstellung der passiven und generirten Idee. Sofern sie dieß ist, muß man allerdings Grenzen des Bewußtseins anerkennen, welche mit den Grenzen der Erfahrung zusammenfallen. Indeß fällt noch innerhalb dieser Grenzen ein Bewußtseinsfactum, welches dieselben zu überschreiten nöthigt, und dieß ist die Idee der Wissenschaft; der Grund der Nöthigung liegt darin, daß die empirische Idee der Wissenschaft die Negation ihrer selber als empirischer Idee, und somit des Empirismus gemeinhin in sich schließt. Denn in der Idee der Wissenschaft ist wesentlich der Grund des empirischen Factums, und somit auch der empirischen und phänomenalen Wissenschaft enthalten; und darin liegt die Nöthigung der Erhebung zum absoluten Grunde und zur absoluten Erkenntniß, eine Nöthigung, welche im concreten System der Idee den Übergang von der Religion zur Philosophie vermittelt.

Aus dem Gesagten resultirt nun weiter auch die Bedeutung jener Entwickelungsphase der neueuropäischen Philosophie, welche als Philosophie des Bewußtseins zu bezeichnen ist.[1] Ihre Geschichte verläuft in drei Abschnitten: Aufklärungsphilosophie, Kant, Fichte. Die Aufklärungsphilosophie ist Philosophie des vulgären Bewußtseins, über dessen Bereich selbst ein Lessing trotz seiner unverhohlen kundgegebenen Geringschätzung der Aufklärungstendenzen nicht hinausschritt. Kant wurzelt historisch im Zeitalter derselben; er schritt aber über die vulgäre Aufklärungsphilosophie insoweit hinaus, als er das Verhältniß zwischen Subject und Object des menschlichen Erkennens nicht rein äußerlich als ein bloß zufälliges auffaßte, sondern beide: Subject und Object, als wesentliche Elemente des Bewußtseins ansah; bei ihm gelangte das Bewußtsein zu einem Wissen um sich selbst. Der höchste Gedanke, zu welchem sich Kant's Kriticismus aufschwingt, ist die transcendentale Apperception des Ich, welche den Keim der Fichte'schen Doctrin in

[1] O. c. I, pp. 67 sgg.

Digitized by Google

sich schließt. Fichte bezeichnet seine Wissenschaftslehre als eine Weiterführung der kritischen Philosophie, deren Inhalt er aus dem transcendental appercipirten Ich ableiten wollte. In der That deducirt er die Kant'schen Kategorien, die Kant'sche theoretische und praktische Vernunft, deren Unterschiede Kant empirisch aufgewiesen hatte, aus dem Ich. Seine Philosophie ist somit der Ring, welcher die Kant'sche Philosophie mit jener Schelling's und Hegel's verknüpft. Aber das Ich der Bewußtseinsphilosophie ist nicht das wahre Ich, sondern das empirische Ich, welches nicht den Muth hat, sich durch rückhaltlose Hingebung an den Gedanken gleichsam selbst der Wahrheit zum Opfer zu bringen; er meint, ein Hinausgehen über den von ihm eingenommenen Standpunkt führe zum Spinozismus, und das „Ich bin" verwandle sich aus einem Sollen in ein Nichtsein. Fichte vermochte sich nicht in die Region des reinen Denkens zur Idee, zum absoluten Principe zu erheben. Hegel sagte von Fichte's Philosophie, sie wolle zwar die Speculation, habe aber nichts Speculatives an sich. Fichte strebt das System, die Einheit, das absolute Object oder die speculative Idee an, kommt aber deßungeachtet nicht aus dem Bereiche des Bewußtseins und der Vorstellung heraus; die absolute Form ist bei ihm eine todte Form, die dem absoluten Inhalte äußerlich bleibt. Sie ist eine Form, welche dem Gegensatze von Ich und Nichtich empirisch angefügt ist; daher können Form und Inhalt bei ihm sich nicht durchdringen, das spröde und egoistische empirische Ich will sich in seiner Philosophie nicht objectiviren. Bei ihm setzt nicht das Ich sich selber und sein Object, sondern beide sind Setzungen eines höheren Principes über ihnen, welches sich dem Ich als unüberwindliche Schranke gegenüberstellt, d. h. als eine unbestimmte und dunkle Vorstellung — und dieß darum, weil das Fichte'sche Ich sich nicht denkt, sondern nur vorstellt. Diese Schranke wurde in der Weiterentwickelung der deutschen Philosophie von Schelling durchbrochen, von Hegel vollständig überwunden.

Indem Vera noch auf die nachhegel'sche Philosophie in Deutschland einen Blick wirft, kommt er auf Hartmann's Philosophie des Unbewußten zu sprechen, die nach ihm nichts zur Weiterentwickelung des speculativen Gedankens geleistet hat und in gewisser Beziehung sogar einen Rückschritt bezeichnet, während sie in anderen Beziehungen sich nur als eine mißglückte Nachahmung der Hegel'schen Lehre erweise. Er legt speciell Verwahrung ein gegen Hartmann's Behauptung, daß bei Hegel die Idee des Unbewußten bloß gelegentlich gestreift sei;

Digitized by Google

Vera weist auf Hegel's Lehre von der Natur als einem Producte des bewußtlosen Thuns des Geistes hin, der erst in der Bildung des Staates zum bewußten Thun und Schaffen gelange. Dämit widerlege sich Hartmann's Äußerung, daß Hegel das Unbewußte bloß von seiner logischen Seite, d. h. in der Lehre von der Idee in ihrem bloßen Ansichsein berührt habe; während doch schon Hegel's Lehre von der fortschreitenden Entwickelung der Idee aus dem Stande des Ansichseins zu jenem des Fürsichseins ihn eines Besseren hätte belehren sollen. Wir finden aus Vera's Erwiderung so viel heraus, daß Hartmann Hegel's Lehre theistischer auslegte als Vera, welcher den von ihm perhorrescirten materialistischen Naturalismus bloß durch einen idealistischen Pantheismus zu bannen weiß, und von einer Verpersönlichung des Absoluten schlechthin nichts wissen will.[1] Daraus erklärt sich auch sein völliges Hinwegsehen von der neuzeitlichen ontologistischen Speculation Italiens, welche im Gegensatze zu der von Vera gewollten Umsetzung der Religion in Philosophie die religiöse Wahrheit mit den Mitteln des philosophischen Gedankens erweisen wollte und dieselbe als ein der philosophischen Wahrheit übergeordnetes Erkenntnißgebiet behandelte.

II.

Vera überließ es seinem Schüler Raffaele Mariano, die neuzeitliche italienische Philosophie nach ihrem Werthe und Gehalte zu beleuchten; und der Schüler wiedergibt nur die Ansicht des Lehrers, wenn er im Eingange seines hierauf bezüglichen Buches[2] unumwunden ausspricht, daß die neuzeitliche italienische Philosophie weder eine scientifische noch eine historische Bedeutung anzusprechen habe, daher sie auch in den deutschen Hand- und Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie einfach ignorirt werde. Die Geschichte der italienischen Philosophie schließe mit Bruno ab, der zufolge seiner excentrischen Be-

[1] Mal si comprendo come vi siano taluni tra i dicsepoli di Hegel, i quali guardando meno alla verità ed ai principj culminanti della dottrina del maestro che a certe circonstanze e considerazioni estrinseche, e a esigenze momentanee, contingenti e locali, abbiano voluto accollare al Hegel la dottrina della personalità, o come altri, per non usare la parola personalità, l' ha chiamata, della subbjettività divina. O. c. II, p. 78.

[2] La philosophie contemporaine en Italie. Essai de philosophie Hegelienne (Paris, 1868). Das Buch ist Rosenkranz gewidmet, und erschien in demselben Jahre, wie Rosenkranz' oben besprochene Schrift.

Digitized by Google

wegungen im Reiche des Gedankens nach Hegel's Ausdrucke einem Kometen gleiche, und in seinen excentrischen Schwankungen eben so sehr den Niedergang des italienischen Geisteslebens anzeige, als er sich andererseits als verfrühten Vorboten einer auf einem anderen Boden reifenden Ära der Philosophie zu erkennen gebe. Wie Vera und Mariano über Vico dachten, wurde bereits erwähnt; Mariano hebt speciell nur noch hervor, daß Vico, wie er keine Vorgänger hatte, so auch keine Nachwirkung auf den Gang der italienischen Philosophie ausübte. Von den diesem Jahrhundert angehörigen italienischen Philosophen nimmt Mariano speciell Galluppi, Rosmini, Gioberti, Franchi vor; Mamiani und Ferrari bleiben unberücksichtigt, ersterer, weil er keine Schule gegründet, letzterer, weil seine Verdienste nicht auf dem Gebiete der reinen Speculation, sondern auf jenem der Philosophie der Geschichte zu suchen seien. Galluppi's Philosophie ist auf die Analyse des empirischen menschlichen Bewußtseins gestützt und gibt dadurch ihre Verwandtschaft mit jener Locke's und der schottischen Schule zu erkennen; er macht wol hin und wieder Anläufe, das Bewußtsein als eine Art primitiver, über der Erfahrung stehender Einheit zu fassen, diese Einheit bleibt indeß eine bloße Virtualität, eine leere Form, eine Art leerer Tafel für den durch die Eindrücke der Außenwelt darauf einzutragenden Materialinhalt des Bewußtseins. Die Bedeutung Kant's weiß er nicht zu würdigen; er faßt sein Urtheil über den Kriticismus in dem Satze zusammen, daß derselbe, indem er unter Einem dogmatisch und skeptisch verfahre, einfach absurd sei. Wie er die neudeutsche Philosophie ungenügend kennt und noch weniger sie versteht, so fehlt es ihm auch an der Kenntniß der altgriechischen Philosophie und überhaupt an der Kenntniß der Philosophie vor Carteſius; er überschaut nur die Entwickelungsepoche derselben von Carteſius bis auf Kant. Dieser Mangel an historischer Kenntniß ist von weittragender Bedeutung; denn ohne Überschau der weltgeschichtlichen Entwickelung des philosophischen Gedankens ist auch kein System der Philosophie möglich. Galluppi ist nicht Philosoph, sondern einfach nur Eklektiker. Rosmini hat vor Galluppi eine größere Weite des geistigen Blickes und eine umfassendere Kenntniß der Geschichte der Philosophie voraus, besaß aber kein Verständniß für die den geschichtlichen Entwickelungsgang des philosophischen Gedankens durchherrschende logische Gesetzmäßigkeit und ideale Nothwendigkeit; er begnügte sich mit einer oberflächlichen Kritik der neudeutschen

Digitized by Google

Philosophie von Kant bis Hegel, dessen Lehre er als gottlos, phantastisch, und absurd brandmarken zu dürfen glaubte. Er griff auf die Scholastik zurück, die er mit neuem Leben zu durchgeisten suchte; er begriff nicht, daß die Scholastik, so lobenswerth auch immerhin die im geschichtlichen Interesse unternommenen Bemühungen um ihre richtige Würdigung sein mögen, ein durch die neuere Philosophie überholtes Entwickelungsstadium des philosophischen Denkens repräsentire. Es hat zwar gelegentlich den Anschein, als ob in ihm die Macht des neuzeitlichen philosophischen Gedankens durchgriffe; in seinem Sentimento fondamentale, welches wurzelhaft alle seelischen Vermöglichkeiten einigt, wollten einige sogar die urhafte synthetische Einheit Kant's erblicken. Gesetzt indeß, er hätte diese Kant'sche Idee wirklich reproducirt, so bildet sie doch nicht wie bei Kant den Centralkern der philosophischen Forschung Rosmini's und würde höchstens beweisen, daß er dem Einflusse Kant's sich nicht ganz habe entziehen können. Daß er mit dem Kant'schen Gedanken nicht Ernst machen wollte, geht schon daraus hervor, daß der philosophische Concept der Einheit seinem System fremd ist; die Idee ist ihm kein reales Seiendes, er bleibt vielmehr bei dem Gegensatze zwischen Idee und Realität stehen. Nach Rosmini können wir einfach nur affirmiren, daß die Realität ist; wenn aber die Idee in keiner Weise sich der Realität mittheilt, so müßte man consequent selbst die Möglichkeit jener Affirmation in Abrede stellen. Die Abtrennung der Idee vom Realen hat zur Folge, daß Rosmini die Idee nur außer und über seinem Geiste sieht, während sie in Wahrheit an sich und außer dem Denken nur unvollkommen existirt. Er weiß nicht, daß das Denken dem Seienden immanent ist und es nach sich selbst gestaltet; es fehlt ihm in Folge dessen selbst das richtige Bewußtsein vom Wesen der eigenen Seele. Rosmini sieht das Maß und Kriterium der Wahrheit in der Conformität der Perception mit dem Sein; wie und wodurch vermögen wir uns aber dieser Conformität zu vergewissern? Die beiden Termini der Beziehung zwischen Gedanke und Seiendem sind als gedachte eben nur im Denken selber vorhanden, und der Gedanke ist es, welcher das Seiende denkt und dasselbe zusammt seiner realen Beziehung zu einem anderen Seienden determinirt. Rosmini glaubt das Kriterium der Erkenntniß und das Medium der Begegnung von Intelligenz und Intelligiblem in der Idee des unbestimmten und möglichen Seins entdeckt zu haben. Aber das Ziel der Menschheit ist nicht das Sein, sondern das volle Selbstbewußtsein und Selbstverständniß derselben;

Digitized by Google

so lange das Sein sich nicht zum Gedanken erhoben hat und nicht Gedanke geworden ist, ist es nicht concretes und absolutes Sein. Das einfache Sein ist wol ein Moment des Wahren, aber das abstracteste und leerste seiner Momente. Gott oder das Absolute ist nicht Sein, sondern Intelligenz oder vielmehr Gedanke, welcher das Sein als subordinirtes Moment in sich schließt. Die Gewißheit der Erkenntniß oder der Zusammenschluß des Gedankens mit dem Sein kann nur durch den idealen Gedanken oder durch die Gedanke gewordene Idee erzeugt werden. Das ideale unbestimmte Sein, welches von Rosmini als Licht der Intelligenz bezeichnet wird, ist als das Unbestimmteste auch das Allerdunkelste, und kann daher, weit davon entfernt, als Wissens- und Wahrheitsquelle zu dienen, nur eine Quelle der Täuschung und des Irrthums abgeben.[1]

Verhältnißmäßig am ausführlichsten verweilt Mariano bei Gioberti. Er hebt zuerst hervor, daß, wie zwischen Rosmini und Galluppi, so auch zwischen Gioberti und Rosmini kein innerer Zusammenhang obwalte, wie denn überhaupt der Mangel einer geschichtlichen Continuität ein significantes Gebrechen der neuzeitlichen italienischen Philosophie sei; er constatire die Abwesenheit einer in den Geist des nationalen Denklebens eingreifenden und in der Aufeinanderfolge der einzelnen Systeme ihre Verwirklichung anstrebenden tieferen philosophischen Idee. Gioberti habe mit Rosmini die Vorliebe für die mittelalterliche speculative Scholastik gemein; in dieser Hinsicht sei seine Speculation in die gleiche Kategorie mit jener Rosmini's zu stellen. Die mit dieser Vorliebe verbundene Absicht einer Restauration der Philosophie in katholischem Sinne stellt die Philosophie in ein dienendes Verhältniß zur Theologie, deren Dogmen für sie unantastbare Wahrheiten sind. Eine derartige Philosophie, welcher die kritische Prüfung des Wahrheitsgehaltes der theologischen Erkenntniß verwehrt ist, hört auf, Philosophie zu sein. Eine Consequenz der antiphilosophischen Stellung der Scholastik ist die schroffe Scheidung zwischen der idealen göttlichen Welt und der menschlichen Welt. Gioberti bemühte sich in aller Weise, diesen Dualismus in der heutigen Philosophie wieder zu Ehren zu bringen. Er macht allerdings die Idee zum Principe seiner Philosophie; aber die Idee

[1] Vgl. hiezu als Ergänzung die in unserer Abhandlung: „Rosmini's Stellung u. s. w." (SS. 36 ff.) wiedergegebenen kritischen Auslassungen d'Ercole's über Rosmini's Ente possibile.

Digitized by Google

steht dem Geiste von Außen gegenüber, offenbart sich ihm, so daß er von ihr eine Anschauung hat; so wird sie zum Objecte des Geistes als Subjectes. Sie ist ihm wol durch sich selbst evident, aber es ist ihm verwehrt, sie zu durchdringen und mit ihr zu identificiren. Damit ist jede philosophische Erkenntniß im Principe negirt; wenn die absolute Wahrheit oder Gott, mit welchem die Idee nach Gioberti identisch ist, dem Denken äußerlich bleibt, so ist es ein vergebliches Bemühen, sie geistig zu gewinnen. Gioberti identificirt die Idee mit der absoluten Realität, ohne uns zu sagen, wie er dazu kommt, die Idee auf das Sein zurückzuführen. Zugegeben, daß die Idee ein Sein ist, wäre weiter auch zu zeigen, daß dieses Sein die absolute Realität sei; Gioberti ist den Nachweis dessen schuldig geblieben. In Wahrheit ist ihm die Idee einfach nur Object, womit so viel besagt ist, daß sein Idealismus ein abstracter und arbiträrer Idealismus sei. Der Übergang vom Sein zur Existenz ist bei Gioberti noch weniger motivirt, als die Identification der Idee mit dem Sein; er stattet das Sein mit dem Vermögen schöpferischer Productivität aus, indem er, man sieht nicht, wie und warum, die Idee der Causalität in's Sein hineinträgt und zugleich die Causalitätsidee in die Creationsidee umbildet. Übrigens beruht sein Creationsbegriff auf einer rein anthropomorphistischen Vorstellungsweise; zugleich gibt er demselben einen höchst willkürlich bestimmten Sinn, so daß Alles: Prädestination, ewiges Leben, Gnade und Mysterium, in denselben aufgenommen wird. Gioberti faßt das Schaffen als ein Hervorbringen aus Nichts und als einen Act freier göttlicher Willkür auf; er läßt durch die Creation das Endliche gesetzt werden und damit ein undenkbares Verhältniß zwischen Endlichem und Unendlichem begründet werden. Natürlich wird die Denkunmöglichkeit dieses Verhältnisses nicht zugegeben, sondern statt dessen die Unzulänglichkeit der endlichen menschlichen Vernunft gegenüber dem unendlichen Göttlichen betont; es ist dieß ein den neuzeitlichen Vertretern einer specifisch italienischen Philosophie gemeinsamer Zug und paßt zur katholischen Tendenz derselben. Gioberti, der in dem Absoluten etwas unserer Intelligenz Entrücktes sieht, will seltsam genug die Philosophie auf die Anschauung des Absoluten gründen; der Selbstwiderspruch eines solchen Unternehmens liegt offen da.

Mariano erklärt die Behauptung für unbegründet, daß in den nachgelassenen Werken Gioberti's eine völlig neue Denkrichtung zu Tage trete. Es lasse sich nicht leugnen, daß in denselben Züge einer

Digitized by Google

rationelleren Theorie und einer exacteren Auffassung der Wissenschaft sich vernehmbar machen. Wenn man aber weiter gehen und sagen wolle, Gioberti habe in seinen nachgelassenen Werken seine frühere Philosophie förmlich zurückgenommen und ein der Hegel'schen Lehre nahekommendes Denksystem entwickelt, so ist dieß nicht bloß eine crasse Übertreibung, sondern einfach Widersinn. Mariano hält eine Zusammenstellung Gioberti's mit Hegel für ebenso unzulässig, als jene Rosmini's mit Kant; von letzterem Vergleiche bemerkt er, er nehme sich aus, wie die Vergleichung einer Molluske mit dem menschlichen Organismus; bezüglich der Zusammenstellung Gioberti's mit Hegel meint er, daß mit gleichem Rechte auch Anaxagoras mit Hegel paralleliſirt werden könne. Die neuen Gedankenanläufe Gioberti's halten an sich keinen Vergleich mit Hegel's großartiger und systematisch durchgebildeter Gedankenconception aus, und werden überdieß durch Äußerungen entgegengesetzter Art indirect oder direct wieder zurückgenommen.

Das Neue in Gioberti's nachgelassenen Werken reducirt sich auf Folgendes: Alle Kräfte der menschlichen Innerlichkeit zielen auf das Denken ab; die Sensibilität ist unentwickelter Gedanke, die Vernunft der entwickelte Gedanke, das Wesen der Methexis ist die reine Geistigkeit, welche die Entwickelungsstufen der mechanischen, physischen, chemischen, instinctiven, rationellen Kraft durchläuft. Das immanente Denken betrachtet sich selber, indem es successiv verschiedene Momente durchläuft (Reflexion); dieß ändert jedoch nichts an der Natur des Denkens, und besteht mit der Stetigkeit seiner inneren Evidenz zusammen. Das immanente Denken affirmirt seine Wahrheit durch sich selbst und läßt sein Licht auch auf die vermittelte Erkenntniß fallen. Der Dynamismus und das Leben des Universums ist die Evolution der reinen Geistigkeit. Jede Realität ist Bewußtsein, entweder elementares und potentielles oder entwickeltes und actuelles Bewußtsein. Eine Realität ist nur insoferne vorhanden, als sie sich selbst besitzt, auf sich selbst reflectirt und in dieser Reflexion sich mit sich selber identificirt. Diese innere Selbstidentification ist das Bewußtsein. Gott und das Universum fallen unter die gemeinsame Kategorie des Bewußtseins; Gott ist actuell unendliches Bewußtsein, das Universum virtuell unendliches Bewußtsein. Außer dem Bewußtsein gibt es nichts und kann es nichts geben; Existenz, Bewußtsein, Denken sind Eines und dasselbe. Die verschiedenen Stufen und Sphären der Realität sind Stufen, Momente und Sphären des Bewußtseins, das Bewußtsein aber ist Seele; sonach ist Alles Seele. Der transcendentale

Digitized by Google

Psychologismus ist der wahre Ontologismus. Fichte hatte eine Anschauung von dieser Wahrheit; darin besteht die Eigenthümlichkeit und Tiefe seiner Philosophie. Carteſius hatte die Tragweite und den philosophischen Gehalt seines Cogito ergo sum noch nicht geahnt. Die primitive Activität und das primitive Denken reflectiren sich in sich selber durch einen einzigen Act, der einen doppelten Terminus in sich enthält, sich selbst und das Sein. Das primitive Denken erfaßt sich als primitives nothwendig; würde es sich selbst nicht erfassen, so könnte es auch das Sein nicht wahrnehmen. Der individuelle Geist steht mit Gott durch das innere Wort und durch die Intuition in Verbindung. Der Schöpfer steht zum Menschen als wollendem und denkendem in Beziehung. Obschon die Intuition ein einziges Object hat, schließt dieses doch die Wurzel aller Differenz in sich; die ideale Formel percipirend, nimmt die Intuition die Creation und die Welt wahr; die Welt ist aber, soweit sie das Zusammensein der Ideen ist, in der Idee Eines. Gott ist unendliche productive Kraft, die nach Innen und Außen producirt; Gott kann indeß nichts Anderes als sich selbst produciren, der Schöpfungsact ist sonach ein theogonischer Act. Gott bringt sich selbst in unendlicher oder in endlicher Weise hervor; die Welt ist ein unvollkommener, skizzenhafter Gott. Die geschaffenen Dinge haben in unserem Denken und Vorstellen eine gesonderte Existenz. Diesen Sätzen der Protologia sind als neue Sätze aus der Filosofia della rivelazione folgende anzureihen: Die katholische Freiheit ist die höchste Freiheit, der alle Auctoritat unterthan ist; sie gründet in der Freiheit des Individuums. Der freie und in gewissem Sinne schöpferische Act des Individuums erzeugt mittelst eines Fiat den Glauben und mit dem Glauben sein Object; dieß ist die Lehre Fichte's in ihrer Anwendung auf die Offenbarung. Der Mensch schafft in gewissem Sinne selber seine Kirche, seinen Gott, seinen Cult, sein Dogma. Er thut dieß immer, selbst wenn er sich bemüht, das Gegentheil zu thun, weil es metaphysisch unmöglich ist, daß es einen Willensact gebe, der nicht wesentlich autonom wäre. Die Geistigkeit ist ihrer Natur nach autonom; die geschöpfliche Autonomie hängt einzig vom Schöpferacte ab und ist nicht bloß eine Copie dieses Actes, sondern Participation an demselben. Die Moralität ist die Freiheit selber in Bezug auf Gott; dieß deutet Moses an, der uns Gott kennen lehrt als Jenen, der mit den Menschen einen wahrhaften Bund eingeht und denselben erneuert. Freisein heißt sich Gott wählen

Digitized by Google

und ihn gewisser Maßen schaffen oder, besser gesagt, zur Erschaffung desselben concurriren; dieß folgt daraus, daß Gott sich selber schafft und der Mensch an diesem Schaffensacte participirt. Der Mensch thut es in allen Dingen Gott gleich; Gott schafft den Menschen, und der Mensch seinerseits wieder Gott; in diesem Sinne bewahrheitet sich Fichte's Lehre. Ich bin Katholik, weil ich will; ich glaube an den Papst, weil ich an ihn glauben will, und so bin ich als Glaubender sein Richter, weil ihn mein Urtheil auf seinen Thron setzt. Ich bin frei wie Gott selbst im Schöpferacte; die Geistigkeit ist eine Freiheit und Autonomie höchsten Ranges. Das Supraintelligible — heißt es weiter wieder in der Protologia — ist einfach die noch nicht realisirte Essenz des Geistes; es ist unentwickelte Intelligibilität. In der himmlischen Glorie werden sich alle Intelligenzen in Folge ihrer Participation am universellen Geiste wechselseitig durchdringen; alle Geister werden im göttlichen Denken ihr Leben haben. Das Unendliche ist die Macht des Endlichen, so wie umgekehrt das Endliche die Macht des Unendlichen. Der Schöpferact ist als subsistenter Act-Gott selber; er ist die absolute unendliche Beziehung.

Mariano will nicht in Abrede stellen, daß sich in den vorgeführten Äußerungen Gioberti's Annäherungen an eine wirklich speculative Auffassung der Dinge finden. Die Identification von Realität und Bewußtsein, die Behauptung, daß der primitive Gedanke nicht bloß Seinsgedanke, sondern auch Selbstgedanke sei, die Intuition als Einheit ihrer selbst und des Seins, die Selbstthervorbringung Gottes im endlichen Sein, die Auffassung des Supraintelligiblen als einer bloß relativen und temporären Schranke des Bewußtseins, die Auffassung Gottes als Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem sind Geistesblicke, welche die Vermuthung erwecken könnten, daß Gioberti der wahren Lösung des Problems der Wissenschaft sich sehr genähert hätte. Man beachte indeß die nebenher gehenden anderweitigen Äußerungen Gioberti's, welchen zufolge das im immanenten Stande des Denkens durch den Intuitionsact percipirte Sein absolut objectiv ist und das immanente Denken kein Urtheil ist, kein Bewußtsein implicirt und somit das durch den Intuitionsact percipirte Sein einfach nur Perception ohne judicative Thätigkeit ist. Demzufolge ist der menschliche Geist bloß Betrachter des sich ihm repräsentirenden Intelligiblen; nicht der Mensch urtheilt: „Das Sein ist", sondern das Sein sagt zum Menschen: „Ich bin". Die Beziehung Gottes zu

Digitized by Google

den Existenzen wird durch das discursive Denken percipirt; der Mensch schaut das göttliche Denken und Thun, weil Gott sich ihm offenbart. Das intuitive Denken repräsentirt uns als virtuelles Erkennen die im Embryo der Potentialität eingewickelten Wahrheiten, welche durch das reflexive Denken auseinandergeschieden werden müssen. Die Intuition macht uns die göttliche Essenz, die Reflexion die Attribute derselben percipiren. Durch die Reflexion percipiren wir in unvollkommener Weise den Selbstgedanken des Seins und treten in Verbindung mit der göttlichen Intelligenz. Durch die Intuition percipiren wir einfach das Sein, die Reflexion macht uns dasselbe als Intelligibles und als Intelligenz kenntlich, sie vermittelt uns die Idee des Seins von sich selber. So vollendet die Reflexion das Werk der Intuition; sie alterirt die Dinge nicht, vervollkommnet sie aber durch Zurückbeziehung auf ihre natürliche Essenz, durch Zurückbeziehung des Abbildes auf sein Urbild. Unsere actuelle Intelligenz kann das reine und concrete Intelligible der Intuition nur dadurch ergreifen, daß es dasselbe mittelst Reflexion in ein gemischtes und abstractes Intelligibile verwandelt. Das Object der Intuition ist das Unendliche; wir sehen es nur, sofern es uns in endlicher Fassung schaubar wird. Die den Creationsact percipirende Intuition ist keine Participation an demselben, die Reflexion hingegen ein dialektisches und mitschöpferisches Thun. Die Philosophie muß dem Sensus communis mit Bezug auf dessen Principien und Schlußconclusionen folgen, und hat sich nur in den Mittelstufen und Zwischengliedern zwischen Princip und Schlußconclusion und in Bezug auf die Methode, d. i. auf die wissenschaftliche Connexion der Theilglieder des wissenschaftlichen Ganzen vom Sensus communis zu entfernen. Der Sensus communis ist die Intuition, von welcher die wissenschaftliche Reflexion auszugehen hat. Hier liegt die Wurzel des Unterschiedes zwischen Religion und Philosophie; die Religion lebt im Reiche der Intuition, die Philosophie waltet im Bereiche der Reflexion. Die ideale Formel bedarf, um Object der Reflexion werden zu können, des Wortes, welches die Brücke von der Intuition zur Reflexion bildet. Das Wort hat die Idee seiner selbst erzeugt, und der formulirte Ausdruck derselben ist in der Kirche hinterlegt. Die modernen Rationalisten stützen sich auf Vorurtheile eines vulgären Philosophismus, als da sind: Vernunftautonomie, Unmöglichkeit des Übernatürlichen und Supraintelligiblen. Ist die Offenbarung wahr, so muß die Vernunftautonomie falsch sein; der Mensch hat hienieden kein anderes

Digitized by Google

Bewußtsein als das kosmische, das palingenetische Bewußtsein wird ihm durch den Tod zu Theil. Der Kosmos fällt in die Zeit, die Palingenesie gehört der Ewigkeit an. Die Palingenesie ist Ziel und Ende des Kosmos; das reine Intelligible wird sich im olympischen Zustande oder paradiesischen Leben verwirklichen. Die Ideen sind in Gott und bilden in ihm eine einzige Idee, welche durch den Creationsact aus ihrer Einheit heraustritt und in die Vielfältigkeit der relativen Intelligibilität auseinandergeht. Intelligenz und Freiheit sind zwei ursprünglich unbeschriebene Tafeln, welche in der Zeit beschrieben werden. Die Essenz des geschaffenen Seins ist die Virtualität, welche erst am Ablaufe des kosmischen Processes in die vollkommene Actualität übergeht. Gott ist Princip und Ziel der Philosophie; somit ist das Princip der Philosophie vorweltlich, das Ziel derselben überweltlich. Sie schließt Mysterium und Geheimniß in sich, dessen Schlüssel in der Offenbarung geboten ist. Daher die Immutabilität der echten Philosophie; die veränderliche Philosophie, deren Wandel und Wechsel in der Geschichte der Philosophie erzählt wird, ist die heterodoxe Philosophie, die nur dem Namen nach Philosophie ist. Es ist erlaubt, eine göttliche Philosophie anzustreben, aber nicht möglich, sie zu erreichen; die göttliche Philosophie ist die absolute Philosophie, die menschliche Philosophie eine relative. Die göttliche Philosophie ist außer und über dem Schöpferacte und deßhalb außer und über der menschlichen Intelligenz; sie ist der intellective Besitz des Seins in dessen Wesenheit und unendlicher Einheit. Die menschliche Philosophie, welche hienieden eine Participation an der absoluten Wahrheit ist, wird im künftigen Leben nur als ein Schatten erscheinen. Der Philosoph soll hier im menschlichen Zeitleben auf Beides, auf das Absolute und auf das Relative sein Augenmerk richten; die Wechselbeziehung beider ist das eigentliche Problem der Philosophie und der Schlüssel zum Verständniß desselben die Creationsidee. Die Philosophen der vergangenen Jahrhunderte haben dieß nicht erkannt. Vor Galilei wollten die Vertreter der christlichen Philosophie das Absolute vom Relativen abtrennen; nach Galilei wollte man umgekehrt das Relative vom Absoluten losreißen oder es andererseits geradezu mit demselben vermengen. Die wahre Philosophie ist sonach noch nicht geboren; sie muß eine metaphysische und positive Philosophie sein, und ist dieß, wenn sie sich auf den Creationsact stützt, und in Folge dessen die in der idealen Formel ausgedrückte unzerreißbare Einheit der Ideen von Gott, Welt und Mensch erfaßt.

Digitized by Google

Diese von Mariano aus der Protologia ausgehobenen Sätze beweisen wol unwiderleglich, daß Gioberti in der späteren Epoche seines Philosophirens seine frühere Epoche nicht verleugnen wollte; für Mariano liefern sie den Beweis, daß es unthunlich sei, Gioberti mit Hegel zusammenzustellen. Er unterzieht das Verfahren Jener, welche aus Gioberti's nachgelassenen Schriften den Beweis einer geistigen Verwandtschaft Gioberti's mit Hegel erbringen wollen, einer kritischen Beleuchtung, um das Verkehrte dieses Unternehmens an's Licht zu stellen. Es werde gesagt, daß man sich nicht an den Wortlaut, sondern an den Geist und die Tendenz des Inhaltes der nachgelassenen Schriften Gioberti's zu halten habe; man folgert aus demjenigen, was Gioberti angeblich eigentlich sagen wollte, dasjenige, was er unter Preisgebung seines früheren Standpunktes nothwendig sagen mußte, wenn er es auch in Wirklichkeit nicht gesagt, und wie Mariano dargelegt zu haben glaubt, gar nicht einmal sagen wollte. Diese willkürliche Umdeutung der wahren Meinung Gioberti's glaubt Mariano speciell an Spaventa bemängeln zu müssen,[1] bei welchem sie mit dem allgemeinen Bestreben, eine nicht vorhandene Denkverwandtschaft der neuzeitlichen italienischen Philosophie mit der neudeutschen Speculation aufzuweisen, zusammenhänge.[2] Nach Spaventa faßt das richtig verstandene Creationsproblem jenes des Geistes in sich; nun aber hat, argumentirt Spaventa, Gioberti sich das Creationsproblem als philosophisches Problem gesetzt, also hat er das Problem des Geistes sich zur Aufgabe gesetzt, weil dieses den Ausgangspunkt, den Endpunkt und das Regulativ für die Lösung jenes ersteren Problems constituirt. Während Gioberti den Geist einfach als etwas Geschaffenes erklärt, legt ihm Spaventa die Lehre unter, daß der Geist sich selber schaffe und erzeuge, und daß er, soweit er sich selber erzeugt, creatives Sein sei. Spaventa will überdieß zeigen, daß in dieser Auffassung des Geistes sich die echt speculative Hegel's reflectire. Letztere werde dadurch gewonnen, daß man, indem man das Endliche zum Unendlichen in Beziehung setzt, ersteres in das letztere als bestimmendes Moment hineingenommen werden lasse, in Folge dessen das Unendliche aufhöre, das Endliche außer sich zu haben, und die vom Standpunkte des ursprünglich abstracten Denkens vorgenommene Vermittelung in sich selbst zerfließe

[1] Philos. contemp., pp. 124 sgg.

[2] O. c., pp. 14 sgg.

Digitized by Google

und sich aufhebe; die Vermittelung des Absoluten mit einem Anderen außer ihm setze sich in eine absolut unmittelbare Selbstthervorbringung des Absoluten um, da sie eben nur eine Vermittelung des Absoluten mit sich selber sei. Diese Unmittelbarkeit, diese absolute Gegenwart aller Dinge im Unendlichen, oder wenn man wolle, diese Allgegenwart des Unendlichen in allen Dingen sei der Geist. Angenommen, daß diese Erklärung des Geistes die richtige wäre — erwidert Mariano — so wäre sie doch nicht jene Gioberti's; wenn auch Gioberti sagt, daß das Contingente, welches vom Standpunkte der Reflexion seinen Grund außer sich habe, in der Intuition mit seinem Grunde verknüpft werde, so läßt er es dennoch nicht in der von Spaventa gewollten Weise in seinen Grund hineingenommen und aus demselben herausgesetzt werden; er faßt die Creation nicht als einen Act innerhalb des Unendlichen selber, sondern als einen materiellen äußeren Act, und die Intuition des menschlichen Geistes ist bei Gioberti nur Repräsentation dieses äußeren Actes und keineswegs eine innerliche Selbstbezeugung des Geistes vor sich selber.

Aus dem Gesagten geht zugleich auch hervor, daß Mariano weder das Vorgehen Spaventa's in der Gewinnung des echten Begriffes vom Geiste, noch auch den von Spaventa aufgestellten Begriff des Geistes selber als richtig gelten läßt. Wir haben in dieser Beziehung auf die oben gegebenen Ausführungen über die Art und Weise, wie Vera den Begriff des Geistes gewinnt und das Absolute in seiner dialektischen Entwickelung zum Geistwerden bestimmt werden läßt, zu verweisen; augenscheinlich vermißt Mariano mit Vera bei Spaventa die vollkommene metaphysische Objectivität, welche jedes empiristische Element in voraus ausschließt und abstößt, um der reinen Selbstentfaltung der absoluten Idee aus sich selber vollkommen freien Raum zu verschaffen.

III.

Spaventa sucht den Stützpunkt seines philosophischen Denkconceptes in Hegel insofern, als ihm um den Begriff der absoluten Subjectivität zu thun ist, die ihm mit dem Begriffe des Geistes zusammenfällt. Demzufolge bestimmt und charakterisirt er den von ihm eingenommenen Denkstandpunkt im Gegensatze zu den Objectivisten und Semisubjectivisten,[1]

[1] Wir legen unseren Ausführungen über Spaventa's Philosophie seine umfangreiche akademische Abhandlung: Studii sull' Etica Hegeliana (162 pagg. in 4°)

Digitized by Google

sofern ersteren der Begriff des Geistes völlig abgeht, während letztere einen rein empiristischen, daher unphilosophischen und unwahren Begriff vom Geiste haben. Damit sind die Grenzen seines philosophischen Denkconceptes so weit gezogen, daß lediglich der naturalistische Positivismus und der rein empiristische Psychologismus außerhalb dieselben verwiesen ist, und innerhalb derselben die gesammte italienische Denkentwickelung seit Galluppi als Vorstufe seiner selbsteigenen Denkanschauung, und im Zusammenhange damit die bei Vera fehlende positive Würdigung Kant's Raum findet. Er betont an Galluppi und Rosmini die Idealität und geistige Selbstständigkeit der philosophischen Denkanschauung, letztere unbeschadet ihrer Vertrautheit mit Kant, welche ihnen ihre eigenthümliche Bedeutung für die Entwickelung der neuitalienischen Philosophie verschafft habe. Galluppi dürfe man nicht zu einem Empiristen machen: dawider spreche seine Lehre von der Idealität des Bewußtseins, von der Subjectivität der Kategorien, von der Urthümlichkeit (originalità) des geistigen Erkennens, die er im theoretischen Erkennen allerdings als eine indeterminirte ansieht, im praktischen Erkennen aber zufolge seiner praktischen synthetischen Urtheile a priori als eine determinirte faßt. Weit entschiedener als bei Galluppi tritt die Idealität und Urthümlichkeit des geistigen Erkennens bei Rosmini hervor, welchem die italienische Philosophie einen großen Reichthum an psychologischen, logischen und metaphysischen Untersuchungen verdanke; es sei mit Bedauern wahrzunehmen, daß diese Schätze heimischer Philosophie ignorirt, und statt dessen begierig nach der Masse des Schalen und Leeren, was aus Deutschland, Frankreich und England in Italien importirt wird, gegriffen werde.

Die Objectivisten und Semisubjectivisten haben unbeschadet der zwischen ihnen bestehenden Differenzen dieß Doppelte miteinander gemein, daß sie das Subject mehr oder weniger bestimmt vom Objecte abtrennen und in Folge dessen einen falschen Begriff des Absoluten aufstellen. Den Semisubjectivisten gilt das Absolute nur als Object, sie lassen es dem betrachtenden Geiste äußerlich gegenüberstehen und setzen die Absolutheit desselben in seine Unerkennbarkeit; sie merken nicht, daß diese Erklärung des Absolutseins auf der falschen Identification

---

zu Grunde, welcher eine ausführliche Einleitung unter dem Titel: L'Assoluto, il Relativo e la relazione assoluta vorausgeschickt ist. Die Beziehung dieser einleitenden Erörterung auf die oben von Mariano als Spaventa's Lehre vorgeführte Deduction der Idee des Geistes ist nicht zu verkennen.

Digitized by Google

eines Relationsbegriffes (Incongruenz zwischen Subject und Object der Erkenntniß) mit dem Begriffe des Absoluten beruht. Die Objectivisten unterscheiden sich in Bezug auf den Begriff des Absoluten, den sie trotz ihrer Behauptung, daß man nicht wissen könne, ob und was das Absolute sei, festhalten, von den Semisubjectivisten dadurch, daß sie es keinen Gegenstand der Erfahrung sein lassen; der Erfahrung gehöre nur das Relative an, dessen Complex die Welt der Objecte constituire. Der Welt der Objecte lassen die Objectivisten auch das menschliche Subject als einen geringen Bruchtheil derselben angehören; sie beachten nicht, daß die Gesammtheit der objectiven Realitäten nur im Vorstellen jenes kleinen Bruchtheiles existire, welchem sie so wenig Werth beilegen. Für die Semisubjectivisten existirt das Object im cogitativen Acte, ihr Verhältniß zur wirklichen Welt ist sonach ein durch den Denkact vermitteltes; dieß unterscheidet sie von den reinen Objectivisten. Aus dieser Differenz erklärt sich ihre verschiedene Sprechweise über das Absolute, welches sie im Gegensatze zu Hegel gemeinsam aus der Welt bannen; die Semisubjectivisten sagen, das Absolute transcendire schlechthin den Gedanken, die Objectivisten, es transcendire schlechthin die Erfahrung. Gegen Hegel, welcher die Absolutheit in der innigsten Einigung des Gedankens und der Erfahrung und sonach in der absoluten Erkennbarkeit bestehen läßt, werden von diesen beiden gegnerischen Seiten die zwei einander aufhebenden Vorwürfe des Relativismus und Absolutismus erhoben; das Richtige ist, daß beide gegnerische Parteien die in harmonischer Einheit geeinigten beiden Momente des Hegel'schen Begriffes des Absoluten auseinanderreißen, und die eine der beiden Parteien das eine, die andere das andere in ihr Denkconcept nicht passende Moment des Hegel'schen Begriffes bei Seite wirft. Die Semisubjectivisten verwerfen das Absolute in der Erfahrung, d. i. das Absolute in seiner Erscheinung und Offenbarung, im Werden; die Objectivisten verwerfen das Absolute als Denken; keine der beiden gegnerischen Parteien schwingt sich zum Gedanken der absoluten Relation auf, in welcher alles Seiende aufgeht, indem das Relative an sich und das Absolute an sich und in ihrer Auseinanderhaltung nur abstracte Entitäten und auseinandergerissene Glieder der organischen lebendigen Einheit sind. Die Semiobjectivisten verwechseln die Relation mit dem Relativen (als Gegensatz zum Absoluten), die Objectivisten die Absolutheit mit dem Absoluten (als Gegensatz zum Relativen). Den Ersteren gegenüber ist zu sagen, daß das Fortschreiten vom reinen Sein (Primo pensabile) zum

Digitized by Google

Pensabile assoluto, d. i. zur absoluten Subjectivität der Welt als Einheit des Erkennens und Wollens, der Wahrheit und Güte, und von dieser als erstem Existenten und homogener indifferenter Äußerlichkeit (Raum) zur Innerlichkeit (körperliches Subject, Thier, Sinn) und vom absoluten Sinn (menschlicher oder geistiger Sinn) zum Geiste oder absoluten Subjecte — nicht ein leeres Spiel des Gedankens oder blasser Wiederschein eines entfernten unsichtbaren Objectes, sondern als unendlicher Act, als ein sich in sich selber determinirender Act ein Act des Absoluten, ein Act der denkenden Selbsterfassung des Absoluten sei. Den Objectivisten gegenüber ist zu betonen, daß dieser Proceß, in welchem das Denken sich selber hervorbringt, seinen Inhalt innewird und dialektisch vermittelt, den Gesammtinhalt der Erfahrung in sich schließt und selber die absolute Erfahrung ist; diese steht jedenfalls im Range höher und hat mehr geistigen Werth, als jener losgerissene Bruchtheil derselben, welchem man den Namen Erfahrung beizulegen pflegt.

„Absolute Relation" ist der Terminus, in welchen Spaventa den Inhalt seiner philosophischen Gesammtanschauung zusammendrängt. Die absolute Relation ist das absolute Subject oder der Geist der Dinge, der nicht etwa ein Sein außer allen anderen Dingen, sondern die absolute Identität derselben, die Spinozistische Substanz als Subject bezeichnet. Wer diesen Begriff des absoluten Geistes nicht erfaßt hat, kann sich dem Irrthum nicht entziehen, das Werden außerhalb das Absolute zu verlegen, wie Mamiani und alle anderen Theisten und Supranaturalisten es thun, und umgekehrt das Absolute vom Werden, d. h. vom Denken die Intuition, von der Intuition das Denken, vom Phänomenon das Noumenon und vom Noumenon das Phänomenon auszuschließen, wie von Seite der Objectivisten geschieht. Beiderseits behauptet man die Unvereinbarkeit des Absoluten mit dem Werden; und vom Standpunkt ihres Denkens aus haben die Gegner vollkommen Recht. Dieser Standpunkt ist indeß nur jener des sogenannten natürlichen Denkens, dessen Unvollkommenheit und Unzureichendheit seiner Zeit schon Vico beklagte, und daraus erklärte, daß der in die sinnliche Leiblichkeit versenkte Geist des Menschen nur mit mühevoller Anstrengung dahin gelange, sich selbst zu verstehen; er bleibe auch dann, wenn er neben den Dingen sich selbst verstehen wolle, den Außendingen zugewendet, und fasse sich selbst nach Art derselben auf, d. i., fügt Spaventa bei, als Ens naturale, und nicht als Geist und Subject.

Digitized by Google

In diesen Fehler verfallen nicht nur die Naturalisten, sondern auch Theisten und Spiritualisten wie Mamiani, welche nicht dazu kommen, ernstlich sich zu fragen, wie der Geist, d. h. ein Sein, welches nicht bloß Ens sondern Mens ist, möglich sei. Sie sehen nicht, daß ihre exclusive Gegenüberstellung des Absoluten und des Werdens die Möglichkeit des Geistes als eines Seins, das in der Welt und über der Welt ist, aufhebe. Das Absolute wird ohne Werden nicht vernehmbar, läßt sich nicht verstehen, wird nicht durchscheinend, vermenschlicht sich nicht, wird nicht Subject; Subject kann aber auch ein völlig unbestimmtes Werden ohne Absolutheit nicht sein. Das Subject muß beides, Absolutheit und Werden in sich einigen, und ist dann das wahrhafte Sein; faßt man es bloß von der einen oder von der anderen der beiden Seiten, so wird es vom Subjecte zum Objecte, d. i. zum endlichen und secundären Sein degradirt. Die im Subjecte vollzogene Einheit des Absoluten und des Werdens schließt die transitive und reflexive Einheit in sich, welche beide Einheiten bloß das Object (der Objectivisten und Semisubjectivisten) constituiren, und geht über beide hinaus, indem sie dieselben sich subjicirt und einordnet.

Spaventa sieht in Hegel die Vermittelung von Spinoza und Kant; durch die Hineinnahme Kant's in Spinoza erzeugt sich ihm der philosophische Begriff des Subjectes als der Einigung des unruhigen und beweglichen Relativen mit dem unbewegten Absoluten. Die hohe Bedeutung der Hegel'schen Philosophie besteht in der Schaffung dieses Begriffes, der bis dahin nicht vorhanden war; seine Logik und alle seine übrigen Werke sind als Verständigungen über den philosophischen Begriff des Subjectes anzusehen. Vom Subjecte wird wol in jeder Philosophie, auch in jener der Objectivisten und Semisubjectivisten gesprochen; aber die Semisubjectivisten stellen den Begriff desselben als einen gegebenen hin, ohne sich um seine Erzeugung zu bemühen, die Objectivisten halten ein solches Bemühen für erfolglos und verzichten darum auf die Lösung des Problems vom Absoluten. Also auf der einen Seite eine Lösung ohne Problem, auf der anderen ein Problem ohne Lösung. Die von den Objectivisten als unmöglich aufgegebene Lösung besteht darin, daß das aller Erfahrung zu Grunde liegende aprioriſche Element, ohne welches die Erfahrung selber gar nicht möglich wäre, zur gebührenden Geltung gebracht wird. Kant nannte das alle Erfahrung tragende aprioriſche Element die ursprüngliche synthetische Einheit, die im Ich gegeben ist. Die Bedeutung der

Digitized by Google

Hegel'schen Philosophie besteht darin, evident gemacht zu haben, daß diese ursprüngliche synthetische Einheit, welche dem geistigen Leben der Individuen und der Völker als ein ursprünglich Unbewußtes zu Grunde liegt, nicht bloß, wie Kant dafürhielt, eine Kritik, sondern zugleich eine höhere Autorisation der gesammten Erfahrung in sich schließt. Und um nichts Anderes, als um diese mit dem vertieften Selbstbewußtsein gegebene höhere Autorisation aller Erfahrung handelt es sich; dieselbe soll aus dem Wesen des Geistes verstanden werden, und dämit die Erfahrung selber in die Region der wahrhaften Geistigkeit erhoben werden.

Aus dem Gesagten ist die zwischen Spaventa und Vera bestehende Differenz in Auffassung der Hegel'schen Philosophie unschwer zu entnehmen. Vera betont die mit dem Standpunkte der Idee gegebene metaphysische Absolutheit des philosophischen Erkennens; Spaventa faßt die Hegel'sche Lehre von jener Seite in's Auge, nach welcher sie sich als die höchste geistige Bewahrheitung der menschlichen Erfahrungserkenntniß gibt, ohne jene Bewahrheitung für das dem Einzelnen unerreichbare absolute Erkennen ausgeben zu wollen.

IV.

Unter die nicht zur wahrhaften Geistigkeit des philosophischen Denkens vorgedrungenen Semisubjectivisten rechnet Spaventa, wie wir oben vernahmen, auch Mamiani, gegen welchen er speciell darum polemisirt, weil derselbe wiederholt und scharf gegen den Hegelianismus sich ausgesprochen hatte. Unter den gegen Hegel's Lehre erhobenen Anklagen greift Spaventa im Besonderen jene auf, daß der Hegel'sche Pantheismus alle Moral im Principe aufhebe; diese Anschuldigung zu widerlegen, ist der Zweck der Schrift Spaventa's sull' Etica Hegeliana, welche in sechs Abschnitten von den Grundvoraussetzungen der Hegel'schen Ethik, von der ethischen Wirklichkeit, von Recht, Moralität und Societät, vom überweltlichen Geiste handelt und den Gesammtinhalt der Philosophie Spaventa's mit Beziehung auf die ethische Idee entwickelt.

Die Grundvoraussetzung der Ethik ist das Dasein eines geistigen, freien Subjectes; der Geist hat aber die Natur, und diese den Logos zu ihrer Voraussetzung. Geist und Natur sind reale Voraussetzungen, der Logos ist die ideale Voraussetzung der Ethik. Der Geist ist die Wahrheit der Natur; die Natur erlischt gewisser Maßen in dem Acte,

Digitized by Google

in welchem der Geist aus der Natur heraustritt und sich von ihr unterscheidet; sie hat aber damit nicht aufgehört zu sein, vielmehr könnte der Geist ohne sie nicht sein. Sie ist sich im Geiste innerlich geworden; sie beginnt mit der reinen Äußerlichkeit (Raum, Äther) und endet in der subjectiven Innerlichkeit (Animalität). Das Thier ist die höchste Entwickelungsstufe der Natur als solcher, ist aber noch nicht Geist; die Natur sammelt sich im Thiere zur idealen Einheit, diese ist aber noch gehemmt durch die Äußerlichkeit, die im thierischen Sein ihre Concentration anstrebt, und zwar zum Empfinden und Vorstellen, aber nicht bis zu jenem Grade von Innerlichkeit vordringt, in welchem die verinnerte Natur sich selbst in ihrer Universalität zum Objecte würde. Der Unterschied zwischen Natur und Geist ist, logisch ausgedrückt, jener zwischen Particulärem und Universalem oder, noch besser, zwischen Particulärem und Individuum, indem das wahrhafte Individuum und somit wahrhaft Universale sich selbst als Universale zum Objecte hat. Das Universale als solches ist die Essenz des Geistes.[1] Der Unterschied zwischen Geist und Natur ist weder ein rein quantitativer,[2] noch ein bloß qualitativer;[3] vielmehr sind Logos, Natur, Geist dasselbe Absolute in drei Formen, sie sind jedes für sich dieselbe Idee, dieselbe absolute Totalität, welche die Idee ist. Das Wesen der Idee ist absolute Selbstvermittelung; da nun die Natur die Idee in ihrer unmittelbaren Existenz ist, so entspricht sie als Existenzform der Idee nicht dem Wesen der Idee. Darum muß die Idee, um ihr Wesen zum Ausdrucke zu bringen, schrittweise ihre unmittelbare äußerliche Existenz überwinden, sie muß die Negation

---

[1] Dieß ist nach Spaventa von den neuzeitlichen italienischen Ontologisten mit vollster Bewußtheit ausgesprochen worden. Rosmini: l' essenza dello spirito è l' Ente, l' universale, l' oggetto ideale. Gioberti: è l' Ente (l' universale) che crea l' esistente (il particolare) e l' esistente che ritorna all' Ente; cioè l' universale che sa sè stesso come universale. E così Hegel: la ragione conscia di sè come ragione.

[2] Essenza di tutto è l' intelligenza: unità di ideale e reale; la natura è tale unità con esuberanza di reale, lo spirito con esuberanza d' ideale (Schelling). O anche: natura e spirito sono l' esistente, creato dall' Ente (i giobertiani); non si pon mente al ritorno, o si comprende male; non si considera, che il ritorno, come attualità, è l' essenza dello spirito.

[3] Estensione e pensiero, infatti, non sono due elementi, due note, due parti, in una parola due qualità diverse della sostanza (tale è lo sbaglio di Mamiani), ma sono i suoi attributi infiniti.

Digitized by Google

ihrer selbst negiren, um eine ihrem Wesen entsprechende Realität zu erlangen. Dieß ist die Existenzform der Idee als Geist. Die Natur ist nicht ein Anderes neben dem Geiste, sondern die Idee in ihrem Sein außer sich und der Durchgang zum Fürsichwerden der Idee. Der Geist ist der als Begriff existirende Begriff oder das Universale als Bewußtsein von sich selbst; als positive Negation aller äußeren Objectivität und gemeinhin aller Äußerlichkeit ist er die Freiheit. Logos, Natur, Geist sind die drei integrirenden Momente der absoluten Realität, die nicht auseinandergerissen werden können, ohne unlösliche Widersprüche und unvereinbare Gegensätze zu schaffen. Reißt man den Logos von Natur und Geist ab, so müssen Natur und Geist dem Logos gegenüber zum Nichts herabgedrückt werden und werden andererseits zu Trübungen und Verunreinigungen der reinen Idee. Nicht ohne einen Seitenblick auf Vera deutet Spaventa an, daß auch einzelne Hegelianer in diesen Fehler verfallen. Reißt man die Natur aus ihrem lebendigen Connexe mit dem Logos, so steht der reinen Idee ein anderes Seiendes als limitirendes Princip gegenüber, welches auch die vollkommene Entfaltung des Geistes nicht zuläßt und den Leib als Kerker des Geistes erscheinen läßt.

Der Geist oder die Seele ist nicht eine in sich abgeschlossene Entität, die ohne Beziehung auf Anderes existiren könnte. Er ist wol etwas Einfaches, Immaterielles, seine Einfachheit ist jedoch nicht eine bloße Qualität, sondern ein Act, der darin besteht, sich von sich selbst zu unterscheiden, und im Unterscheiden die eigene Einheit zu affirmiren und zu wirken. Der Geist ist wesentlich Offenbarung, Sein und Sich-offenbaren sind in ihm identisch; er ist daher auch nicht früher vorhanden, als er in Thätigkeit tritt. Im absoluten Durchscheinen, wodurch das Wesen des Geistes constituirt wird, scheiden sich Inhalt und Form, d. i. das Offenbargewordene und das Offenbarwerden. Durch die Abtrennung des Inhaltes von der Form wird ein falscher Begriff des Geistes als bloßer äußerer Beziehung geschaffen; in diesen Fehler verfällt mehr oder weniger Herbart's Schule. Das Richtige ist, daß im Sein des Geistes der Inhalt an sich Form ist. Insofern der Geist wesentlich Offenbarung ist, steht er in einer nicht bloß äußerlichen und zufälligen, sondern wesentlichen Beziehung zu seinem Leibe; daher Spinoza mit Recht sagt: Anima est idea corporis (und daher idea ideae). Unter dem Leibe, welcher dem Geiste wesentlich eignet, ist aber nicht der empirische stoffliche Leib gemeint, sondern der innere Leib,

Digitized by Google

d. i. jene Eingrenzung, welche der Geist in sich selber schafft, und welche er als etwas Sinnliches und Räumliches umfaßt und überwindet; er schafft sich durch Setzung dieses von ihm umschlossenen Räumlichen und Sinnlichen das Medium seines Empfindens, Vorstellens, Begehrens, seiner Denk- und Willensthätigkeit. Ohne diese Eingrenzung, deren Hervorbringung die erste Manifestation des Geistes ist, wäre der Geist gleichsam ein Nichts, ein völlig beziehungsloses Sein, ein Sandkorn im Wüstenmeere des Kosmos. Sofern der Geist ein innerlich differenzirter Act ist, schließt er alle jene Formen und Grade der Bethätigung in sich, welche man als Seelenvermögen zu bezeichnen pflegt, deren eines aus dem anderen hervorgeht, und welche untereinander nicht bloß verschieden, sondern auch einander entgegengesetzt sind. In dem successiven Hervortreten dieser Thätigkeiten actuirt der Geist sich selber und faßt in lebendiger Einheit und Gegenwart die Aufeinanderfolge seiner Entwickelungsstufen in sich, während die Entwickelungsstufen der äußeren Naturwirklichkeit uns nur in ihrer Geschiedenheit vorliegen und der Hervorgang der einen aus der anderen ein der Vergangenheit anheimgefallenes Factum ist. Die Virtus originalis, welche sie hervorbrachte, ist jetzt im Geiste thätig und macht die Immanenz des Rationalen im sensitiven Leben des Menschen erklärlich; die genetische Entwickelung des Höheren aus dem Niederen, das Hervorbrechen des ersteren aus dem letzteren macht auch die Condillac'sche Lehre erklärlich, die, obschon als Sensismus ein philosophischer Irrthum, doch in der Wahrnehmung des Hervorganges des rationalen Lebens aus dem Sensationsleben richtig gesehen hat.

Der Geist hegt das Princip und Ziel seiner Entwickelung in sich selbst. Der Anfang seiner Entwickelung ist in der aus dem Werdeprocesse der Natur herausgesetzten Seele zu erkennen, die obschon als Princip etwas Indeterminirtes und Unmittelbares, doch nicht völlig indeterminirt und unmittelbar ist, indem sie bereits durch das Princip der logischen Idee determinirt ist, welche sie in ihrer Gesammtheit in sich hegt und eben dadurch eine Realität ist; sofern sie aus der Natur herausgesetzt ist, hegt sie auch diese in ihrer Gesammtheit in sich, und ist als ideale Realität der Natur mehr determinirt und concret als jede bloß natürliche Realität. Ihre Indetermination ist somit weder jene der reinen Idee, noch jene der reinen Realität, sondern jene des Geistes; sie ist der potentielle Geist. Die Seele ist nicht das Sein, nicht der Raum, sondern der Geist als Sein oder als Raum, als

Digitized by Google

Körper schlechthin; sie ist ein räumlicher Act, und als solcher Sinn und Empfindung. Als Sinn ist sie ein unmittelbares Princip, indeterminirt, unbegrenzt, das Empfinden als solches ohne Beziehung auf einen bestimmten besonderen Terminus, indem eben nur die Natur als solche, aus welcher der Geist hervorbricht, der Terminus des Sinnes als solchen ist. Der in dieser Weise verstandene Sinn als solcher ist dasjenige, was Rosmini als Sentimento fondamentale bezeichnete. In Folge der Determinationen dieses Sentimento von Seite der Außenwelt wird die Seele zur realen individuellen Seele, welche in den vielfältigsten Concretionen existirt, und in dieser unübersehbaren Vielheit allen Determinationen des Naturdaseins sich conformirt.

Die Seele durchläuft in ihrer Selbstentwickelung zum Geiste drei Entwickelungsstufen, deren Ansätze Empfinden, Bewußtsein und Selbstbewußtsein sind. Nach ihrem unmittelbaren Sein ist die Seele wesentlich Empfinden. Das Empfinden ist nicht bloße Realität, bloßes Subsistiren. Jede Realität ist an sich Idealität; es ist jedoch etwas Anderes, Idealität an sich zu sein, und wieder etwas Anderes, als Idealität zu subsistiren. Letzteres schließt in sich, daß die Realität sich selbst ergreift und durchdringt; und das Subsistiren des Actes der Selbstergreifung und Selbstdurchdringung ist gemeinhin das Empfinden oder die Seele. Sie erfaßt sich im Beginne ihres Seins mittelst ihrer Verräumlichung unbestimmt; am Abschlusse ihrer Entwickelung ist sie in Folge dessen, daß sie die gesammte natürliche Realität in sich idealisirt hat, eine vollbeschriebene Tafel, wahrhafter Actus der ihr eignenden Leiblichkeit, concretisirter und vollendeter Selbstsinn, die reine ideale Identität mit sich selber (A = A), aber nicht als leere Form des Identischseins, sondern als vollendete, erfüllte Concretheit des seine Identität mit sich selber actuirenden Seelenwesens als Ich, Bewußtsein, Erkenntniß, Gewißheit. Als Bewußtsein unterscheidet sich die Seele von der äußeren Welt, mittelst welcher sie formirt worden war, und die ihr nunmehr zum Objecte, zur Welt der Objecte wird. Sich als Subject von der Welt unterscheidend spricht sie zum ersten Male das Sein aus: „Ich bin", „das Object ist". Das Sein ist aber in diesen ersten Urtheilen noch ein unbestimmtes; diese Unbestimmtheit des Seins charakterisirt den Anfang der Seele als Bewußtsein, gleichwie die Unbestimmtheit des Empfindens den Anfang der Seele als Empfinden charakterisirt. Wie das Empfinden als solches sich successiv concretisirt, indem es sich mit einem bestimmten Empfindungsinhalte erfüllt, so

Digitized by Google

concretisirt sich das Bewußtsein als solches durch fortschreitende Determinationen des Subjectes und Objectes, welche im Bewußtsein als zwei unterschiedene Welten aus dem ungeschiedenen Empfindungsinhalte heraustreten. Das Object erscheint da einfach als Object oder Sein, dann als Sache mit bestimmten Eigenschaften, schließlich als Einheit in der Vielheit (Kraft und Äußerung, Ursache und Wirkung, Gesetz und Phänomen, Leben und Organismus); die entsprechenden correlativen Determinationen des Subjectes sind: sensitives, perceptives, intellectives Bewußtsein. Die Correlation des Subjectes und Objectes und die damit verbundene Abhängigkeit des Subjectes constituirt gemeinhin die Natur des Bewußtseins. Die weitere geistige Entwickelung kann nur in der Auflösung des Parallelismus von Subject und Object in der Unendlichkeit des Selbstbewußtseins bestehen. Diese Auflösung leitet sich im intellectiven Bewußtsein ein. Als sensitives und perceptives Bewußtsein ist das Ich distinctiver Act, ohne darum zu wissen; als intellectives Bewußtsein weiß sich das Bewußtsein als distinctiven Act; sobald aber das Bewußtsein die Form des Wissens erlangt hat, hat das Object dieselbe Form, welche das Ich als Wissen ist, und damit wird das Ich zur Identität von Subject und Object. Damit es aber diese Identität nicht bloß sei, sondern sich auch als solche wisse, muß es sich dazu machen. Der Form nach ist die Identität bereits vorhanden, ehe sie in's Bewußtsein tritt; um zur bewußten Identität zu werden, muß das Ich als intellectives Bewußtsein den Bewußtseinsinhalt sich derart aneignen, daß es ihn als Element und Theil seiner selbst erfaßt. Der Geist tritt hier aus der Sphäre des theoretischen Verhaltens in jene des praktischen Verhaltens über, und gelangt durch die Stufen des Begehrens und Anerkennens dazu, in dem vom erkennenden Subjecte unterschiedenen Objecte die Dieselbigkeit desselben mit sich als Subject zu erkennen. Das Begehren ist Sein des Subjectes im Objecte, ohne darum zu wissen; das Anerkennen, in welchem das Subject zu einem zweiten Subjecte wird, ist ein zweites Selbstbewußtsein; das eine erkennt sich im anderen und umgekehrt, und in dem gleichen absoluten Anerkennen ist das Object die Dieselbigkeit selber. Dieser Entwickelung des Selbstbewußtseins entspricht die Formation des Subjectes als Subjectes, oder die Erziehung desselben; die Welt der Objecte als solche erzieht den Menschen nicht, dazu ist vielmehr eine Welt anderer Iche oder Subjecte nothwendig. Wenn das Object die Dieselbigkeit selber ist, so besteht die Unterscheidung desselben vom

Digitized by Google

Subjecte im Erkennen fort, welches da, wo die Differenz zwischen Object und Subject vollkommen überwunden ist, als Vernunfterkennen des absoluten Selbstbewußtseins sich darstellt. Der Geist als Vernunft ist der wahrhafte Geist. Der Geist ist als Einigung der latenten Idealität der Seele mit der patenten Realität des Bewußtseins wesentlich Erkennen und Wollen — Erkennen unter der subjectiven Form jener Einigung, Wollen unter der objectiven Form derselben; als die concrete Einheit von Erkennen und Wollen ist er der freie Geist, die reale Vernunft.

Spaventa ist bemüht, der Hegel'schen Doctrin durchwegs die Richtung auf das Praktische und Ethische zu geben. Der Geist geht als theoretische Vernunft drei Entwickelungsstufen hindurch (Anschauen, Vorstellen, Denken), auf deren letzter die productive Thätigkeit zur wahrhaft freien Thätigkeit wird. Gegenstand der Anschauung ist das Object gemeinhin, Gegenstand des Vorstellens das Commune, d. i. irgend ein specifisches Merkmal des Objectes, Gegenstand des Denkens das concrete Universale, der eigentliche Begriff, in welchem sich der Verstand des Objectes actuirt. In dieser Actuirung verhält sich die Vernunft nicht mehr theoretisch, sondern operativ, als ein Schauen, durch welches das Object der Anschauung hervorgebracht wird. Die Vernunft ist da wesentlich Wollen oder der Geist als wollender. Der Geist ist als Vernunft productive Activität; dieß unterscheidet ihn vom Bewußtsein, für welches das Object stets ein einfach Gegebenes bleibt. Die Productivität des Geistes ist jedoch, so weit er als theoretischer Geist thätig ist, keine unmittelbare, indem das Object, obschon dem Subjecte nicht mehr äußerlich, doch immer noch dem Subjecte als Object gegenübersteht, und in Folge dessen als eine Schranke des theoretischen Geistes erscheint; diese Schranke wird erst damit überwunden, daß das Universale sich als Ursache, Princip, Grund dessen aufhellt, was dem theoretischen Geiste objectiv gegenüberstand, daß er die Formen der Anschauung (Zeit und Raum), der Vorstellung (Phantasie, Wort, Mythus, Einbildungskraft), des Denkens (Concept, Urtheil, Raisonnement, Beweis) als seine selbsteigenen Formen, und sein selbsteigenes Sein als ein System von Formen erkennt, in deren Actuirung er den gesammten Bewußtseinsinhalt lebendig hervorbringt.[1] Übrigens

[1] Gioberti dice: mimeticamente, il senso produce la imaginazione, e questa la ragione; metessicamente, la ragione crea l' imaginazione e il senso.

Digitized by Google

ist auch der praktische Geist in seinem Anfange nicht unmittelbar schon wahrhaftes Wollen, sondern nur formell, gleichwie der theoretische Geist in seinem Anfange nur eine formelle Wahrheit hat. In dieser beiderseitigen Gleichförmigkeit drückt sich aber nur die Einheit und das Ineinandersein des theoretischen und praktischen Geistes aus; der theoretische Geist ist die sich subjectivirende Objectivität, der praktische Geist die sich objectivirende Subjectivität. Die vollkommene Subjectivirung und die vollkommene Objectivirung fallen zusammen und actuiren in ihrem Zusammensein den freien Geist; vor dieser Coincidenz ist sowol das Erkennen als auch das Wollen noch nicht wahrhaftes Erkennen und wahrhaftes Wollen, jedes von beiden ist noch mit einem Mangel behaftet. Dieser Mangel deutet indeß zugleich einen Vorzug an; der Geist ist nämlich nicht das vom Anfang her Fertige, sondern soll sich selbst hervorbringen. Der Mangel in dem noch nicht vollkommen actuirten Geiste ist ein Mangel des Seins, welches als bloßes Sein eben nicht das wahrhafte Sein ist. Als absolute Selbsthervorbringung setzt der Geist eine Entgegensetzung seiner selbst in sich selber voraus, in dessen Überwindung sich der Geist actuirt. Dieser Gegensatz ist jener von Subjectivität und Objectivität, Seele und Bewußtsein, Bewußtsein und Selbstbewußtsein, Erkennen und Wollen. Diese Gegensetzungen gehören dem phänomenologischen Bereiche an und vermitteln die Selbsthervorbringung des Geistes, welche sich durch Subjectivirung des Objectiven, Objectivirung des Subjectiven actuirt. Der Geist ist daher wesentlich dialektisch; das Absolute muß in gegensätzlichen Erscheinungen hervortreten, auf daß mittelst derselben der Geist sich verwirkliche.

Diese höchste Actuationsform des subjectiven Geistes ist jene seines freithätigen Thuns. Der freie Geist ist der dem Universalen gemäß sich determinirende Geist, die absolut und universell sich objectivirende Subjectivität. Als freier ist der Geist der ethische Geist. Ethos, Sitte (costumi) bedeutet nicht ein Handeln dieses oder jenes Individuums, sondern ein universelles Thun und Handeln. Was Alle thun, ist universelles Factum, was nicht bloß für den Einzelnen, sondern für Alle

---

Noi diciamo lo stesso: la mimesi è la semplice apparenza, l'immediato, il cominciamento; la metessi è l'attualità del concetto, la quale è il principio della genesi del concetto stesso. La ragione, come principio così, non è più teoretica soltanto, ma pratica.

Digitized by Google

giltig und von Allen anerkannt ist; es ist die im Handeln des Einzelnen sich manifestirende Universalität des Handelns. Indem ich mich der Allgemeinheit gemäß determinire, bin ich nicht mehr einfaches Ich, einfaches Individuum und Subject, sondern universale, objective Subjectivität; mein Begehren ist die Forderung Aller, mein Wille der Wille Aller. Daraus resultirt das Recht meines Begehrens und Forderns, aus einem einfachen Subjecte bin ich Person geworden. Die Person ist die sich universell und absolut objectivirende Subjectivität oder das ethische Subject. Der freie Geist ist die von der Voraussetzung eines objectiv Gegebenen losgelöste Selbstbestimmung, die sich selbst objectivirende Subjectivität. Der Geist ist aber nur an sich, nicht in Wirklichkeit frei, weil der Inhalt seiner Selbstbestimmung seinem Wesen nicht adäquat ist; das Wesen des Geistes ist Universalität, Nothwendigkeit, während der Inhalt seiner Selbstbestimmung durch das Particulare und Commune bestimmt ist. Der Inhalt seiner Selbstbestimmung nöthigt ihn, unter sich selbst hinabzugehen; seine Selbstobjectivirung im sittlichen Handeln ist keine absolute. Der Inhalt der sittlichen Selbstbestimmung ist im Verhältniß zum Wesen des Geistes etwas Zufälliges, die Nöthigung mit Bezug auf dasselbe sich zu bestimmen, alterirt und mindert die das Wesen des Geistes constituirende Dieselbigkeit. Das im Bereiche des Zufälligen sich bewegende Wollen (Liberum arbitrium) ist als scheinfreies Wollen nicht das wahrhafte Wollen; die wahrhafte Freiheit des Wollens ist nur in der Nothwendigkeit des absolut sich aus sich selbst bestimmenden Geistes vorhanden.

Der freie Geist ist der Hervorbringer der ethischen Welt; die ethische Welt ist im Unterschiede von der logischen Welt (Welt der Begriffe) und von der Naturwelt die vom Geiste gewollte und gewirkte Welt, die Welt des Guten, zu welcher sich das bewußte individuelle Seelenleben als Vorwelt, Kunst, Religion, Philosophie als Überwelt oder Himmel verhalten. Das Wollen ist die sich objectivirende Subjectivität, das freie, ethische Wollen die universell, absolut sich objectivirende Subjectivität. Das ethische Wollen setzt die objectiv gegebene Wirklichkeit als vorhanden voraus, daher seine Productivität nur in Hervorbringung einer neuen Determination der schon vorhandenen Objectivität bestehen kann.[1] Durch diese Determination soll die zwischen

[1] Nach Schopenhauer ist auch die für den ethischen Willen gegebene Objectivität Product eines unbewußten Wollens. Spaventa weiß sich mit dieser Annahme

Digitized by Google

den vielen particulären Willen beſtehende Differenz aufgehoben und vermittelt werden, was dadurch erwirkt wird, daß die äußere menſchliche Daſeinswirklichkeit ganz und gar vom Sein des Geiſtes als freien Geiſtes durchdrungen iſt, und ſein Wollen ganz ſo, wie es in ihm lebt, auch in der Vielheit der menſchlichen Individuen vorhanden iſt. So gelangt die ethiſche Nothwendigkeit zur Herrſchaft, deren univerſellſter Ausdruck das Geſetz iſt. Das Geſetz iſt eine Macht, aber nicht eine rein äußerliche Macht; ihre Objectivität iſt nicht jene, welche die Außendinge für das Bewußtſein haben, ſondern eine Objectivität höherer Art. Sie ſchließt ein Syſtem ethiſcher Determinationen in ſich, die wol für das Bewußtſein Object des Wiſſens ſind, aber eben nur als vom Ich gewußte Daſein haben. Das Objectivwerden des Geſetzes verhält ſich als Zweites, Nachfolgendes zum Anſichſein des Geſetzes, gerade ſo wie die Natura naturata Spinoza's ein Zweites, Nachfolgendes im Verhältniß zur Natura naturans iſt, die als ſolche kein Erſcheinendes, ſondern etwas unmittelbar Gedachtes iſt. Das Geſetz nach ſeinem Anſichſein iſt die Subſtanz des Wollens, die nur dem ſubjectiven Willen als objective Macht gegenübertritt; daher der durch das Weltdaſein des Geiſtes bedingte Gegenſatz zwiſchen ſubjectivem und objectivem Wollen. Die Einheit beider Arten von Wollen begründet die ethiſche Realität, welche als Exiſtenz des freien Wollens betrachtet, das Recht, das Gerechte iſt. Dem ſubjectiven Willen gegenüber nehmen die Determinationen des Gerechten die Form von Pflichten an. An und für ſich ſind Recht und Pflicht dasſelbe.

Der Geiſt als Einheit von ſubjectivem und objectivem Wollen iſt unmittelbar indeterminirte, unentwickelte Freiheit, die nur in Bezug auf ein beſtimmtes Beſitzobject Realität hat; der Geiſt bekundet ſich da nur als Individuum, aber als perſongewordenes Individuum; er

---

zurechtzuſetzen: Si sa, che di questa oggettività lo Schopenhauer ha fatto un prodotto anticipato del volere (non ancora consapevole). Tanto meglio. Questa non è soltanto le cose esterne naturali, che io sento, so, conosco; non è soltanto i miei particolari bisogni, affetti, inclinazioni, sentimenti, che hanno la loro radice nella naturalità dell' anima; ma è anche la relazione del mio volere particolare ad altri voleri particolari: la esistenza dei molti voleri particolari, i quali non sono soltanto in sè tali, ma sanno d' essere tali, cioè particolari, differenti, opposti tra loro. Ora l' atto — il vero atto — del libero volere è appunto la risoluzione di questa differenza.

Digitized by Google

weiß sich als Individuum. Dieß ist der Fortschritt, welchen das individuelle Sein des Geistes vor den vorausgegangenen Individualitätszuständen desselben voraus hat. Das Wissen um die eigene Individualität hat seinen Inhalt in einem äußeren Objecte; der erste ethische Actus ist der Besitz, der Personscharakter des Besitzenden tritt darin hervor, daß er die Sache sein nennt. Aber die Prädicate mein, dein, sein u. s. w. haben, sofern sie des Charakters der Universalität entbehren, nicht auf Wahrheit Anspruch. Dieser Charakter wird ihnen erst durch den Act der Anerkennung zu Theil, in dessen wechselseitiger Ausübung sich die Besitzthümer der Einzelnen gegeneinander abgrenzen; die wechselseitige Anerkennung läßt wechselseitig das Wollen als solches zu seinem Rechte kommen, sie ist Anerkennung des Wollens als einer absoluten Exigenz. Die absolute Exigenz ist gleichbedeutend mit Recht. Dem Objecte des Besitzes wächst durch das Prädicat, mittelst dessen es als Besitzobject erklärt wird, eine neue Art der Erkennbarkeit zu. Das praktische Urtheil, durch welches es als Besitzobject erklärt wird, tritt dem theoretischen Urtheile, in welchem eine objectiv statthabende Beschaffenheit des Dinges ausgesprochen wird, als eine zweite Species aprioriſcher Synthese zur Seite.[1] Im Urtheilen singularisirt oder particularisirt sich die Universalität des Prädicates im Subjecte. Von der Contradiction, in welche das Universale durch die Particularisation hineingezogen wird, nimmt alle Dialektik ihren Ausgang; dieß gilt auch vom praktischen Urtheile. Das an sich universale Wollen particularisirt sich in einer äußeren Sache, indem es sich in dieselbe gleichsam überträgt; es geht aber in derselben nicht auf, sondern unterscheidet sich von ihr als Universalität des Wollens, welche den Besitz in den Bereich des Rechtes erhebt. Die Accidentalität des äußeren besonderen Besitzobjectes macht es erklärlich, daß der Wille, obschon er von Anderen nicht angetastet werden darf, aus eigenem willkürlichen Ermessen sich der Sache zu entäußern beschließen kann; in Folge dessen kann das Besitzobject Gegenstand eines Vertrages werden. Die Accidentalität des Besitz-

[1] Come nel giudizio teoretico la sua possibilità è nellà unità sintetica a priori della intuizione e del concetto (unità che è la ragione, è impossibile, se l' intuizione non è essa stessa a priori, pura), cosi nel giudizio pratico la sua posibilità è nella unità sintetica a priori della sensibilità pratica (della cosa in quanto appetibile) e del volere. Questa ricerca della possilità del giudizio sintetico a priori — cosi nella teoria come nella pratica — è il gran pregio di Kant.

Digitized by Google

objectes macht auch die Möglichkeit einer Rechtsverletzung erklärbar. Diese letztere heischt die Strafe als praktische Nichtigkeitserklärung der Handlung des Verletzers durch einen über den Parteien stehenden nichtinteressirten Dritten (Richter). Das Recht im eigentlichen strengen Sinne schließt sich im Strafvollzuge ab; und das in solcher Art abgeschlossene Recht bringt die Moral zum Dasein. Das Moralische liegt nicht in der Reintegration der zufälligen äußeren, das Rechtsobject bildenden Sache, sondern in der ideellen Nothwendigkeit der Strafe, deren Forderung sich aus der Reflexion oder Zurückbeugung des freien Wollens auf sich selber herausfetzt.

Recht und Moralität verhalten sich zu einander als äußere und innere Existenz der Freiheit. Die innere Existenz der Freiheit im Wollen ist vollkommener als die an ein zufälliges Object geknüpfte äußere Freiheit; sie hat vor der äußeren Freiheit die Unverletzlichkeit voraus. Darauf gründet sich der Unterschied zwischen (juridischer) Person und (moralischem) Subject. Insoferne die Strafe die Transformation der Freiheit in einen innerlichen Zustand vermittelt, schafft sie dem Rechte eine neue Existenz, die Existenz der Freiheit in der Innerlichkeit des Wollens. In dieser Innerlichkeit ist die Möglichkeit eines Rechtsvergehens gegründet. Das subjective Wollen wird zum Vergehen, wofern es in seiner Subjectivität sich als Potenz gegen das Recht oder gegen die äußere Existenz der Freiheit setzen will. Die Äußerlichkeit der Freiheit soll negirt werden, aber nicht als Existenz der Freiheit, sondern als einzige Existenz derselben. Das Delict negirt die äußere Existenz der Freiheit schlechthin, und negirt damit die Moralität selber; die Moralität hingegen will durch ihre Negation der äußeren Freiheit dieselbe nicht vernichten, sondern zu einer höheren Form erheben. Dieß zeigt sich im Acte der Strafgerechtigkeit, dessen absoluter Zweck kein anderer sein kann als dieser, daß der Delinquent in der Innerlichkeit seines Wollens die von ihm verletzte äußere Existenz der Freiheit anerkenne. Durch diesen Zweck ist die Verhängung lebenslänglicher Strafen und der Todesstrafe gerechtfertigt. Der dialektische Hervorgang der Moralität bleibt Jenen unverständlich, deren Denken an den menschlichen Einzelexistenzen haftet und die Zustände der moralischen Güte und der Schuldhaftigkeit an verschiedene Träger vertheilt, während Delict und Moralität als Determinationen eines und desselben Geistes, des Geistes als solchen verstanden werden müssen, um die Compossibilität conträrer

Digitized by Google

ethischer Zuständlichkeiten im geistigen Sein als solchem verständlich zu machen.[1]

Das subjective Wollen ist ein nicht blos juridisch, sondern auch moralisch freies Wollen, sofern es die Determinationen des objectiven Wollens innerlich zu seinen eigenen Determinationen macht und im Handeln äußerlich zu verwirklichen strebt. Die moralische Handlung hat zwei Seiten, die Innerlichkeit des Wollens und das äußere Ziel der Willensthätigkeit. Die äußere Seite der Handlung kann, sofern in ihr nicht der Wille des Handelnden sich abdrückt, eine vom inneren Wollen völlig unterschiedene Realität sein; sie ist dann kein Object der moralischen Zurechnung. Aber auch bei der zurechnungsfähigen Handlung hat man noch zwischen Vorsatz und Intention zu unterscheiden, indem nicht jede Handlung, deren Begehung sich der Mensch vorgesetzt hat, nach ihrem Gesammtinhalte Ausdruck der Intentionen des Handelnden ist. Daraus erklärt sich der Unterschied zwischen juridischer und moralischer Zurechnungsfähigkeit; zu ersterer genügt, daß die Handlung einem Willensvorsatze entspricht, der moralische Werth oder Unwerth der Handlung wird durch die subjective Intention des Handelnden constituirt. Vom Standpunkte des Rechtes ist jede Handlung erlaubt, durch welche die Freiheit Anderer nicht beeinträchtigt wird; darum enthält das Recht nur Verbote, nicht positive Gebote. In der sittlichen Handlung muß ein positiver Inhalt des sittlichen Willens zum specifischen Ausdrucke kommen. Zur Sittlichkeit der Handlung wird erfordert, daß einerseits das Ich als Intention in der Handlung sei, andererseits der empirische Inhalt der Handlung im Ich sei. Letzteres hat dann statt, wenn der Inhalt der Handlung mit der gesammten praktischen Complexion des Subjectes, d. i. mit den besonderen Bedürfnissen, Interessen, Zwecken des Subjectes als praktisch determinirten Subjectes im Einklange steht. Die Gesammtheit der besonderen Bedürfnisse, Interessen, Zwecke in einem einzigen Zweck zusammengefaßt constituirt das eigenthümliche Wohlsein des Subjectes, oder die Glückseligkeit desselben als das Recht des Subjectes im moralischen Wirken. Nun kann aber sowol in der Intention der Handlung, als auch in der

[1] Si dica lo stesso della natura. Questo ente è minerale; quest' altro è vegetale; quest' altro animale. E tra i minerale questo è così, quest' altro è così ecc. Come la natura è tutto cio? questa compossibilità di tante e contrarie determinazioni? Questa compossibilità è l' idea come natura, e come tale è l' oggetto della filosofia.

Digitized by Google

Auffassung des Bene esse des praktischen Subjectes ein Irrthum der Reflexion unterlaufen; dieses doppelte Gebrechen der sittlichen Handlung in Bezug auf Form und Inhalt derselben[1] hebt sich auf im Begriffe der concreten und absoluten Universalität des Wollens, im Begriffe des objectiven Wollens, welches das Gesetz und die Potenz alles Wollens, jeder Determination des Wollens ist. Das Ziel und der Inhalt des objectiven Wollens ist das an sich Gute und durch sich selbst Gute, in dessen Erfassung der subjective Wille seine Intention auf das an sich und durch sich selbst Gute zu richten beginnt, und dasselbe in seinem Handeln zu verwirklichen sucht. Er bestimmt also da seine Intention und seine Auffassung des Wohlseins nach der Idee des an sich Guten, und erkennt dieses Bestimmtsein seiner Intention und Willensthätigkeit als ein moralisches Müssen.

Das Gute als solches steht vermittelnd als höheres Drittes über dem einfachen Rechte und über dem einfachen Wohlsein; es ist die lebendige Einheit dieser beiden Gegensätze. Der Inhalt des Guten ist eben so sehr das Recht als das Wohlsein, während keines dieser beiden gegensätzlichen Momente für sich genommen das Gute ist. Das Wohlsein ohne Gutes (Mundus sine justitia) und das Recht ohne Wohlsein (Justitia sine mundo) repräsentiren die unvermittelten Gegensätze von Weichlichkeit und Härte, deren Unwahrheit durch das Gute negirt wird. Die Negation hebt jedoch in sich dasjenige auf, dessen Mängel sie negirt; Recht, Vorsatz, Intention, Wohlsein constituiren unter Abstreifung dessen, was ihnen außerhalb ihres Seins im Guten als Mangel anhaftet,[2] wesentlich den Inhalt des Guten. Das Gute als Einheit des Rechtes und Wohlseins schließt die Bestätigung der oben gegebenen Definition des ethischen Geistes an sich. Die Actualität des Guten ist Einheit des Begriffes des Wollens und des particulären Wollens. Die Actualität ist, weil Actualität, nichts Unmittelbares.

---

[1] Il primo errore mena al formalismo della intenzione; il secondo al particularismo del bene essere. È facile vedere che formalismo e particolarismo sono qui lo stesso; giacchè la buona intenzione, che contrasta con l' essenza dell' azione, non è che un lato particolare dell' azione preso come universale.

[2] Nel diritto l' universalità si mostra soltanto come particolarità esterna, cioè nella esistenza esterna (nella cosa); nei primi momenti della moralità si mostra soltanto come universalità astratta (como un particolare universalizzato nella sua particolarità), come è diffatti la intenzione, in quanto riflessione astratta, e il bene essere.

Digitized by Google

Unmittelbar ist das subjective Wollen nicht ein Gutes, indem da das Subject nicht dasjenige will, was es wollen soll; die erste Existenz des Guten ist sonach nicht die wahre. Da ist auf der einen Seite ein particuläres Wollen, an dem nur dieß gut ist, das es Wollen ist; auf der anderen Seite die abstracte Idee des Guten, die nichts anderes Reales an sich hat als dieß, daß sie gewollt sein soll. Darum beginnt der ethische Geist als Recht, und gelangt nur mittelst einer Reihe von Unterscheidungen, Entwickelungsstufen, Gegensätzen und Conflicten zur Actuirung seiner selbst. Das unmittelbare Verhältniß zwischen dem subjectiven Wollen und dem Guten ist dieß, daß überhaupt ein Verhältniß zwischen Beiden besteht; der Inhalt desselben ist, daß das Wollen das Gute zu verwirklichen hat und daß das Gute vom Wollen verwirklicht zu werden hat; das erstere hat ohne das letztere keine Wahrheit, das letztere ohne das erstere keine Realität. Das zwischen Beiden bestehende Verhältniß schließt die drei Momente in sich, daß ich weiß, was das Gute ist, daß ich etwas Bestimmtes im Gegensatze zu einem Anderen als gut erkenne, daß ich mich dieser Erkenntniß gemäß bestimme. Auf die beiden ersteren Momente ist das Recht des subjectiven Wollens gestützt; ich muß sehen, daß dasjenige, was ich wissen soll, vernünftig sei, und habe nur dasjenige, was vernünftig ist, anzuerkennen. Dieses Recht ist verschieden von jenem der einfachen Intention; denn bei letzterem handelt es sich nur darum, daß das Ich in der Handlung als Wissen gegenwärtig sei, m. a. W. ich muß, um zurechnungsfähig zu sein, wissen, was ich thue; hier aber wird zur Zurechnungsfähigkeit erfordert, daß ich, was ich thun soll, als vernünftig erkenne, gleichviel ob ich es dafür gelten lassen will oder nicht. Das subjective Recht des Wissens ist ein formales Recht, dem als realem Factor das Recht der historischen Vernunft gegenübersteht; das Subject kann demselben gegenüber im Recht oder Unrecht sein. Das dritte der drei erwähnten Momente, die Selbstbestimmung, ist der centrale Kernpunkt des Guten als die unendliche Subjectivität. Diese ist das moralische Gewissen, die unendliche Selbstgewißheit, die Reflexion der Freiheit in sich selber.

Die moralische Selbstgewißheit, die ein absolutes Recht des Subjectes ist, kann als abstracte vorhanden sein, in welchem Falle das Gute, das Universale für das Subject etwas Zufälliges ist; daher die Möglichkeit des Bösen. Hier tritt ein dem Begriffe des Guten anhaftender Widerspruch zu Tage; die Möglichkeit des Bösen scheint die concrete Universalität des Guten nicht zuzulassen, diese aber ihrerseits die Möglichkeit

Digitized by Google

des Bösen auszuschließen. Der Widerspruch fällt in den abstracten, d. h. noch nicht erfüllten Concept des Guten, und reducirt sich auf den Gegensatz des Guten in seinem Ansichsein zum erfüllten concretisirten Guten. Die Abstractheit des Guten an sich unterscheidet sich jedoch von der Abstractheit der dem particulären Inhalte des sittlichen Handelns gegenüberstehenden Intention dadurch, daß sie bereits Concretheit ist, welche letztere in der Nothwendigkeit und Universalität des Guten an sich besteht;[1] nur daß diese Concretheit sich noch nicht als das, was sie an sich ist, auch in Wirklichkeit gesetzt hat, indem sie eben nur erst das Gute in der Unmittelbarkeit seines Seins ist. Die Schwierigkeit der Vermittelung zwischen der abstracten Unmittelbarkeit des Guten und dem erfüllten Sein desselben liegt darin, daß dasjenige, was zu sein hat, auch nicht sein kann. Die concretisirende Actualisirung des an sich Guten involvirt eine vollkommene Harmonisirung aller Pflichtencollisionen, eine vollkommene Harmonisirung des berechtigten subjectiven Interesses mit der absoluten Pflicht, des subjectiven sittlichen Wollens mit der gegebenen Beschaffenheit der objectiven Wirklichkeit, der absoluten Selbstgewißheit des Subjectes mit dem an sich Guten. Diese allseitige Harmonie hat zu sein, kann aber auch nicht statthaben, sie ist etwas Zufälliges. Ihre Realisirung hängt aber auch nicht vom Belieben des Einzelsubjectes ab; sie ist Wirkung eines geschichtlichen Processes, in welchem der Geist als objectiver Geist, als Gesammtbewußtsein der menschlichen Gesellschaft mehr und mehr durchgreift. Die Sittlichkeit hat ihr Sein wesentlich im Staate, und die vollkommenste Sittlichkeit wird daher ihr vollkommenstes Sein im bestorganisirten und vollkommenst durchgebildeten Staate haben. Von einer Sittlichkeit des Individuums als solchen in seiner Loslösung von der sittlichen Gemeinschaft zu reden, hat nach Spaventa keinen Sinn. Im Einzelgeiste wacht wol die sittliche Idee als absolute Pflichtforderung auf, und macht sich als kategorischer Imperativ vernehmbar; was aber zu geschehen habe, auf daß der Forderung entsprochen werde, ist von Kant nicht gesagt worden; seine Ethik bleibt im Bereiche des Formalismus befangen, er weiß nicht zu sagen, wie die abstracte universale Form des Sittlichen zur

[1] L' astrattezza dell' intenzione e del benessere è il particolare che si universalizza (arbitrariarmente) nella riflessione; l' astratezza del bene è l' universale — vero e perciò in sè concreto — che non si è ancora particolarizzato in quanto vero universale.

Digitized by Google

erfüllten Form werden könne. Das Einzelindividuum, rein auf sich selbst gestellt gedacht, kommt nur dazu, das ihm anheimgegebene Wollen auf den Gegenstand seines particulären Interesses zu richten; sofern nun dieses mit dem Guten an sich in Widerspruch steht, kann das auf sich selbst gestellte individuelle Subject nur böse handeln, obschon das Bösesein in der unendlichen Nichtigkeit des Wollens als reinen, d. h. von seinem absoluten Inhalte entleerten Wollens sich selber aufhebt. Das Wollen als solches ist auch im Bösesein etwas Gutes; und so kommt es, daß in dem vom absoluten Inhalte des Wollens getrennten Wollen das Gute in das Böse übergeht und selbst als Böses noch ein Gutes in sich hat. Vom Ethos oder von der Sittlichkeit als substantialer Wirklichkeit kann bei dem rein auf sich selbst gestellten und isolirt gedachten Individuum keine Rede sein; als eine im Gesammtleben durchgreifende geistige Macht aber wirkt das Ethos durch sich selber die Minderung und Beseitigung des natürlicher Weise vorhandenen Bösen in jenem Grade, in welchem der Geist als objectiver Geist im geschichtlichen Menschheitsdasein durchgreift.

Spaventa nennt mit Hegel die auf das subjective Wissen gestützte Selbstentscheidung des menschlichen Willens die Moralität im Gegensatze zum Rechte, in welchem die Freiheit des Wollens durch äußere Objecte determinirt ist. Das Ethos als Gemeingeist ist die höhere Vermittelung und Einigung von Moralität und Recht, und schließt als besondere gegensätzliche Momente und Entwickelungsstufen seiner selbst Familie und bürgerliche Gesellschaft in sich, welche im Staate zur höheren Einheit vermittelt sind. Die Familie ist die Gemeinschaft oder der ethische Geist in dessen unmittelbarer Existenz; die bürgerliche Rechtsgemeinsamkeit stellt sich im Gegensatze zur unmittelbaren natürlichen Einheit der Familie als eine reflectirte Einheit dar, welche eine Gemeinsamkeit des Erkennens und Wollens in Bezug auf die realen Lebensbedürfnisse und auf die äußere Freiheit aller unter der Herrschaft eines gemeinsamen Gesetzes Geeinigten darstellt, und gleich der Familie ihre wahrhafte Realität im Staate hat. Als Patriarchalstaat und Polizeistaat ist der Staat noch nicht wahrhaft geworden, sondern reflectirt nur die durch die Familie und die bürgerliche Rechtsgemeinsamkeit repräsentirten Stufen seiner Entwickelung, deren Abschluß der Staat als der actuirte Gemeingeist der staatlichen Societät oder die absolute ethische Subjectivität der ethischen Substanz der nationalen Existenz ist. Die dialektische Vermittelung der normalen Repräsentation

Digitized by Google

der absoluten ethischen Subjectivität ergibt die constitutionelle Monarchie als die durchgebildetste Form des heutigen Staatswesens.

V.

Spaventa reproducirt in der Darlegung seiner ethischen Weltansicht Hegel's Philosophie des Rechtes in deren Dreigliederung als Lehre vom formalen Rechte, Moralitätslehre, Ethik. Sofern er die Sittlichkeit oder das Ethos im Staate gipfeln läßt, der den höchsten Abschluß der nationalen Existenz bedeutet, muß er noch ein über die staatliche Abgrenzung hinausgreifendes Dasein des Menschheitsgeistes ermitteln, in welchem das gemeinmenschliche geistige Interesse in Anschauung, Gefühl und Gedanke seine Befriedigung findet; diese dreifache Befriedigung ist in der Kunst, Religion und Wissenschaft gegeben, in welchen der im staatlichen Sein noch gebundene Geist zur vollen Freiheit gelangt, daher Kunst, Religion, Wissenschaft den Lebensinhalt des absoluten Geistes bilden. Dieser fällt mit dem Menschheitsgeiste zusammen, was auf eine absolute Immanenz des Göttlichen in der Welt hinausläuft, unter Ausschluß jeder Art von Transcendenz, sofern diese etwas von der vollkommen actuirten Subjectivität des Geistseins Verschiedenes bedeuten soll; es wäre denn, daß die für das Ansichsein der Idee gewählte Bezeichnung „Logos" ein Reich des überweltlichen Seins anzudeuten hätte, welches aber als ein dem Denken des Zeitmenschen nicht erreichbares über dem Bereiche der Philosophie als begrifflich rationalen Denkens liegt. Anders Vera, welcher bei der von Spaventa umständlich behandelten Lehre vom objectiven Geiste nur kurz verweilt, aber desto mehr auf die Lehre vom absoluten Geiste eingeht, und eine Art Transcendenz desselben zu gewinnen bestrebt ist,[1] welche durch Spaventa's Auffassung des Geistes als absoluter Relation von vorneherein ausgeschlossen zu sein scheint. Während Spaventa das der Sphäre des absoluten Geistes angehörige künstlerische, religiöse, wissenschaftliche Thun und Leben nur als eine Idealisirung und Äternisirung der im socialen Menschendasein gesetzten ethischen Substanz ansieht, faßt Vera das vom Verstandesdenken scharf abgeschiedene Vernunftdenken als ein geistiges Thun, welches auf Actuirung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott abzielt, und das unsterbliche Sein des Menschen in Gott zum Ziele und Resultate hat. Daraus erklärt sich das Interesse,

[1] Vgl. Vera's Introduction à la philosophie de Hegel (2de ed.), pp. 303—324.

Digitized by Google

welches er trotz seines absolut antitheologischen Philosophismus an der kirchlichen Frage nahm. Vera bekämpfte, wie schon erwähnt, die Cavour'sche Formel von der freien Kirche im freien Staate, von welcher er meint, daß sie, in die praktische Wirklichkeit umgesetzt, in ihren Consequenzen zur Serva Chiesa in servo Stato führen müßte. Sie gehört, an sich genommen, in den Bereich jener Schlagwörter, welche, während sie Alles zu sagen scheinen, in Wahrheit nichts besagen; sie entstammt dem abstracten, indeterminirten Denken, welches von der Natur und den concreten Beziehungen des Seienden einfach hinwegsieht. Staat und Kirche sind als zwei unterschiedliche Determinationen des menschlichen Einzelsubjectes schon an sich unterschieden, brauchen also nicht erst auseinandergeschieden zu werden; die trotz ihrer Unterschiedenheit bestehende relative Aufeinanderbeziehung beider kann nicht aufgehoben werden, weil sie zwei Sphären eines und desselben Geistes, zwei einander integrirende Formen der menschlichen Societät sind. Eine absolute Trennung beider ist sonach nicht denkbar; die relative Trennung braucht nicht erst erwirkt zu werden, weil sie mit dem eigenthümlichen Sein beider gegeben ist. Die absolute Trennung beider bedeutet den Krieg beider gegeneinander, führt sonach nicht zur Freiheit beider, sondern zum erbitterten Streben eines wechselseitigen Niederringens, bei welchem alle Interessen der Civilisation und Bildung zu Schaden kommen.

Die Forderung der Trennung von Kirche und Staat entspringt aus dem Gefühle, daß der gegenwärtige Zustand der Kirche nicht der normale sei, und deßhalb im Interesse der durch den Staat vertretenen idealen Zwecke die Verbindung mit der Kirche gelöst werden müsse. Viele sind überdieß der Ansicht, daß die Kirche als solche überhaupt nicht die normale Repräsentation der Religion als solcher sei, und nehmen die völlige Abolition der Kirche in Aussicht, welche nach ihrem Dafürhalten durch die Trennung der Kirche vom Staate einzuleiten ist. Hiezu ist nun vor Allem zu bemerken, daß die Trennung der Religion von der Kirche auf einer falschen Illusion beruht; die Religion hat historisch überall als Kirche existirt, und die in den neutestamentlichen Schriften bezeugte Idee der christlichen Religion stellt dieselbe in innigster Verbindung mit der kirchlichen Idee dar. Die Religion ist eine sociale Institution, deren Wesen es widerstreitet, daß das Einzelindividuum seine Beziehung zu Gott nach seinem subjectiven Belieben auffasse und gestalte. Die angebliche Freiheit dieses subjectiven Thuns würde, wenn

Digitized by Google

sie allgemeine Regel werden könnte, zu einer völligen Verwilderung des religiösen Denkens und Lebens führen; es muß eine kirchliche Regel und Ordnung des religiösen Lebens und ein kirchliches Priesterthum geben. Man verlangt, daß der religiöse Lehrinhalt sich auf die Moral unter Beiseitelassung der Dogmen und Mysterien beschränke. Ist aber die Religion nicht wesentlich mysteriös? Sind ihr Lehrinhalt nicht wesentlich Gott und die göttlichen Dinge? Hat das geschichtliche Leben der Nationen nicht einen mysteriösen Ausgangspunkt, ist die Entwickelung desselben nicht von mysteriösen Aspirationen durchdrungen? Die Freiheit des Gedankens in der Ignorirung dieses Sachverhaltes suchen, heißt der Sache der Freiheit schlecht dienen. Angenommen, daß das Mysterium, wie man behauptet, Mythus, Legende, Fabel sei, so folgt daraus nur, daß Mythus und Legende als Symbol die unentbehrliche Einkleidung der religiösen Idee, die ihrer nachfolgenden Vergeistigung entgegenharrende Natürlichkeit der Religion sei; eben damit ist aber schon angedeutet, daß man in Mythus und Legende etwas Tieferes zu suchen habe, welches sich dem oberflächlichen Denken der Mysteriophoben entzieht. Das Mysterium gehört insgemein zum natürlichen Sein des Geistes, es ist das seinem Dasein anhaftende Element der Natürlichkeit. Schon der Hervorgang des Menschen aus dem Schoße der Natur bekundet das Versenktsein des Geistes während seines Zeitdaseins in das Mysteriöse, welches nur in dem Grade, als der Mensch sich entwickelt, mehr und mehr sich lichtet; gerade die mysteriöse Seite des Zeitdaseins des Geistes enthält aber die Antriebe seiner geistigen Selbstthätigkeit, Freiheit und Vernunft sind nur in jener Energie, mittelst welcher der Geist das Mysterium seines Zeitdaseins zu lichten bestrebt ist. In je höhere Daseinssphären das geistige Leben in seiner successiven Lebensentwickelung eintritt, desto mehr Mysterien treten dem Geiste entgegen; sie sind aber nicht bloß Verhüllungen, sondern zugleich auch Offenbarungen; das Mysterium gleicht dem Isisschleier, durch welchen die Vernunft die Göttin erblickt. Das höchste Mysterium, d. i. die erhabenste aller Offenbarungen ist das religiöse Mysterium, dessen Gegenstand Gott und die ewige Wahrheit ist. Das Christenthum ist die wahre Religion nicht etwa wegen der Undurchdringlichkeit ihres Lehrinhaltes, sondern weil in ihren tiefstverborgenen wahrhaft abgründlichen Mysterien Gott sich mehr als in jeder anderen Religion als das, was er ist, enthüllt.

Digitized by Google

Da sich die Religion von der Kirche nicht abtrennen läßt, so läßt sich auch der Staat von der Kirche nicht losreißen, ohne der im religiösen Denken und Leben gegründeten Garantien seines Bestandes und seiner Wohlfahrt sich zu begeben. Die Besorgniß, daß die Aufrechthaltung organischer Beziehungen zwischen Staat und Kirche eine Unterordnung des ersteren unter letztere involvire, ist nur das unfreiwillige Eingeständniß der Angewiesenheit des Staates an die Kirche; eitel ist jedoch die Besorgniß, daß die Aufrechthaltung der historisch entwickelten und verfesteten Beziehungen zwischen beiden die Gefahr einer Knechtung der Kirche durch den Staat in sich berge. Dazu ist die Stimmung der heutigen Welt nicht angethan; der übergeordnete Rang der Kirche aber ist im Wesen der Sache, in der Idee beider begründet, und gegen ideelle Nothwendigkeiten läßt sich schlechterdings nicht aufkommen. Die Formel von der freien Kirche im freien Staate ist ideell unwahr, weil die Kirche nicht im Staate, sondern umgekehrt die Staaten in der Kirche als allgemeinerer und darum übergeordneter Lebensform der menschlichen Gesellschaft enthalten sind. Wenn nun diese in der Natur der Sache gegründete Überordnung der Kirche unabänderlich feststeht und andererseits eine Auseinanderreißung von Staat und Kirche der organischen Gestaltung der socialen Menschheitsexistenz widerstreitet, so bleibt nichts Anderes übrig, als die ideelle Zusammengehörigkeit beider anzuerkennen, und die Austragung der in derselben begründeten Conflicte zwischen beiden der organisatorischen Macht der Idee anheimzugeben. Den Separatisten oder Vertheidigern der Trennung entgeht eben so der tiefere Grund des Conflictes im Zusammensein von Kirche und Staat, als ihnen das Gute und Heilsame des Conflictes sich entzieht.

Der Conflict zwischen Staat und Kirche ist eine ideelle Nothwendigkeit, weil Staat und Kirche den in den höchsten Regionen des zeitlichen Geistdaseins sich aufschließenden Gegensatz innerhalb einer höchsten, erfülltesten Einheit darstellen. Obschon der Geist eines bestimmten Volkes göttlich, und Gott so weit in ihm ist, als im Volksgeiste sich eine bestimmte universelle Einheit des geistigen Lebens im Denken und Wollen darstellt, so fällt er doch andererseits in die Natur, in das zeitlich-räumliche Sein, in die Sphäre der Vorstellung und der begrenzten Zwecke zurück. Der Staat ist eben nur die höchste Einheit des Zeitlichen als solchen; Gott existirt in ihm nur implicite als Virtualität und Aspiration, und nicht explicite als das in's Auge

Digitized by Google

gefaßte Object, als eigentlicher und zuhöchst angestrebter Inhalt. Eben dieses Object aber, welches nicht sein eigentlicher Inhalt werden kann, jene Aspiration, welcher er sich vollkommen hingeben kann, ist die Religion oder der religiöse Geist, der, da er nun einmal im Staate vorhanden ist, jene Conflicte schafft, welche das Unendliche im Endlichen hervorruft. Der absolute Geist kann in determinirter Form in das Bewußtsein der Nationen nicht anders eingehen, als in der Form des Conflictes zwischen Religion und Staat; wollte man die in Form dieses Gegensatzes sich vollziehende Einigung zwischen Unendlichem und Endlichem, göttlichem Geiste und Volksgeiste unterdrücken, so müßte man Religion und Staat selber zerstören. Die Religion oder Gott kann nicht außer dem Staate sein, weil Gott den Staat als ein Moment seiner selbst setzt und schafft; da aber dieses Moment ein endliches ist, während der Schöpfergeist unendlich ist, so wird durch den Schaffensact eine Entzweiung zwischen dem unendlichen und endlichen Geiste gesetzt. Nur darf nicht übersehen werden, daß andererseits auch das Unendliche, soweit es in der Religion und im religiösen Bewußtsein sich offenbart, sich der Schranken des sinnlichen und endlichen Bewußtseins nicht entledigen kann, also gleichfalls, wenn schon in anderer Weise als der Staat, in den Bereich der begrenzten Erscheinung fällt. Subject und Object der Religion fallen im religiösen Glaubensleben auseinander, das Object ist, obwol mit dem Subjecte unmittelbar geeinigt, doch nicht vollkommen in demselben, es existirt in ihm nur als unmittelbar Geoffenbartes, aber nicht als wahrhaft Gewußtes. Darum muß auf das Reich des Sohnes, in welchem der Vater sich geoffenbart hat, das Reich des Geistes folgen. Mit dem Kommen dieses Reiches schwindet das Mysterium des Glaubens, und tritt an seine Stelle die über Gegensätze und Widersprüche hinausgerückte universelle Wahrheit, die Philosophie. Die Philosophie existirt virtuell in der Religion, wie diese virtuell im Staate existirt. Der denknothwendige Übergang von der Religion zur Philosophie ist schon in der Anselm'schen Devise: Fides quaerens intellectum ausgedrückt. Daraus folgt aber, daß der zwischen Staat und Religion bestehende Conflict nur durch die Philosophie beglichen werden kann.

Das in der Cavour'schen Formel vorgeschlagene Auskunftsmittel ist das Erzeugniß einer dem religiösen Interesse entfremdeten Denkweise; Gleichgiltigkeit gegen die Religion als solche in Verbindung mit dem Glauben an die Allmacht des Staates sind die unerleuchteten

Digitized by Google

Triebfedern des durch jene Formel inaugurirten Beginnens. Vera bekennt, kein Verständniß für die angeblichen staatsklugen Absichten desselben zu besitzen; jedenfalls sind die höheren Zwecke einer staatsweisen Leitung in demselben nicht in's Auge gefaßt, die Rücksicht auf die geistige Zukunft Italiens völlig bei Seite gelassen. Allerdings ist die durch die Beschaffenheit des italienischen Katholicismus begründete Sachlage eine solche, daß eine Heilung des religiösen Krankheitsstandes der italienischen Gesellschaft zu den allerschwersten Aufgaben gehört. Ist der Katholicismus schon an sich eine zurückgebliebene, in den Bereich der Natürlichkeit versenkte Entwickelungsform des Christenthums, so steht der italienische Katholicismus, mit jenem der übrigen katholischen Nationen und Staaten verglichen, dem durch das Christenthum überwundenen Heidenthum am allernächsten. Man rühmt den Italienern nach, daß sie das Religiöse in den Formen des Kunstschönen zur ausdrucksvollen Geltung gebracht hätten; auch dieser Ruhm wird dadurch verkümmert, daß sie den christlichen Gedanken nur in die dem antiken classischen Heidenthum entlehnten Kunstformen zu kleiden wußten. Dieß läßt sich auch an dem berühmtesten Erzeugnisse der italienischen Dichtkunst, der Commedia divina nachweisen, die einfach eine Mischung von Heidnischem und Christlichem ist. Allerdings verabschiedet der Dichter beim Eintritte in's Paradies seinen Führer und Begleiter Virgil, ladet aber hiedurch neben dem Fehler der Inconsequenz auch die Schuld des Undankes gegen seinen Meister auf sich; die an Virgil's Stelle tretende Beatrice ist eine Reminiscenz an Diotima, um deren willen es nicht nöthig gewesen wäre, den Virgil abzudanken. Die Signatur des gegenwärtigen Italiens in religiöser Hinsicht ist einerseits passive Fügsamkeit unter das hergebrachte religiöse Formenwesen, andererseits verdrossene Abkehr von demselben ohne nach etwas Anderem, Besserem zu suchen. Man kann den Italienern nicht vorwerfen, daß sie den bleiernen Druck des auf ihnen lastenden Papstthums nicht empfänden oder niemals empfunden hätten; sie haben ihn von jeher empfunden, auch gegen denselben sich oft aufgelehnt, aber nicht wie Männer, sondern wie gereizte unwillige Kinder. Selbst Dante, welcher scheinbar so ernst gegen die Ausschreitungen des Papstthums auftritt, ist nach der anderen Seite doch wieder der demüthige Untergebene des in seiner idealen Hoheit von ihm glorificirten Papstthums. Wird es im Religionsleben Italiens je so bald besser werden? Vera wagt keine bestimmte Meinung hierüber auszusprechen. Er weiß nicht, ob

Digitized by Google

ein italienischer Luther kommen oder ein neuer Heinrich VIII das italienische Volk in neue Bahnen fortreißen werde; oder ob etwa, was allerdings das wunderbarste aller Ereignisse wäre, vom Papstthum selber ein Strahl geistiger Neubelebung einst über Italien hinleuchten werde. Gewiß sei nur, daß die italienischen Staatsmänner und Politiker mit ihren bisherigen Mitteln schlechterdings keine Änderung der bestehenden religiösen Zustände erwirken werden.

Höher als der italienische und spanische Katholicismus steht der französische, welcher ein Moment der Verneinung als Vehikel der geistigen Vermittelung in sich aufgenommen hat. Der Papst nennt die französische Nation die erstgeborne Tochter der Kirche; der Titel mag nicht unverdient sein, doch ist auf das stürmische und störrische Naturell der erstgebornen Tochter nicht allzu sicher zu bauen. Frankreich hat das Schwert nicht bloß für die Kirche, sondern auch gegen dieselbe gezogen. Der französische Geist ist ein thatenlustiger, unruhiger Geist, sein Element ist aber nicht jenes des concretisirenden, synthetischen, sondern des abstracten analytischen Denkens; der französische Gedanke ist eklektisch und revolutionär. Indem er irgend ein begrenztes und abstractes Princip verabsolutirt, bleibt er in der Zufälligkeit und Äußerlichkeit befangen; daraus erklärt sich das dem französischen Geiste anhaftende Gefühl der Nichtbefriedigung, und im Zusammenhange damit die Tendenz, der Natur der Dinge entgegen ein subordinirtes und partielles Denkelement leidenschaftlich zu forciren und den natürlichen Zusammenhang der Dinge zu zerreißen. Frankreich oscillirt beständig zwischen Katholicismus und Revolution, also zwischen dem Katholicismus und der Negation desselben, ohne einen sicheren Haltpunkt für die tiefere Erfassung des religiösen Gedankens gewinnen zu können; mit Recht bemerkte Hegel, daß eine Nation, welche eine politische Revolution ohne religiöse Revolution in's Werk setzt, dazu verurtheilt ist, im beständigen Widerstreite mit sich selbst befangen zu bleiben. England und Deutschland sind gründlicher zu Werke gegangen. Engländer und Deutsche sind nicht revolutionäre, sondern reformeifrige Nationen; sie haben durch ihre Bemühungen um eine gereinigte und vergeistigte Auffassung des christlichen Gedankens einen Geist religiöser Tiefe errungen, der ihnen zugleich auch eine tiefere Erfassung der Idee der politischen Freiheit sicherte und damit bewirkte, daß die revolutionären Erschütterungen bei diesen beiden Nationen seltener und in ihren Wirkungen fruchtbarer waren als bei den Franzosen. Übrigens be-

Digitized by Google

steht ein bemerkbarer Abstand zwischen englischem und deutschem Protestantismus; letzterer steht offenbar der absoluten Freiheit, d. i. der philosophischen Freiheit näher und ist darum mehr im Geiste und in der Wahrheit als der englische Protestantismus. Der Grundmangel des englischen Protestantismus liegt in der Art seiner Entstehung; die Einführung des Protestantismus in England und seine definitive Begründung unter Elisabeth beruhte auf Motiven, welche weit weniger der Freiheit des religiösen Gedankens als der politischen Unabhängigkeit der Nation galten. Darum fehlt auch noch heute im englischen Protestantismus jene wissenschaftliche und philosophische Freiheit, durch welche die Bildung des protestantischen Deutschlands sich auszeichnet. Es fehlt daher auch der englischen Staatskirche jene religiöse Selbstbewußtheit, welche sie, falls es zu einem ernstlich gemeinten Antrage auf Aufhebung des Institutes der Staatskirche käme, zu einem erfolgreichen Widerstande gegen eine derartige Maßnahme befähigen würde.

Vera, der das letzte Entwickelungsziel des deutschen Protestantismus in der Identification desselben mit den Anschauungen der Hegel'schen Philosophie erblickt, sieht davon hinweg, daß das von Hegel in seiner absoluten Bedeutung nicht erkannte religiöse Gefühl innerhalb des Protestantismus selber eine Opposition gegen Hegel in Schleiermacher's Theologie geschaffen hat, deren historisch unvergängliche Bedeutung darin besteht, dem Hegel'schen Panlogismus gegenüber die unverjährbaren Rechte des religiösen Gefühles zur wirksamen Geltung gebracht zu haben. Vera will wol selber nicht, wie er ausdrücklich betont, die Abolition der Religion durch die Philosophie; er spricht vielmehr von einem ewigen Werden der Religion, d. i. von einem perpetuirlichen Fortbestehen der in der Eigenartigkeit ihres Seins anerkannten Religion; nur in der Unendlichkeit sollen Religion und Philosophie absolut zusammenfallen. Wenn es aber keine unendliche Zeit gibt, so wird diese Coincidenz niemals statthaben; die von Vera gewollte Subordination der Religion unter die Philosophie widerstreitet der Idee des in seiner absoluten Wirklichkeit gedachten und somit vollerfaßten Absoluten, welches kein anderes als der überweltliche lebendige Gott der christlichen Lehre ist. Die philosophische Vertiefung des Christenthums ist allerdings nicht bloß ein berechtigter Gedanke, sondern zugleich auch das höchste und erhabenste Ziel, welches dem menschlichen Denken in der Zeit gesetzt werden kann; die erfolgreiche Anstrebung dieses Zieles hat aber

Digitized by Google

die in der Unmittelbarkeit des religiösen Gefühles sich bezeugende richtige Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu Gott zu seiner denknothwendigen Voraussetzung. Und sofern der normale Ausdruck dieses Verhältnisses in der christlich gläubigen Anschauung gegeben, das kirchliche Bekenntniß aber lediglich nur die gedankenhafte und denknothwendige Determination dieses Verhältnisses ist, wird die christliche Religiösität immerfort sich gegen eine Philosophie verwahren müssen, welche auf eine Umdeutung des rationalen Sinnes des religiösen Grundverhältnisses ausgeht. Es läßt sich nicht in voraus bestimmen, bis zu welchem Grade die geistige Durchdringung der geoffenbarten Wahrheit vorzuschreiten im Stande sein werde; nur so viel steht fest, daß der höchst gesteigerte Grad philosophischer Durchdringung der Tiefen des religiösen Gedankens nur die Unergründlichkeit der göttlichen Tiefe desselben zum allerlebendigsten und ergreifendsten Ausdrucke werde bringen müssen.

Vera hatte sein Buch über die Cavour'sche Kirchenpolitik ursprünglich in italienischer Sprache veröffentlicht, veranstaltete aber ein paar Jahre später eine französische Ausgabe desselben,[1] die er mit einem umständlichen Vorworte als Antwort auf die in Deutschland verlautbarten Urtheile über dasselbe versah. H. G. Treitschke[2] hatte nämlich als Apologet Cavour's Vera's Auftreten gegen Cavour bemängelt, obschon er andererseits zugab, daß Cavour die religiöse Frage ohne tieferes Eingehen in dieselbe nur als Staatsmann und Politiker in's Auge gefaßt habe; gleichwol sei er von einem großen Gedanken geleitet gewesen, und die Fehlerhaftigkeit seines Vorgehens gehe auf Rechnung der Irrationalität des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Mit dieser Entschuldigung Cavour's will sich Vera nicht zufrieden geben; denn sie lehne die Lösung eines Problems, von dessen richtiger Lösung die höchsten und wichtigsten Culturinteressen der Menschheit abhängig seien, einfach ab. Treitschke hatte Vera Paradoxien zur Last gelegt; Vera hält dafür, daß die von ihm behauptete Superiorität der Kirche über den Staat Anlaß zu diesem Vorwurfe gegeben habe. Er wisse jedoch in dieser Beziehung Hegel auf seiner Seite, und das eigentliche Motiv des Widerspruches Treitschke's dürfte wol die aus Vera's Buche herausgefühlte Mißbilligung der Kirchenpolitik Bismarck's gewesen sein. Vera läßt von seiner Überzeugung nicht ab, daß Bismarck

[1] Paris und Neapel, 1874.

[2] Vgl. Treitschke, histor. u. polit. Aufsätze (Berlin, 1871; 4. Aufl.), Bd. II.

Digitized by Google

sich in einen gefahrvollen Kampf eingelassen, und wenn er denselben einseitig nur vom Standpunkte der absoluten Souverainetät des Staates habe unternehmen wollen, entschieden gefehlt habe; das Aufbieten von Zwangsmitteln gegen die katholische Kirche ohne das Vermögen und ohne den Beruf, eine innere Reform derselben herbeizuführen, sei unter allen Umständen ein zweckwidriges Beginnen. Er will damit nicht im Geringsten der Größe des Staatsmannes oder den Intentionen desselben nahetreten; aber selbst der größte aller Staatsmänner könne sich nicht an eine Aufgabe machen, welche sich einzig für einen Luther, für einen Mann der Kirche schicke. Auch Napoleon I sei dem Papstthum gegenüber sich der Unzureichendheit seines Könnens bewußt geworden; und wenn er auch nicht im Kampfe gegen das Papstthum untergegangen sei, so habe doch dieses als Sieger ihn überlebt.

Ganz in demselben Gedankenkreise wie Vera, bewegt sich sein treuer Schüler Mariano,[1] welcher unbeschadet der rückhaltlosen Anerkennung der hegemonischen Stellung Deutschlands in der heutigen europäischen Culturwelt dafürhält, daß mit der politischen Unification Deutschlands der Zenith der intellectuellen Höhe des deutschen Lebens überschritten sei. Der bis dahin das deutsche Geistesleben beseelende Idealismus sei dem Realismus politischer Machtinteressen gewichen; auch der Culturkampf habe hierin seinen Ursprung. Der deutsche Staat gelte sich in seiner selbsteigenen Schätzung als die höchste moralische Potenz, als der absolute Abschluß aller Gesellschaftsinteressen, und glaube auch das religiöse Princip sich subordiniren zu dürfen. Er vergaß seine Abkunft aus dem protestantischen Religionsgedanken, und begab sich damit des Berufes, vom Standpunkt protestantischer Religiösität aus einen regenerativen Einfluß auf die modernen kirchlichen Verhältnisse auszuüben. Er stellte sich in seiner religiösen Indifferenz auf den Standpunkt der paritätischen Neutralität, und begegnete dem Katholicismus und Protestantismus mit gleichem Mißtrauen; er identificirte sich mit einem seichten Liberalismus, und zeigte kein Verständniß für den hohen, wahrhaft ethischen Staatsbegriff, welchen die deutsche Wissenschaft der vorausgegangenen Jahrzehnte aus sich entwickelt hatte. Man hat indeß

[1] Cristianesimo, Cattolicismo e Civiltà (Bologna, 1879; in deutscher Übersetzung: Leipzig, 1880). — Vorausgegangen waren: Il problema religioso in Italia (Rom, 1872); Roma nel Medio Evo (Rom, 1873); Strauss e Vera (Rom, 1874); La libertà della coscienza (Mailand, 1875).

Digitized by Google

den deutschen Staat nicht allein für die unrichtige und verfehlte Auffassung seiner Stellung und Aufgabe verantwortlich zu machen. Sein Verhalten ist der Reflex von Begriffen und Geistesrichtungen, welche unabhängig von ihm entstanden sind, aber allerdings durch ihn selber gefördert wurden. Man kann sich nicht verhehlen, daß der einstmalige Idealismus des deutschen Geisteslebens im Rückgange begriffen ist; dieß zeigt sich vor Allem auf philosophischem Gebiete. Statt das idealistische System weiter zu bilden und den großartigen organischen Bau desselben zu vollenden, hat man es aufgehoben, und verleugnet es vielfach förmlich; dieß ist ein unverkennbarer Rückschritt, dessen Folgen auf allen Gebieten der geistigen Lebensthätigkeit zu Tage treten müssen, und soweit sie die Auffassung der Idee und Aufgabe des Staates betreffen, auch die Staatsmänner von den Wegen einer erleuchteten wahrhaft großen Staatsleitung ablenken müssen. Wer deutschen Geist und deutsche Bildung in ihren echten Denkmalen kennen lernen will, hat sich nicht an die deutsche Literatur der Gegenwart, sondern an jene der ihr vorausgegangenen Periode von Kant und Lessing angefangen bis auf Hegel, F. Chr. Baur und Goethe herab zu wenden. Nur die historische Forschung des heutigen Deutschlands macht eine rühmliche Ausnahme. Mariano beklagt speciell die Ausbreitung, welche der Neukantianismus, und noch mehr der antiidealistische Naturalismus in Deutschland gewonnen haben. In den Kreisen der sogenannten Gebildeten, welchen es an Zeit und Lust zur Beschäftigung mit ernsten wissenschaftlichen Studien fehlt, greifen pessimistische und optimistische Anschauungen von gleich verwerflicher skeptischer und materialistischer Tendenz um sich; man corrumpirt das Frauengeschlecht durch eine Art von Literatur, deren Einfluß dasselbe geradezu um das Verständniß seiner idealen Aufgabe im Familienleben und allgemeinen Gesellschaftsleben zu bringen geeignet ist. Ein keineswegs geringes Contingent zu den zersetzenden und zerstörenden Elementen der Gegenwart liefert das Judenthum, durch welches das Umsichgreifen des Naturalismus, des materialistischen Pessimismus auf dem Gebiete des politischen und socialen Lebens nachdrücklichst gefördert wird. Die jüdische Race ist reich begabt, eben so rasch im geistigen Fassen und Begreifen, als geschickt im praktischen Handeln; aber die Vernunft wird in ihr von der Phantasie überwogen, der Sinn für die Bedeutung des Universellen und der organischen Idealität scheint ihr nicht verliehen zu sein. Diesem intellectuellen Gebrechen reiht sich als

Digitized by Google

anderes der zur zweiten Natur gewordene Haß gegen die christliche Cultur an, deren inneres Wesen zu ergründen jener Race geradezu versagt zu sein scheint. Die Juden waren die eifrigsten Schürer des deutschen Culturkampfes; sie sind gemeinhin die Vertreter eines frivolen und spöttischen Skepticismus, Strauß und Darwin sind die freilich weniger verstandenen und bewunderten Gewährsmänner der sogenannten gebildeten Juden. Ernst denkende deutsche Männer haben sich bereits veranlaßt gesehen auszusprechen, daß es sich heute nicht mehr um eine Emancipation der Juden, sondern um eine Emancipation von den Juden handle. Auch in Italien haben sie die Presse zum großen Theile in ihren Händen und sind durch ihre anmaßliche Behandlung der religiösen Fragen geradezu eine Gefahr für den italienischen Staat in dessen Stellung zur katholischen Kirche. Nur in Bezug auf zwei italienische Gelehrte jüdischen Bekenntnisses will Mariano eine Ausnahme gemacht sehen; Luzzati und Carpi seien Männer, welche die religiöse Frage ernst nehmen, und deren Achtung vor dem Christenthum auch von christlicher Seite erwidert werden muß.

Wir möchten uns dem so absolut lautenden Urtheile Mariano's über den jüdischen Volksstamm nicht anschließen. Wir haben zwischen den angebornen Anlagen desselben und zwischen dem, was die Geschichte aus ihm gemacht hat, zu unterscheiden; und wie tief auch die Schicksale des Judenvolkes auf die Gestaltung der gegenwärtigen Beschaffenheit des jüdischen Stammes Einfluß genommen haben, so ist doch derselbe hiedurch nicht absolut in seinem Wesen bestimmt worden. Mariano hätte von seinem Standpunkte aus beachten können, daß zu den bedeutendsten Vertretern der Hegel'schen Lehre ein E. Gans u. A. gehörten; wir könnten von unserem Standpunkte aus hinzufügen, daß zwei der begabtesten Anhänger A. Günther's, des katholischen Hegel, J. Veith und C. F. Hock, jüdische Convertiten waren. Man kann also nicht so schlechthin behaupten, daß dem jüdischen Stamme der Sinn für die Bedeutung des Universellen und der organischen Individualität abgehe. Wir sehen vielmehr in dem Ausdrucke, welchen der den pantheistischen Kosmismus der vorchristlichen Weltzeit absolut überragende Transscendentalismus der Jehovareligion in den alttestamentlichen Prophetenbüchern gefunden hat, das unbestreitbare Zeugniß einer alleredelsten Veranlagung des jüdischen Stammes, und möchten fast vermuthen, daß die Hegel'sche Auffassung der alttestamentlichen Religion Mariano's Urtheil über die natürliche Veranlagung des jüdischen Volksstammes

Digitized by Google

beeinflußt habe. Die im Sinne der alttestamentlichen Religionsweisheit aufgefaßte Transcendenz des göttlichen Seins schließt nun allerdings die Subordination der Religion unter die Philosophie aus; sie constituirt vielmehr die perenne Unterlage des christlich-theologischen Supranaturalismus, wie auch die mit dem hebräischen Gottesgedanken verbundene Organisation des gottesdienstlichen Lebens, der hierarischen und disciplinaren Ordnung der alttestamentlichen Jehovareligion als die vorbildende Unterlage des gesammten katholischen Kirchenwesens anzuerkennen ist. Wenn nun letzteres seinen durchgebildetsten Ausdruck im italienischen Kirchenthum hat, so begreifen wir wol einerseits die Antipathie, welche dasselbe einem Vera und Mariano einflößt, müssen aber andererseits darauf bestehen, daß die im italienischen Kirchenthum gegebene natürliche Unmittelbarkeit in der Repräsentation der religiös-kirchlichen Idee die unveräußerliche Unterlage des Bestandes des gesammten christlichen Kirchenthums ist, dessen protestantische Vergeistigung in ihrer höchsten Sublimation durch die Hegel'sche Philosophie einer völligen Verflüchtigung der Kirche und der die kirchliche Gemeinschaft tragenden Ideen gleichkommt.

Mariano gibt dieß nicht zu und behauptet, daß die Hegel'sche Christologie die absolute ideelle Bewahrheitung des christlich-kirchlichen Lehrinhaltes in sich schließe; nur die in's Element der Vorstellung versenkte Auffassung derselben werde im ideellen Verständniß abgestreift, dieses aber sei gegen alle die unvollkommene Auffassung bedrängenden Angriffe der biblischen Kritik und Exegese als der denselben nicht erreichbare Wahrheitsgehalt des Christenthums durch sich selbst geborgen. Wir verkennen nicht den hierin sich aussprechenden Willen einer ideellen Hochhaltung der kirchlich-christlichen Wahrheitsüberlieferung; wir bestreiten aber das geistige Fundament, auf welches diese ideelle Hochhaltung gestützt ist, weil es eben eine Leugnung des absoluten Fundamentes aller Religion, der Idee der absoluten Transcendenz in sich schließt. Oder sollte je Gott dem Weltdasein als haltender und tragender Grund desselben wahrhaft immanent werden können, wenn er nicht seinem Wesen nach absolut über dasselbe erhaben wäre? Sollte die geschichtliche Selbstbezeugung, Selbstoffenbarung und Selbstdarstellung Gottes wahrhafte Geschichte, wahrhafte geschichtliche Selbstdarstellung Gottes sein können, wenn Gott nicht vor aller Geschichte wahrhaft Gott wäre? Die von Mariano geforderte ideelle Vergeistigung der göttlichen Offenbarungsgeschichte kann sich nur darauf beziehen,

Digitized by Google

daß diese Geschichte nicht als Geschichte im gewöhnlichen Sinne des Wortes, nicht als profane, sondern als heilige, in das Dunkel mysteriöser Verborgenheit versenkte Geschichte aufgefaßt werde. Darin liegt der Grund ihrer relativen Unerfaßbarkeit, d. i. der Unmöglichkeit einer empirisch-pragmatischen Behandlung derselben, so wie umgekehrt der Möglichkeitsgrund einer Anstreitung oder völligen Leugnung derselben vom Standpunkte eines empiristischen Verstandesdenkens, dessen kritischen Bedenken aber als nicht zu beseitigende Schwierigkeit die Forderung entgegensteht, daß die Menschheitsgeschichte, wenn sie eine uns faßbare innere Wahrheit haben soll, eine gottgewirkte Geschichte sein, und als solche eine innerste centrale Mitte haben müsse, in welcher das Zeitlich-Menschliche real und unmittelbar von der Macht des Göttlichen gefaßt und in Folge dessen das gesammte Zeitdasein des Menschen von Gott umschlossen und in die göttliche Idee hineingenommen ist. Dieses Umfaßtsein des gesammten menschlichen Zeitdaseins von Gott schließt die Bestätigung der Wahrheit seines Gesammtinhaltes, nicht bloß nach der inneren geistigen, sondern auch nach der äußeren natürlichen Seite des Menschheitsdaseins in sich; und darum hat der das Innere und Äußere desselben gleichmäßig umfassende katholische Religionsgedanke gegründeten Anspruch darauf, für die absolut wahre, dem Gesammtwesen des Menschen angepaßte Fassung des christlichen Religionsgedankens zu gelten. Mariano geben wir zu, daß der in seiner unmittelbaren Wahrheit sich darstellende und darum wahrhaft volksthümliche katholische Religionsgedanke auch ein in der Idee seiner selbst vermitteltes geistiges Verständniß zu erringen habe, um sich als dasjenige zu erfassen, was er seinem Wesen nach ist; wir gehen noch weiter und sagen, daß nicht irgend ein, wenn auch noch so tief dringendes philosophisches System ausreicht, dieses Verständniß zu erlangen, sondern, daß der Katholicismus in der Gesammtheit des in stetig fortschreitender Entwickelung begriffenen menschlichen Wissens sich mit sich selber vermitteln müsse, um zum vollen Verständniß seiner selbst zu gelangen, und daß mit dieser Gedankenarbeit in aller irdischen Zeit nicht an's Ende zu kommen sei. Wie strenge man aber auch über die jeweilige wissenschaftliche Repräsentation des Katholicismus denken möge, wie ungenügend man sie im Verhältniß zur riesigen Größe der ihr obliegenden Aufgabe finden möge, so halten wir doch unentwegt an dem Einen fest, daß der Katholicismus wahr sei, und die fortschreitende Denkarbeit unter den Eindrücken der gottgefügten Ereignisse

Digitized by Google

der Welt- und Völkergeschichte zu einer stets tiefer vermittelten Erkenntniß der Größe und inneren Wahrheit des katholischen Systems führen müsse. Der italienische Geist hat bereits zu wiederholten Malen den Anlauf zu einer geschichtsphilosophischen Verständigung über Wesen und Idee des Katholicismus genommen; und es ist kein Zweifel, daß eine vollkommen durchgebildete Geschichtsphilosophie dereinst zur umfassendsten und großartigsten Apologie des Katholicismus sich gestalten und der absolute Selbstbeweis desselben sein werde. Hoffen wir, daß der italienische Geist in der Wiedererneuerung seiner katholischen Mission den aus seinem gegenwärtigen Contacte mit der Gesammtheit des europäischen Culturlebens gezogenen geistigen Erwerb zur Wiederaufnahme jenes wissenschaftlichen Unternehmens verwerthen werde, welches dem italienischen Geiste eben so sehr durch seine natürliche Anlage und Artung, als auch durch die Stellung Italiens in der europäischen Cultur- und Völkergeschichte nahegelegt ist.

Der Katholicismus hat als die echte volksthümliche Gestaltung des kirchlichen Religionslebens seinen specifischen Ausdruck im italienischen Volksleben; die Religion ist in demselben lebendige Poesie mit der ganzen und vollen Naivetät der poetischen Volksphantasie. Das italienische Volk ist für den Protestantismus nicht geschaffen; die von Mariano gewünschte Vergeistigung des italienischen Religionslebens kann nur in der geistigen Vertiefung des katholischen Gedankens bestehen. Die gegenwärtige Situirung der Kirche in Italien schließt unverkennbar die Aufforderung zur Erringung eines historisch-kritisch vermittelten Verständnisses des Katholicismus in sich, und die historisch-kritische Vermittelung dürfte geeignet sein, die gigantesque Größe des Katholicismus in das Licht ideeller Erkenntniß zu rücken, welches durch das Stehenbleiben bei der Berufung auf die ungeprüfte Überlieferung nur verdunkelt werden kann. Der von Mariano beklagte Gegensatz zwischen passiver Gläubigkeit und ungläubiger Skepsis kann nur durch ein von der vollen Wärme des italienischen Nationalgefühles beseeltes Eingehen in die ideell durchgeistete geschichtlich-kritische Beleuchtung der mit der Geschichte des Papstthums engst verschmolzenen katholischen Vergangenheit Italiens überwunden werden. Mariano spricht zwei große Wahrheiten aus, wenn er einerseits hervorhebt, daß das Papstthum keine italienische sondern eine kosmopolitische Institution sei, daß es aber andererseits für Italien das einzige Band mit dem Leben Europa's und der Welt gewesen. In diesen beiden Sätzen ist die geschichtliche Orientirung für

Digitized by Google

das gegenwärtige und zukünftige Verhalten Italiens zum Papstthum gegeben. Mariano sieht in demselben eine negative, gegen Italien gerichtete Kraft; nach unserem Dafürhalten kann nur ein exclusiver italienischer Nationalismus im Papstthum eine ihm feindselige Macht erblicken. Es wird sich also darum handeln, darauf hinzuwirken, daß ihm die seiner Idee gemäße und durch seine kosmopolitische Mission geforderte äußere Stellung gesichert werde, die bei der gegenwärtigen Sachlage der Dinge allerdings nur durch ein internationales Übereinkommen der politischen Mächte geschaffen werden kann. Kein Papst wird, so lange das Papstthum seinen Sitz im Herzen Italiens hat, wünschen, daß jenes internationale Übereinkommen zum Schaden der politischen Integrität und Machtstellung Italiens zu Stande komme; bis dahin aber, wo es durch den gottgefügten Gang der Dinge sich verwirklicht, wird die Stellung des Papstthums ein Leidensstand sein, der indeß nur dazu beitragen kann, die ideale Hoheit desselben in das Licht ethischer Verklärung zu rücken. Die den vergangenen Jahrhunderten angehörige politische Mission des Papstes ist mit dem successiv fortschreitenden Mündigwerden der europäischen Völker und Staaten mehr und mehr in den Hintergrund getreten; in eben dem Grade aber wurde die oberste Kirchenleitung mehr und mehr auf die Durchbildung der inneren kirchlichen Verhältnisse, auf die das kirchliche Andachtsleben und die kirchliche Disciplin betreffenden Maßnahmen und Sorgen hingelenkt; und heute wird es sich darum handeln, auf Grund der Regeneration und mächtigen Entfaltung des geistigen und wissenschaftlichen Lebens innerhalb der Kirche jene geistige Verständigung herbeiführen zu helfen, welche die unerläßliche Vorbedingung einer adäquaten Repräsentation der äußeren politischen Machtstellung der Kirche ist. Mariano, der sich auf eine geschichtliche Würdigung der Verdienste des Papstthums um die Vergangenheit Italiens beschränkt, und das ideelle Band, durch welches dasselbe auch gegenwärtig mit dem katholischen Italien verbunden ist und verbunden bleiben wird, nicht zu erfassen vermag, vermuthet, daß die negative Stellung des Papstthums zu Italien möglicher Weise noch zum Excitionsmittel der geistigen und politischen Consolidirung Italiens werden könnte, auf welche er ohne eine derartige Excitation kaum zu hoffen wagt. Wir erkennen hierin ein unfreiwilliges Geständniß der unlöslichen Verwachsenheit des Papstthums mit dem geistigen und geschichtlichen Leben Italiens, und glauben, daß die geistige Überwindung eines negativen Idealismus eine der

Digitized by Google

Bedingungen der Wiederfindung des richtigen Verhältnisses zum Papstthum vom Standpunkte der speculativen Idee aus sein werde. Vera und Mariano zeigen als Vertreter der gemäßigten älteren Richtung im Hegelthum unverkennbare Geneigtheit, dem Idealgehalte des Christenthums gerecht zu werden; nun ist es aber eine allbekannte Thatsache, daß die Verkennung der Bedeutung der Persönlichkeitsidee der Grund war, daß das Hegelthum gemeinhin, auch in seinen conservativeren Vertretern, nicht das richtige Verhältniß zum Lehrinhalte des positiven Christenthums zu finden vermochte. Indem sie die abstracte Idee obenanstellten, vermochten sie nicht zur Idee eines persönlichen Gottes, somit auch nicht zur Idee eines persönlichen Erlösers vorzudringen; der abstracte Idealismus der Hegel'schen Lehre schloß ferner auch die entschiedenste Negation des specifisch auf der Naturwahrheit des Menschendaseins fußenden Wesens der katholischen Idee in sich. Darum mußte auch die specifische Repräsentation der kirchlichen Einheit in einer höchsten menschlichen Persönlichkeit und der ideelle Zusammenhang dieser Persönlichkeit mit jener des gottmenschlichen Stifters der Kirche eine dem Hegel'schen Idealismus fremdartige Idee bleiben. Ist aber diese im Wesen des Katholicismus begründet, und soll Italien, wie Mariano selber kaum anders erwarten zu dürfen glaubt, katholisch bleiben, so ist und bleibt die geistige und politische Zurechtsetzung Italiens mit der Idee des kirchlichen Primates eine geschichtliche Nothwendigkeit, deren richtige Erfassung Italien selber nur zum Heile gereichen kann. Der poetische Reiz und Zauber, welcher die mittelalterliche Geschichte Italiens umgibt, hat seinen Erklärungsgrund in der Verwachsenheit derselben mit der katholischen Idee; es wird zu den geistigen Ruhmestiteln des zukünftigen Italiens gehören, im Spiegel seiner mittelalterlichen Vergangenheit sich selbst und den innersten Geist seines nationalen Lebens zu verstehen. Und damit wird die von Mariano beklagte Halbheit und Äußerlichkeit der Auffassung und Behandlung der kirchlichen Frage im heutigen Italien beseitigt sein. Nicht unerwähnt darf schließlich bleiben, daß Mariano, von seiner Voreingenommenheit für die Hegel'sche Doctrin abgesehen, die kirchliche Frage mit sittlichem Ernste und Anstande erörtert, vom Papste Leo XIII und von der Wirksamkeit des italienischen Klerus mit Achtung spricht, und an den Preti spretati kein Gefallen findet, obschon er die Zerfallenheit derselben mit den pflichtgemäßen Überzeugungen des priesterlichen Berufes als eine Folge der Beschaffenheit der officiellen geistlichen Berufswissenschaft ansieht. Darnach bestimmt sich auch sein Urtheil über Ausonio

Digitized by Google

Franchi, dessen philosophischen Arbeiten er in seiner oben erwähnten Kritik der neuzeitlichen italienischen Philosophie neben deren hervorragenderen Vertretern eine kurze Besprechung gewidmet hatte.

VI.

Die Unmöglichkeit der von Vera und Mariano erwarteten und beabsichtigten Vergeistigung des Christenthums im absoluten Idealismus des Hegelthums ergibt sich schon daraus, daß das in in diesen Transformationsproceß hineinzuziehende christlich gläubige Volk aufhören müßte, theistisch zu denken. Nun aber ist der Theismus das dem Volksverstande einleuchtende rationale Fundament und Element der christlichen Gläubigkeit; und eben so fühlt der Volksverstand instinctmäßig heraus, daß die Antastung der theistischen Unterlage der Religion einer Preisgebung der Religion selber gleichkomme. Darum werden Discussionen über die philosophische Berechtigung oder Nichtberechtigung des Theismus niemals ein über die philosophisch gebildeten Kreise hinausreichendes Interesse erwecken; und weit leichter möchte es sein, die unter den Druck materieller Nöthen gebeugten Massen für naturalistische und materialistische Lehren, als für die Anschauungen eines pantheistischen Idealismus zu gewinnen. Somit können wir auch der kritischen Beleuchtung, welche Pasquale d'Ercole, ein Schüler K. L. Michelet's, dem christlichen Theismus angedeihen ließ und Vera widmete,[1] nur eine rein literarische Bedeutung zuerkennen, die darin besteht, allfällige Mängel in der Beweisführung für die Wahrheit des christlichen Theismus zu constatiren, wodurch natürlich nicht diese Wahrheit selber betroffen werden kann.

D'Ercole beginnt seine Erörterungen mit einer Darlegung des Unterschiedes zwischen Theismus und Deismus. Der Terminus Deismus kam im 16. Jahrhundert als Bezeichnung der häretischen Antitrinitarier auf; im Anfange des 18. Jahrhunderts hatte sich das Bewußtsein um die Unterschiede zwischen den verschiedenen Arten monotheistischer Anschauungen schon soweit entwickelt, daß Clarke vier Classen von Deisten anzugeben wußte; die von ihm erwähnte vierte Classe umfaßt Jene, welche sich darauf beschränken, die Existenz Gottes zuzugeben und das Gesetz der Natur als Regel des Handelns anzugeben. In der

[1] Il Teismo filosofico cristiano teoreticamente e storicamente considerato con ispeciale riguardo a S. Tommaso e al Teismo italiano del sec. XIX. Parte I: Le contraddizioni e le infondate dimostrazioni del Teismo. Turin, 1884.

Digitized by Google

französischen Encyklopädie wird diese Form des Monotheismus gemeinhin als Deismus bezeichnet. Kant bestimmt den Unterschied zwischen Deisten und Theisten dahin, daß erstere wol die Erkennbarkeit der Existenz Gottes, nicht aber die Erkennbarkeit der Wesenheit Gottes zugestehen, während die Theisten eine aus der denknothwendigen Analogie der Weltdinge mit ihrer Realursache zu eruirende Erkenntniß der göttlichen Wesenheit vertreten. Aus der göttlichen Wesenheit werden vom christlichen Theismus die in der kirchlichen Offenbarungslehre Gott zugeschriebenen Thätigkeiten der Welterschaffung, Weltleitung und Weltvollendung rational begründet; auch die christliche Auffassung des Menschenwesens zusammt der darauf gegründeten Moral und Eschatologie (Seelenunsterblichkeit, Auferstehung der Leiber) hat ihre erklärenden Voraussetzungen in den Grundanschauungen des christlichen Theismus. Die Beweisführung für die philosophische Wahrheit des christlichen Theismus und der auf ihn gestützten kosmologischen und anthropologischen Lehren ist das Object der kritischen Prüfung d'Ercole's.

Das Christenthum lehrt einen persönlichen Gott und Schöpfer einer von ihm wesensverschiedenen Welt. Die Aufrechthaltung des Wesensunterschiedes zwischen Gott und Welt und die damit zusammenhängende Vorstellung vom persönlichen Sein Gottes ist nach d'Ercole auf den Creationsgedanken gestützt, der somit den Kernpunkt des christlichen Theismus und das Hauptobject der philosophischen Bestreitung desselben bildet. Bereits die verschiedenen Modi, in welchen man sich den Creationsgedanken vorstellig zu machen versucht hat, deuten auf die Schwierigkeiten hin, welche derselbe in sich schließt. Man sah sich veranlaßt zu fragen, ob die Erschaffung der Dinge das complete Sein oder bloß den gemeinsamen Grundstoff derselben zum Gegenstande habe. Gemeinhin entschied man sich dafür, zwischen einer Creatio prima, welche den Grundstoff setzt, und einer nachfolgenden formativen Creatio secunda zu unterscheiden; Thomas Aq. machte indeß bemerklich, daß diese Unterscheidung nicht aufrecht zu halten sei, indem unter den Begriff der Creatio prima nicht bloß die Materia informis, sondern auch das englische Sein, das Empyreum und die Zeit falle. Eine zweite Frage war, ob der Act der Schöpfung in Einem Momente oder in einer Auseinanderfolge von Momenten sich vollzog. Man suchte unter Bezugnahme auf die vorerwähnte Unterscheidung zwischen erster und zweiter Schöpfung beide Ansichten miteinander zu vereinigen, empfand aber vom Anfange her die Schwierigkeit, das göttliche Thun durch Zulassung einer Aufeinanderfolge von Momenten der Zeit zu

Digitized by Google

unterwerfen, daher Philo und die ihm folgenden ältesten Kirchenväter die sieben Schöpfungstage allegorisch deuteten. Wie läßt sich jedoch die metaphysisch geforderte Instantaneität des Schöpfungsactes mit der unermeßlichen Aufeinanderfolge der kosmischen Formationen vereinbaren? Endlich drängte sich noch die dritte Frage auf, ob außer den geschaffenen Dingen nicht auch die Ideen derselben Object der Erschaffung seien. Für gewöhnlich nahm man seit jeher an, daß die Ideen als die Possibilitäten der geschaffenen Dinge seit ewig im göttlichen Denken existiren, und nur die Verwirklichungen der gottgedachten Possibilitäten unter den Begriff des Schaffens fallen. Cartesius nahm jedoch nicht Anstand, nicht bloß die Ideen aller materiellen und geistigen Dinge, sondern auch alle auf sie bezüglichen Wahrheiten, die mathematischen nicht ausgenommen, von Gott aus dem Nichts hervorgezogen werden zu lassen. Man nennt diese Theorie die Theorie der absoluten Creation, die indeß die augenfällige Absurdität in sich schließt, daß Gott seine ersten Schöpfungen, nämlich die Ideen hervorbringen müßte, ohne sie gedacht zu haben. Wenn er nebenbei den Satz: Ex nihilo nihil fit, für ein Axiom der natürlichen, d. i. der philosophischen Vernunft erklärt, so überhebt er die Bestreiter seiner Creationslehre der Mühe einer philosophischen Widerlegung. Obschon die Theorie der relativen Creation rationeller als jene des Cartesius ist, so hat doch auch sie ihre unüberwindlichen Schwierigkeiten. Thomas Aq. unterscheidet zwischen der ungeschaffenen Wahrheit, die mit Gott identisch ist, und zwischen der Wahrheit der geschaffenen Dinge, welche in Folge der Creation dieser Dinge entsteht, und durch die Natur derselben bestimmt ist; er anerkennt aber doch zugleich mit Augustinus das ewige Sein der auf die geschaffenen Dinge bezüglichen Wahrheiten, z. B. des Satzes: $2 + 3 = 5$. Da hätten wir sonach eine Wahrheit, die unter Einem ewig und geschaffen ist. Ist die Idee des Zirkels oder der Satz $2 + 3 = 5$ ewig, so sind beide mit der göttlichen Substanz identisch, somit ungeschaffen. Sollten dieselben geschaffen, d. h. aus dem Nichts hervorgezogen sein, so müssen sie vor ihrer Erschaffung bereits virtuell im Nichts enthalten gewesen sein, womit der Begriff des Nichts aufgehoben und in jenen eines Etwas umgesetzt wird. Wenn Thomas will, daß die geschaffenen Wahrheiten durch die Beschaffenheit der geschaffenen Dinge bestimmt seien, so muß er ihnen die den geschaffenen Dingen eignende Mutabilität als wesentlich zuerkennen, womit sie aufhören, Wahrheiten zu sein.

Digitized by Google

Dieses gesammte kritische Raisonnement d'Ercole's fußt auf dem falschen Grundgedanken, daß der christliche Gottesgedanke auf den Creationsgedanken gestützt sei, während doch umgekehrt der Creationsgedanke aus dem bereits voraus feststehenden Gottesgedanken sich zu erklären hat. Der im Voraus feststehende Gottesgedanke ist jener des absoluten Geistes als des absoluten Prius. Die Idee des absoluten Geistes als absoluten Prius involvirt, daß alle Wahrheit der Dinge schon vor den Dingen selber in Gott existent ist, weil er sonst nicht der absolute Geist wäre. Der absolute Geist kann nicht nach Art des geschöpflichen Geistes als eine relative Potentialität des Gedankens gedacht werden, er muß vielmehr als die absolute Energie des Gedankens gedacht werden, welche die absolute Realität des Gedachten im Denken, das Gott selber ist, involvirt. Denken, Denkender und absolute Realität des Gedachten fallen somit in Gott zusammen, und sind Er selber. Der absolute Geist ist als die Energie der absoluten Innerung das absolut in sich selber gesammelte Sein, dessen absolute Sammlung in sich selber den höchsten Grad der Wirkungsfähigkeit nach Außen involvirt. Die zum absoluten Grade gesteigerte Wirkungsfähigkeit des Seienden ist die Vermöglichkeit zum schöpferischen Wirken, d. h. zu einem Hervorbringen im absoluten Sinne ohne Mitwirkung irgend einer anderen wie immer gedachten secundären Causalität; die absolute Abwesenheit einer derartigen außergöttlichen secundären Causalität ist der philosophische Sinn des Schaffens als eines „Hervorbringens aus Nichts". Der Begriff des absoluten Geistes als der absoluten Innerlichkeit schließt jenen der absoluten Äußerlichkeit als des absoluten Ungeistes schlechthin aus, und läßt denselben als denkunmöglich erscheinen; daraus folgt, daß außer Gott nichts Anderes als das durch ihn selbst Actuirte existiren könne, daß aber dieses durch Gott Actuirte nicht existiren müsse, weil das dem absoluten Geiste Denknothwendige nur der absolute Geist selber mit seinem immanenten Denkinhalte ist, dessen Absolutheit eine Verdoppelung seiner selbst ausschließt und nur eine relative, bedingte Nachbildung seiner selbst zuläßt; das Grundbedingende dieser Nachbildung kann nur der absolut auf sich selbst stehende Wille des absoluten Geistes sein. Hegel, der von dieser göttlichen Willensdetermination hinwegsieht, ist unvermögend, aus dem Bereiche der reinen Idee an das Sein der wirklichen Welt heranzukommen; sein dialektischer Weltproceß ist lediglich Proceß der Idee selber, Proceß der im göttlichen Denken sich vollziehenden Weltgestaltung als natürlichen Inhaltes des göttlichen Selbstgedankens,

Digitized by Google

der sich aber erst in der nachfolgenden Reflexion des göttlichen Denkens auf sich selber klar wird. Die Welt kann nur als eine gottgewirkte Realität ein Sein haben, welches natürlich ein vom göttlichen Sein unterschiedenes Sein ist; die im Hegel'schen Sinne gedachte Weltwirklichkeit ist nur eine naturnothwendige Selbstdetermination des göttlichen Denkens, mittelst welcher sich die Geistwerdung Gottes realisiren soll, ohne je an ihr Ziel kommen zu können, weil Hegel eine absolute Personification des göttlichen Selbstseins nicht zulassen will. Dem christlich gläubigen Denken ist dieselbe in der durch den trinitarischen Proceß dargestellten absoluten Selbstformation des göttlichen Seins gegeben.

D'Ercole freilich gibt ein Persönlichsein Gottes weder an sich, noch auch, und zwar noch viel weniger in der durch das kirchliche Trinitätsdogma concretisirten Form der göttlichen Personalität zu, die, wie er hinzufügt, in der christlichen Theologie selber als etwas Unbegreifliches, somit Undenkbares hingestellt wird. Die vom Theismus vertretene Persönlichkeit Gottes bekunde sich wesentlich in der Erkenntniß- und Willensthätigkeit Gottes; das göttliche Erkennen und Wollen müsse der Absolutheit und Unendlichkeit des göttlichen Wesens entsprechend den Charakter der Absolutheit und Unendlichkeit an sich tragen, während die nach Außen fallenden Producte der göttlichen Erkenntniß- und Willensthätigkeit einen Charakter entgegengesetzter Art vorweisen. Der vom christlichen Theismus gelehrte persönliche Gott muß also in seiner Schaffensthätigkeit sich selbst verneinen; Ähnliches gilt von der im theistischen Sinne aufgefaßten Welterhaltungs- und Weltleitungsthätigkeit Gottes, in welcher das göttliche Thun als ein den Grenzen der Zeit und des Raumes eingeordnetes Thun gleich jenem einer menschlichen Persönlichkeit gedacht wird. Der christlich religiöse Theismus involvirt einen die unendliche Größe Gottes verkleinernden Anthropomorphismus; der von Thomas Aq. aufgestellte philosophisch richtige Grundsatz, daß Ursache und Wirkung einander proportionirt sein müssen, hebt durch sich selbst schon das ganze Lehrsystem des Theismus aus den Angeln. Gioberti, welcher die den Theismus von dieser Seite drückende Schwierigkeit sehr wohl fühlte, suchte durch die Auskunft zu helfen, daß die geschaffene Endlichkeit ein potentiell Unendliches sei. Der Begriff des potentiell Unendlichen aber, welchem es durch seine Natur verwehrt ist, ein actuell Unendliches zu werden, ist ein völlig lahmer Begriff, der Begriff einer impotenten Unendlichkeit, mit welcher

Digitized by Google

in philosophischer Beziehung schlechthin nichts anzufangen ist; die anstößige Disproportion zwischen der schöpferischen Ursache und ihrem Producte wird dadurch nur von einer neuen Seite beleuchtet. Leibniz sucht zu zeigen, daß das durch Creation außer das göttliche Sein gesetzte weltliche Sein nothwendig endlich sei, weil es nicht zwei Absolute gebe; er sieht nicht, daß das außer Gott gesetzte weltliche Sein auch das göttliche Sein begrenze und beschränke, somit der Begriff des Creirens als solchen jenen der göttlichen Absolutheit aufhebe. Ja schon die geistige Conception der Dinge im göttlichen Denken schließt eine mit der Absolutheit des göttlichen Seins nicht vereinbare Verengerung der göttlichen Intelligenz in sich.

Alle diese Einwendungen stützen sich auf einen negativ abstracten Begriff des göttlichen Seins als der formlosen Unendlichkeit, welcher den conträren Gegensatz zur christlichen Idee des göttlichen Seins als der absoluten Urform der Dinge constituirt. Als die absolute lebendige Urform der Dinge ist Gott denknothwendig der absolute Formator, d. i. Schöpfer der Dinge; und nicht minder denknothwendig ist, daß das die Urform nachbildende secundäre Sein nicht eine absolute Wiedergabe der Urform sein könne. Eben so klar ist weiter, daß die Nachbildung der Urform keine Begrenzung, sondern vielmehr eine Affirmation der absoluten Bedeutung der Urform in sich schließe. Das göttliche Denken und Schaffen der endlichen Weltdinge schließt allerdings eine Negation der göttlichen Absolutheit in sich; diese Negation ist aber nicht eine dem göttlichen Sein, sondern den geschaffenen Dingen anhaftende Bestimmtheit, welche als solche eben nur eine Affirmation der göttlichen Absolutheit in sich schließt. Daß die lebendige geistige Urform der Dinge erkennendes und wollendes, somit persönliches Sein sein müsse, ist selbstverständlich; die absolute Selbstdetermination Gottes als schöpferischer Productivität schließt keine Negation, sondern eine Affirmation der Absolutheit des persönlichen göttlichen Seins in sich, und ist als eine nach Außen bethätigte Affirmation eine nachbildliche Wiederholung jener urhaften immanenten Lebensthätigkeit, in welcher sich Gott perpetuirlich in und vor sich selber als absolute Personalität affirmirt.

Mit der Idee Gottes als der lebendigen Urform der Dinge ist auch die Widerlegung der Behauptung d'Ercole's gegeben, daß vom Standpunkte des christlichen Theismus keine Metaphysik möglich sei. Die Metaphysik, sagt d'Ercole, müsse die universalen Principien alles Realen in sich schließen; solche Principien seien aber nicht möglich in

Digitized by Google

einer Weltanschauung, welche am Vorhandensein dreier absolut verschiedener Substanzen (Gott, endlicher Geist, materielle Dinge) festhalte. Diese angebliche absolute substantielle Verschiedenheit hebt sich in der Idee einer absoluten Urform von selber auf; nicht der intellectualistisch-empiristische, sondern der speculative Theismus ist der wahre, echte Theismus, der als höheres Drittes über den falschen einseitigen Gegensätzen des Deismus und Pantheismus steht, und mit Ausschluß des Unwahren an Beiden das Wahre und Richtige Beider in sich faßt. Da die dem speculativen Theismus entsprechende Logik als specielle philosophische Disciplin erst geschaffen werden muß, so kann von kritischen Beanstandungen derselben vorläufig keine Rede sein; d'Ercole's Beanstandungen beruhen auf einer ungerechtfertigten Identificirung der Logik und der Dialektik, welche beide sich von einander dadurch unterscheiden, daß die Logik die Formen des subjectiven Denkens zu entwickeln hat, während die Dialektik die dem Objecte der philosophischen Erkenntniß immanenten Bestimmtheiten, welche aus den gottgedachten organischen Beziehungen desselben zu allen anderen Objecten der philosophischen Erkenntniß resultiren, zu eruiren hat. Das im theistischen Sinne ausgeführte System der philosophischen Dialektik kann man als die objective Logik des Theismus bezeichnen; von einer dem philosophischen Theismus adäquirten Logik des subjectiven Gedankens kann man insoferne sprechen, als in ihrer Fundirung die Principien des im theistischen Sinne aufgefaßten Weltzusammenhanges wiederscheinen. Was d'Ercole die Logik des Theismus nennt, ist die auf das aristotelische Organon gebaute Logik der mittelalterlichen Schule, die allerdings in einer bestimmten Relation zur mittelalterlich-scholastischen Metaphysik stand, aber in Folge des Mangels einer systematischen inneren Durchbildung der Metaphysik gleichfalls nicht den Charakter einer in sich systematisch abgeschlossenen Lehrdisciplin erlangte. D'Ercole hebt an ihr und jeder späteren christlich-theistischen Logik als charakteristisch hervor, daß sie auf den Satz des Widerspruches in Verbindung mit dem Principium exclusi tertii gegründet sei, und sieht in ihr die geistige Grundstütze des die christliche Weltanschauung charakterisirenden unvermittelten Dualismus. Daß der christliche Dualismus zwischen Gott und Welt, Geistigem und Sinnlichem die Vermittelung in einer ideellen synthetischen Einheit nicht ausschließe, haben wir im Vorausgehenden zu wiederholten Malen angedeutet. Die der sogenannten objectiven Logik angehörige Kunst

Digitized by Google

einer dialektisch sich abwickelnden Exposition der im christlichen Seinsgedanken befaßten Einheits- und Unterschiedsverhältnisse ist allerdings bis jetzt noch wenig gepflegt worden. A. Günther, welchen wir oben als den katholischen Hegel vorführten, hat wol im trinitarischen Processe des göttlichen Seins die Urform der Dialektik des Weltdaseins aufgewiesen, ließ aber im Gegensatze zu dem von ihm bekämpften Monismus der pantheistischen Weltanschauung das Moment der Trennung und des Unterschiedes ungebührlich vorwalten, so daß es zu einer harmonisch in sich abgeschlossenen einheitlichen Weltanschauung bei ihm nicht kommen konnte. Das ungebührliche Vorwiegen eines intellectualistischen Elementes in seiner Speculation brachte ihn in einen einseitigen Gegensatz zur thomistischen Speculation, und damit auch in einen beklagenswerthen Conflict mit gewissen unveräußerlichen Lehrtraditionen der katholischen Schule. Das Bestehen auf der Opposition gegen den speculativen Thomismus von Seite seiner Anhänger war nicht das geeignete Mittel, dem mit unbestreitbar großer geistiger Begabung in's Werk gesetzten Unternehmen Günther's eine tiefere Nachwirkung zu sichern, sondern weit eher ein lästiges Hinderniß des Zustandekommens einer Verständigung über die dem Inhalte des christlichen Gedankens conforme Methode einer dialektischen Exposition desselben. Es hat sich auch keiner der begabteren Anhänger Günther's um die speculative Durcharbeitung des Problems der dialektischen Methode und um Ermittelung ihres Verhältnisses zu den übrigen Methoden der philosophischen Forschung bemüht;[1] somit kam es auch nicht zu den nöthigen Modificationen und Verbesserungen des Günther'schen Denkunternehmens, welches wol nur unter der Bedingung einer durchgreifenden Umgestaltung seiner wissenschaftlichen Wiederauferstehung entgegenzusehen berechtigt ist. Dasselbe einfach zu den Todten werfen zu wollen, wie gegenwärtig in bestimmten Kreisen Sitte ist, ist eben so unzulässig als die einstmalige zudringliche Anpreisung seiner Alleinberechtigung, welche einen beklagenswerthen Mitantheil an der Discreditirung desselben gehabt hat.

Daß die Bemühungen um eine speculativ vertiefte Methodik des christlich philosophischen Gedankens auch auf dem Gebiete der formalen

[1] Eine Ausnahme wäre in Bezug auf den verdienten Prager Professor J. H. Löwe zu statuiren, welcher mit literarischen Vorarbeiten zu einem derartigen Unternehmen sich beschäftigt hat.

Digitized by Google

Logik nicht überflüssig seien, beweisen die an sich allerdings irrelevanten kritischen Bemerkungen d'Ercole's über die erkenntnißtheoretischen Consequenzen der Beschränkung der sogenannten christlichen Logik auf die beiden Principien des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten als Grundgesetze des menschlichen Denkens. Wir nennen seine kritischen Bemerkungen irrelevant, weil ihm entgeht, daß in den Denkoperationen der speculativen Scholastik stillschweigend auch noch ein drittes logisches Princip, das Principium rationis sufficientis mitwirkt, wenn es auch wegen Mangel einer systematischen Durchbildung der Logik als Denkwissenschaft nicht zur ausdrücklichen Anerkennung gelangt war. D'Ercole sucht in dem thomistischen Satze, daß im geistigen Concepte eines Dinges sich die dem sinnlichen Objecte der geistigen Apprehension anhaftenden accidentalen Qualitäten entgegengesetzter Art (z. B. schwarz, weiß) aufheben, eine Quelle unlöslicher Schwierigkeiten der theistischen Auffassung der Dinge. Die entgegengesetzten Qualitäten, bemerkt d'Ercole, die in den wirklichen Dingen einander ausschließen, schließe nach Thomas im Denken einander ein; das in der Wirklichkeit Incompatible wird im Gedanken zu einem Dieselbigen u. s. w. Wie jedem Kundigen sich von selber nahelegt, hat Thomas für den Umstand, daß der sinnlich particularisirte Ausdruck eines und desselben Conceptes unter entgegengesetzten zufälligen Qualitäten (z. B. schwarzer Mensch, weißer Mensch) sich darstellt, in einer außerhalb des Begriffes des Objectes gelegenen Ursache den Erklärungsgrund gesucht, der unmittelbar im gottgegründeten ursächlichen Zusammenhange der Dinge, mittelbar im göttlichen Gedanken vom Dinge gelegen ist. Aus d'Ercole's kritischen Beanstandungen könnte sonach nur so viel gefolgert werden, daß man zwischen dem logischen Allgemeinbegriffe und zwischen der gottgedachten Idee des Objectes zu unterscheiden habe, und daß die ideelle Auffassung eines Objectes über den abstractiven Allgemeingedanken desselben hinausgreife. Diese Folgerung beweist aber nicht die Unwahrheit des Theismus, sondern das Bedürfniß einer ideellen Vertiefung und Durchbildung desselben, deren Ansätze im speculativen Thomismus selber enthalten sind. Oder sollte der thomistische Satz, daß die gottesbildliche Seele Quodammodo omnia sei, nicht eine wahrhaft speculative Idee sein, und hat diese Idee etwa in der Hegel'schen Lehre ihre Bewahrheitung und gebührende Würdigung gefunden? Es ist ein unbestreitbares Verdienst A. Günther's, das allen pantheistischen Systemen anhaftende Gebrechen der Ver-

Digitized by Google

einerleiung von Begriff und Idee (Allgemeingedanke und Grundgedanke) nachdrucksvoll betont zu haben; und die Nothwendigkeit einer Auseinandersetzung der Vertreter der pantheistischen Standpunkte mit dem oppositionellen Standpunkte des Günther'schen Dualismus wird sich bei fortschreitender Durcharbeitung des in der Geschichte der Philosophie aufgehäuften Gedankenmateriales auf die Länge der Zeit nicht abweisen lassen. Wenn d'Ercole der angeblich theistischen Fundirung der Logik durch das Princip des Widerspruches zur Last legt, daß sie die in allen drei Hauptfunctionen der formalen Logik: Begriffsbildung, Urtheils- und Schlußthätigkeit, zu Tage tretende Vermittelung des Singulären mit dem Allgemeinen nicht zu erklären vermöge, da nach dem Satze des Widerspruches Singuläres und Allgemeines als conträre Gegensätze sich ausschließen, so könnte dagegen bemerkt werden, daß die formale Logik durch Herbeiziehung des Principium rationis sufficientis, mittelst welcher sich die vermißte Vermittelung des Individuellen mit dem Allgemeinen bewerkstelligen läßt, erst einen specifisch theistischen Charakter erhalte, sofern sich im logischen Principe des zureichenden Grundes als einem höchsten Principe der Charakter des höchsten metaphysischen Ursächlichkeitsprincipes reflectirt, während das Stehenbleiben bei dem auf das logische Identitätsprincip zurückzuführenden Satze vom Widerspruche als alleinzigem Grundgesetze eher einer pantheistischen Logik angemessen sein dürfte. Man könnte fragen, ob die auf die Identificirung von Contrarietäten in einem höheren Dritten basirte logische Denkbewegung nicht die eigentliche Logik des Pantheismus sei, und die wesentliche Berichtigung dieser Art von Logik nicht in jener, welche wir im Gegensatze zu d'Ercole als die specifisch-theistische bezeichnen möchten, zu suchen wäre?

Wir glauben durch das Gesagte den Erweis geliefert zu haben, daß eine an bestimmte geschichtlich gegebene und der speculativen Fortbildung fähige Gestaltungen anknüpfende Kritik des speculativen Theismus denselben nicht zu entwurzeln vermag. Demzufolge dürfen wir uns der Aufgabe überheben, d'Ercole in alle Einzelheiten seiner kritischen Bestandung der Hauptlehren des theistischen Weltsystems zu folgen. Wir beschränken uns gegenüber seinen Einsprachen gegen die Beweise für das Dasein Gottes, gegen die Möglichkeit leibloser geistiger Existenzen, gegen den christlich dualistischen Begriff vom Menschen, gegen die Seelenunsterblichkeit und Auferstehung der Leiber auf die Bemerkung, daß sie nicht den vollentwickelten, auf die Idee der absoluten Geistigkeit

Digitized by Google

gestützten Theismus des neuzeitlichen philosophischen Denkens treffen, der sich aus dem deutschen Geistesleben als speculative Überwindung des Schelling-Hegel'schen Pantheismus herausgerungen hat. Wir sind allerdings nicht in der Lage, auf ein bestimmtes einzelnes philosophisches Denksystem als mustergiltige speculative Antithese des neudeutschen Pantheismus hinzuweisen; wir wissen ferner recht wol, welchen empfindlichen Abbruch die Bestrebungen des christlich-philosophischen Idealismus durch die in den letzteren Jahren zur Geltung gekommenen Anschauungen eines naturalistischen Realismus erlitten haben. So viel können wir indeß mit Bestimmtheit behaupten, daß eine Bestreitung der Anschauungen des speculativen neuzeitlichen Theismus vom Hegel'schen Standpunkte aus in Deutschland als ein verspätetes Unternehmen gilt, und wol auch in Italien nach Ablauf einiger Zeit dafür gelten dürfte.

VII.

Die Einbürgerung der Hegel'schen Doctrin in Italien begegnete sehr entschiedenen Bedenken, welche ihren Ausdruck in der Formulirung der im J. 1865 in Mailand ausgeschriebenen Preisfrage über die praktischen Consequenzen des absoluten Idealismus auf den Gebieten der Moral, der Rechtslehre, der Politik und Religion fanden. Unter den eingelaufenen Bearbeitungen der gestellten Frage wurden jene Allievo's[1] und Galasso's[2] mit dem Preise bedacht. Von der Reaction der Giobertianer in Süditalien gegen den an der Neapler Universität vertretenen Hegelianismus war schon oben die Rede; als einer der eifrigsten und erfolgreichsten Bekämpfer desselben wird Pietro Luciano[3] hervorgehoben. Allievo kam auch in seinen später folgenden Schriften wiederholt auf die Hegel'sche Lehre zurück,[4] daher er uns in der

[1] L' Hegelianismo, la scienza e la vita. Monografia che riportò il premio al concorso Ravizza, ricomposta e notevolmente ampliata. Mailand, 1868.

[2] Del Sistema Eghèliano e sue pratiche conseguenze. Memoria che ottenne un premio straordinario dalla Commissione del Premio Ravizza per l' anno 1865. Neapel, 1867.

[3] Gioberti e la filosofia nuova italiana (Neapel, 3 Voll.). Wir kennen diese im Buchhandel vergriffene Schrift nur aus einer Erwähnung derselben in D. Lioy's Filosofia del diritto (Neapel, 1875), p. 56.

[4] Vgl. Allievo: Saggi filosofici pp. 119—144, 294—307. Ferner: Il problema metafisico studiato nella storia della filosofia (Turin, 1877; Sep.-Abdr. aus den Denkschriften der k. Turiner Akad. d. Wiss.), pp. 3—18.

Digitized by Google

jüngeren philosophischen Generation Italiens als einer derjenigen gelten darf, welche sich am eingehendsten mit dem kritischen Studium Hegel's beschäftigten. Er bemängelt das System des absoluten Idealismus im Allgemeinen als einen Cultus des der lebendigen Wirklichkeit entfremdeten abstracten Gedankens, der mit der italienischen Geistesart sich nicht vertrage, und selbst auch nicht als echte Frucht des deutschen Geisteslebens angesehen werden könne, da ein Leibniz, der Vorkämpfer des christlichen Theismus, ein Kant, der Bekämpfer aller metaphysisch abstracten Illusionen, ein J. G. Fichte als beredter Anwalt der Philosophie der lebendigen That geistig anders geartet gewesen. Die Hegel'sche Logik ist nicht, wie ihr Urheber behauptet, eine bloße Umbildung der alten Logik durch Zurückführung derselben auf ein lebendiges dynamisches Entwickelungsprincip; Hegel hat vielmehr aus der Logik etwas ganz Anderes gemacht, was nicht mehr Logik ist, indem er dem Objecte, dem Ziele und den Grundprincipien der Logik etwas substituirte, was nicht mehr der Logik als solcher angehört. Hegel weist der Logik das Absolute in seinem ersten Momente, d. i. die Idee oder den reinen Gedanken, der weder denkendes Subject, noch gedachtes Object, sondern die noch ungeschiedene Identität beider ist, als Gegenstand zu; die abstracten und metaphysischen Determinationen dieses Objectes sollen den Inhalt der Logik constituiren. Die gewöhnliche herkömmliche Logik hingegen hat das subjective menschliche Denken zu ihrem Objecte mit Bezug auf die speciellen logischen Denkformen und auf jene dialektische Denkbewegung, durch welche die Construction der Wissenschaft zu Stande kommt. Das Object der Hegel'schen Logik ist die reine Möglichkeit der Dinge, die Identität aller Gegensätze, die reine Unbestimmtheit, das Sein-Nichts; das Object der gewöhnlichen Logik ist ein reales intelligentes Subject, ein individueller bestimmter Geist, welcher das Sein ergreift, ein Denken im eigentlichsten und allgemeinsten Sinne des Wortes, das subjective menschliche Denken. Die metaphysischen Determinationen der absoluten Idee haben nichts gemein mit den subjectiven Formen und der dialektischen Bewegung des menschlichen Gedankens; die von Hegel beabsichtigte Ineinbildung beider kann nur zu einer Vermengung zweier disparater Wissenschaften, der Metaphysik und der Logik führen. Die Ausdrücke: Begriff, Urtheil, Schluß bedeuten in Hegel's Logik nicht mehr subjective Formen des von seinem Materialinhalte unterschiedenen menschlichen Denkens, sondern die objective Realität selber; die primitive Form des menschlichen Gedankens,

Digitized by Google

die „Notion" ist zusammt den abgeleiteten Formen (Begriff, Urtheil, Schluß) ein Moment der absoluten logischen Idee, welche in sich die beiden ihr vorausgehenden Momente Sein und Essenz einigt. Der vom Begriffe handelnde dritte Theil der Hegel'schen Logik, welcher von Hegel subjective Logik genannt wird, kann nur dem Namen nach so heißen, während in Wahrheit der subjective menschliche Gedanke mit dem dritten Momente der absoluten logischen Idee identificirt wird. Wie das Object, ist auch das Ziel der Hegel'schen Logik ein anderes als jenes der ihrem Begriffe entsprechenden herkömmlichen Logik; das Ziel dieser ist, den denkenden Geist zur richtigen Erkenntniß des Wirklichen hinzuführen und damit den Zusammenschluß des denkenden Subjectes mit dem von ihm unterschiedenen Objecte vorzubereiten; da die Hegel'sche Logik von der Unterschiedenheit beider hinwegsieht, so kann auch ihr Zweck nicht die Concordirung und Harmonisirung des Denkens mit dem Realen, nicht die Fassung der gegebenen Objectivität in den logischen Formen des subjectiven Denkens sein, sie läßt vielmehr Form und Inhalt des Gedankens ineinanderfallen, da ihr die logischen Formen als metaphysische Determinationen des Objectes gelten. Daraus folgt aber umgekehrt, daß der Gedanke, welcher wesentlich Form des Erkenntnißinhaltes ist, sich selber zugleich auch Inhalt der Erkenntniß wäre. Die absolute Objectivirung des Gedankens coindicirt hier mit seiner absoluten Subjectivirung.

Der wichtigste Differenzpunkt zwischen der alten und der Hegel'schen Logik ist das von Hegel umgestürzte logische Grundgesetz, der Satz des Widerspruches und des ausschließenden Dritten. Dem Scharfsinn des Aristoteles, der dieses Grundgesetz der Logik aufgestellt hatte, war es nicht entgangen, daß Sein und Nichtsein in gewisser Beziehung zugleich von demselben Objecte ausgesagt werden können, sofern nämlich ein im Werden begriffenes Object potentiell, aber noch nicht actuell ein Seiendes ist. Hegel hingegen leugnet den Satz des Widerspruches (nequit idem simul esse et non esse) schlechthin, und erklärt den Widerspruch als die Seele des Seins und Denkens. Jedes Ding schließt das Gegentheil seiner selbst in sich, ist das was es ist zugleich auch nicht, ist nicht bloß mit sich, sondern auch mit seinem Gegentheil identisch. Zu welchen Widersinnigkeiten dieß führe, möge ein Beispiel erläutern. Jedermann, auch ein Hegelianer, wird den Satz als richtig gelten lassen: „Eine wahre Erkenntniß ist jene, welche das Gegentheil

Digitized by Google

ihres Inhaltes ausschließt." Der Hegelianer muß indeß hinzufügen: „Wahr ist auch jene Erkenntniß, welche das Gegentheil ihres Inhaltes nicht ausschließt." Wenn die Hegelianer ihrerseits behaupten, daß sie den Satz des Widerspruches in seiner allgemeinsten Bedeutung als nothwendiges Gesetz des Zusammenhanges eines Gedankens mit sich selber anerkennen, so ist nicht zu fassen, wie sie das Zusammensein des Seins und Seienden mit seinem contradictorischen Gegensatze zum Grundgesetze des Seins und Denkens machen können. Der gewöhnlichen Logik fällt es nicht bei, das Zusammensein von conträren Gegensätzen in einem und demselben Seienden zu bestreiten; nur das Zusammensein und Zugleichsein von contradictorischen Gegensätzen in einem und demselben Seienden erklärt sie als widersinnig. Und eben diese Widersinnigkeit will die Hegel'sche Logik zum Grundgesetze des Seins und Denkens machen. In der Vertheidigung desselben lassen sich die Hegelianer die auffälligsten Verwechslungen contradictorischer und conträrer Gegensätze zu Schulden kommen, um die absolute Unverträglichkeit von Contradictionen zu beseitigen; schwarz und weiß vertragen sich miteinander als Gegensätze innerhalb des Allgemeinbegriffes der Farbe, Recht und Unrecht setzen sich in die conträren Gegensätze der Tugend und des Lasters um, Geist und Körper sind ihnen gegensätzliche Elemente eines und desselben Seins, Gesundheit und Krankheit fallen ihnen unter denselben Gesichtspunkt wie Attraction und Repulsion, haben somit dieselbe Bedeutung und Berechtigung wie der letztere Gegensatz u. s. w. Die Unbestimmtheit der Sprechweise, die mangelhafte Abgrenzung der Begriffe müssen die Denkwidersprüche verbergen, welche dem schärfer eindringenden Denken in der Hegel'schen Dialektik sich allwärts vorweisen. Angesichts des Umstandes, daß die Hegel'sche Logik den Gesetzen der gewöhnlichen Logik geradezu widerspricht, erweist sich die Behauptung, daß in der Logik Hegel's der Inhalt der gewöhnlichen Logik vervollständigt und speculativ vertieft worden sei, als unrichtig und unwahr. Dieß wurde in Italien bereits vielfach ausgesprochen; und noch ist der neue Zeno nicht erstanden, welcher mit dem Geschicke des alten eleatischen Zeno die Bedenken der Widersacher der Hegel'schen Logik zu beschwichtigen gewußt hätte. Diese letztere Bemerkung gilt speciell Ferri, welcher Allievo's Bedenken gegen den mit der italischen Geistesart nicht verträglichen Charakter der Hegel'schen Doctrin durch die Hinweisung auf die altitalische Philosophie der vorchristlichen Zeit abgewiesen hatte.

Digitized by Google

Uns gilt die Aufgabe einer philosophischen Kritik der Hegel'schen Dialektik durch Aufweisung ihrer Gebrechen nicht als beendet; das historische Dasein der Hegel'schen Dialektik schließt die Forderung in sich, ihr eine andere, von den Mängeln der Hegel'schen Lehre gereinigte Dialektik gegenüberzustellen. Wir werden an einem späteren Orte auf Allievo's Auffassung der philosophischen Dialektik zurückkommen; hier haben wir nur seine Kritik der Hegel'schen Lehre noch weiter zu verfolgen. Hegel behauptet die sachliche Identität seines Absoluten, des Absoluten der Metaphysik mit jenem der Religion, und hält dafür, daß das eine und selbe Absolute der Religion und Metaphysik in Beiden nur unter verschiedenen Gesichtspunkten in's Auge gefaßt werde. Leider bewahrheitet sich diese an sich vollkommen richtige Behauptung in Hegel's Lehre nicht. Das völlig indeterminirte Absolute der Hegel'schen Metaphysik ist nicht das actuirte und determinirte Unendliche der christlichen Religion; das Absolute der Hegel'schen Metaphysik ist lediglich die abstracte Möglichkeit aller Dinge, in welche es sich selbst im Verwirklichungsprocesse seiner selbst zu verwandeln hat, es ist die Substantialität der endlichen und contingenten Dinge. Das Unendliche der Hegel'schen Metaphysik hat sonach Bestimmtheiten an sich, welche jenen des überweltlichen Unendlichen der christlichen Religion diametral entgegengesetzt sind, und eine Wesenheit direct entgegengesetzter Art ausdrücken. Man wende nicht ein, daß mit dem Absoluten der Metaphysik nicht jenes einer bestimmten historischen Religion, sondern nur jenes der Religion im Allgemeinen verglichen werden könne; die Religion im Allgemeinen ist eine bloße Abstraction und nicht das lebendige Wesen der Religion, welches nur in concreter historischer Existenz Realität hat; daß unter den historischen Religionen die christliche die vollkommenste sei, wird von Hegel selber zugestanden. Die von ihm geforderte Unterordnung der Religion unter das Richtmaß seiner Metaphysik kommt aber einer Aufhebung der Religion selber gleich. Wie die Hegel'sche Metaphysik mit der Religion nicht compatibel ist, so auch nicht mit der Existenz der besonderen Wissenschaften, welche als secundäre Wissenschaften der Metaphysik als primärer Wissenschaft eingeordnet werden sollen. Die Hegel'sche Metaphysik will selber alle diese Wissenschaften sein, die Hegel'sche Encyklopädie der Philosophie macht alle Wissenschaften in der Metaphysik aufgehen. Die Hegel'sche Idee der metaphysischen Universalität ist eine tyrannische Idee, welche alles Sonderleben der einzelnen Wissenschaften negirt und ertödtet.

Digitized by Google

Allievo kommt bei dieser Gelegenheit auf Vera's oben erwähnte Mailänder Antrittsrede aus dem J. 1861[1] zu sprechen, in welcher die Absorption aller besonderen Wissenschaften durch die Idee des absoluten Gedankens gerechtfertigt wird. Wenn das absolute Erkennen — bemerkt Allievo zu dem von Vera in jener Rede entwickelten philosophischen Programm — das einzige und wahrhafte Erkennen ist, welches nichts Anderes als das Absolute zu seinem Inhalte haben könne, so ist das Erkennen des Relativen kein Erkennen oder nur ein falsches Erkennen, weil sein Object nur leere Erscheinungen und Täuschungen sind. Hat das Relative keine Realität, so kann auch nicht nach dem Verhältniß des Relativen zum Absoluten geforscht werden, und damit ist der Metaphysik der ihr specifisch eignende Erkenntnißinhalt völlig entzogen. Die Leugnung der Realität des Relativen steht aber auch im Widerspruche mit einer Grundlehre des absoluten Idealismus, welcher gemäß jeder Terminus seinen Gegensatz fordert; der Gegensatz des Absoluten ist das Relative, welches somit nach den in Hegel's Lehre gegebenen Grundvoraussetzungen eben so gut real sein muß wie das Absolute. Das Absolute oder das den Erscheinungen der Dinge zu Grunde liegende Wesen wird ja nur vermittelst der Erscheinung erkannt; wenn die Erscheinung unwahr ist, so kann auch die durch die Erscheinung oder das Relative vermittelte Erkenntniß des Absoluten oder des Wesens nicht wahr sein. Mithin muß der Hegelianer von seinem eigenen Standpunkte aus die Realität des Relativen zugeben. Vera stellt die besonderen Wissenschaften der Metaphysik gegenüber in die allerungünstigste Beleuchtung, sowol in Bezug auf die Erkenntniß ihrer specifischen Objecte als auch bezüglich der Methode, mittelst welcher sie diese Erkenntniß zu gewinnen trachten. Sollten die gegen die Unvollkommenheiten und Mängel der besonderen Wissenszweige gerichteten kritischen Bemerkungen Vera's ernst genommen werden, so würden sie einfach auf die Metaphysik selbst zurückfallen, die nach allgemeinem Eingeständnisse heute noch weit von ihrer endgiltigen wissenschaftlichen Vollendung entfernt ist. Liegen doch die Hegelianer unter sich selbst über wesentlichste Punkte ihres Lehrsystems im Streite; und dieses System selber ist gleich allen anderen bisherigen Systemen bereits der Geschichte und der geschichtlichen Kritik anheimgefallen. Den unter die Metaphysik zu subsumirenden Wissenschaften der Mathematik und

[1] Siehe S. 234, Anm. 2.

Digitized by Google

Naturkunde vorwerfen, sie böten keine sicheren, klaren und bestimmten Erkenntnisse, oder sie stützen sich auf unzureichende, nicht wahrhaft rationale Methoden, heißt die vorurtheilsvollen Voreingenommenheiten des absoluten Idealismus auf die Spitze treiben, und den im wissenschaftlichen Zeitbewußtsein allgemein feststehenden Überzeugungen in's Angesicht schlagen.

Wir glauben, daß trotz der principiell feststehenden Unwahrheit des Hegel'schen Panlogismus die von Allievo beanstandete Einordnung aller besonderen Wissenszweige in eine philosophische Encyklopädie nach der Weise der Hegel'schen ihre vollkommene Berechtigung habe und ohne Beeinträchtigung der Selbstständigkeit der in Bezug auf ihre specifischen Erkenntnißobjecte und Erkenntnißmethoden auf sich stehenden besonderen Wissenszweige vorgenommen werden könne. Die richtige Vermittelung zwischen den einseitigen Gegensätzen des metaphysischen Absolutismus und empiristischen Realismus ist in der Unterscheidung zwischen idealem und begrifflichem Erkennen gegeben; das Verständniß der Dinge aus der Idee derselben gehört unbestritten der Philosophie an und ist die specifische Aufgabe der Philosophie; in Bezug auf die Idee ihres specifischen Objectes ordnet sich jede besondere Wissenschaft der philosophischen Erkenntniß als constitutives Theilglied derselben ein, und in diesem Sinne sind alle besonderen Wissenschaften von der Philosophie als allgemeiner Wissenschaft umschlossen. Da aber Idee und Wirklichkeit nur im göttlichen Sein sich decken und außerhalb desselben in dem Grade auseinandertreten, als die aus ihrer gottgedachten Idee zu verstehenden Dinge vom göttlichen Sein abstehen, so wird auch die auf das Wirkliche als solches gerichtete Erkenntniß in dem Grade, als Idee und Wirklichkeit eines Dinges auseinanderliegen, außer die Philosophie als solche fallen und in einem von der idealen Erkenntniß unterschiedenen begrifflichen Erkennen, welches an die empirische Selbstdarstellung des Dinges anknüpft, ihre wissenschaftliche Durchbildung anstreben, die als vollendete Durchbildung allerdings mit der vollkommen actuirten Idealerkenntniß des Dinges zusammenfallen müßte, aber zufolge der für den endlichen menschlichen Geist bestehenden Unmöglichkeit, sich in die absolute Mitte der Dinge hineinzuversetzen, nicht in absolutem Sinne sich actuiren läßt. Darum kann die Erkenntniß des Wirklichen als solche niemals in der Philosophie aufgehen, sondern steht der idealen Erkenntniß der Philosophie als positive Erkenntniß gegenüber; und darum wird insbesondere gerade die theologische Erkenntniß, obschon

Digitized by Google

sie die idealsten, dem menschlichen Geiste am meisten seinsverwandten Objecte zu ihrem specifischen Betrachtungsgegenstande hat, am allermeisten eine positive Wissenschaft verbleiben müssen, obschon zuhöchst absolute Positivität und absolute Idealität schlechthin ineinander aufgehen, und darum die echt theologische Erkenntniß auch eine geisterfüllte Erkenntniß sein muß, gleichwie Gott selber als absoluter Geist die absolute Selbstposition, die alles Andere tragende ewige Selbstsetzung und absolute Selbsthervorbringung des göttlichen Seins (Actus purus) ist. Wir vermögen nur das unserer seelischen Innerlichkeit vollkommen Homogene aus uns selbst mit vollkommener Klarheit zu erkennen; und dieß ist für unser zeitlich-irdisches Sein die unserem noch unvollendeten aber das Vollendetwerden pflichtgemäß anstrebenden Wesen vollkommen adäquirte sittliche Ordnung, deren ideelle Apprehension der geistige Halter aller anderen ideellen Überzeugungen ist. Unser zeitlich unvollkommenes Erkennen hat nach Oben und nach Unten eine unüberschreitbare Schranke, das an sich absolut Lichte und das seiner Natur nach Dunkle; weder das blendende Licht der göttlichen Herrlichkeit noch auch das nächtige Dunkel des Stoffes in dessen potentiell unendlicher Getheiltheit, welche den extremsten Gegensatz zur absoluten Selbstconcentration des göttlichen Seins bildet, sind der natürlichen Sehkraft unseres Auges proportionirt.

Die praktischen Consequenzen der Hegel'schen Lehre, welche Allievo nur im Allgemeinen charakterisirt, werden in der Preisschrift Galasso's zum Gegenstande einer speciellen Erörterung gemacht, welcher die zweite Hälfte der Schrift gewidmet ist, während in der ersten Hälfte die theoretische Seite der Hegel'schen Philosophie beleuchtet wird. Galasso sucht nämlich den Gedanken durchzuführen, daß in Hegel's System die letzten Folgerungen der Kant'schen Theorie der theoretischen und praktischen Schrift gezogen seien. Kant's Kritik der reinen Vernunft nahm ihren Ausgang vom Cartesischen Subjectivismus und betrachtete das Sinnliche als ein wesentliches Element und als eine wesentliche Begrenzung alles Erkennens; sie langte auf Grund dessen bei einem unlöslichen Widerspruche zwischen Denken und Sein, zwischen Phänomenon und Noumenon an. Fichte und Hegel suchten diesen Widerspruch zu lösen, ohne aus dem Denkbereiche des Kriticismus herauszutreten; die subjective Identität Fichte's und die absolute Identität Hegel's sind nichts Anderes als die primitive Synthese Kant's, welche unter Einem den Denkact und den Inhalt desselben in sich schließt. Diese

Digitized by Google

Synthese mit Bezug auf alle Widersprüche des Realen und Idealen bis zu dem Punkte zu entwickeln, wo sie sich alle in einem absoluten Acte unificiren, war die von Hegel auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft verfolgte Aufgabe. Kant konnte den in der Theorie der theoretischen Vernunft eingenommenen Standpunkt auch in seiner Lehre von der praktischen Vernunft nicht verleugnen, wie sehr er immerhin die Consequenzen desselben zu beseitigen bemüht war; die von ihm urgirte Nothwendigkeit der Realität Gottes, der Welt und der Seelenunsterblichkeit ist eine lediglich subjective Nothwendigkeit oder ein vom Menschen empfundenes Bedürfniß, woraus jedoch nichts für die objective Wahrheit jener drei Realitäten folgt. Fichte kam in dieser Beziehung über Kant kaum hinaus; und Hegel hatte leichte Arbeit, wenn er den von Kant auf praktischem Gebiete rehabilitirten Gegensatz zwischen Denken und Sein in eine durch seine Dialektik auszugleichende speculative Contradiction umwandelte; die Ausgleichung und Beseitigung wurden von ihm in der absoluten Identität des Seins und Denkens gefunden, im Geiste, der als das was er ist sich selbst erkennend, seine Freiheit, seine Rechte und Pflichten, sein Gesetz und seinen Gott schafft.

Indem Hegel die von der praktischen Vernunft Kant's postulirten Realitäten in Entwickelungsformen des Selbstdenkens des Geistes umsetzt, gelangt er dazu, das Wissen als solches als den letzten Zweck des Menschen anzusehen. Das Wissen ist jedoch nicht die absolute Vollkommenheit des Menschen als solchen, sondern nur die Vollkommenheit eines Theiles des Menschen, einer bestimmten besonderen Fähigkeit desselben, der Erkenntnißkraft, die nur unter den Antrieben einer anderen Kraft außer ihr, des Willens, zur vollkommenen Entwickelung gelangt. Der Wille ist aber auf das Gute als die Erfüllung, Vollendung und Ergänzung der geistigen Natur gerichtet und gestattet dem Menschen nicht, bei der Idee als bloßem Objecte der theoretischen Betrachtung stehen zu bleiben, und dieß um so weniger, da es der Erkenntnißkraft als solcher nicht gelingt, sich ganz und vollkommen mit der Idee, dem Objecte ihrer Anschauung zu durchdringen und zu identificiren, daher der Mensch, wenn das Erkennen als solches seine absolute Bestimmung wäre, niemals bei dem vom Willen begehrten Ziele der Selbstvollendung anlangen würde. Das Wissen als actuirte Erkenntniß setzt und hebt unter Einem wieder auf den Gegensatz von Subject und Object, Besonderem und Allgemeinem u. s. w., und wiederholt damit das Universum nach seiner thatsächlichen Beschaffenheit,

Digitized by Google

während der Wille seinerseits, der vom Bewußtsein des Gegensatzes zwischen dem Seienden und Seinsollenden ausgeht, nicht eher ruhen kann, bis dieser Gegensatz ausgeglichen ist. Die vollkommene Ausgleichung ist das Gute, welches dem Willen als eine objective Nothwendigkeit gegenübersteht; an sich aber ist das Gute nicht bloß etwas Gesolltes, sondern etwas Wirkliches, weil es nur unter dieser Voraussetzung dem Willen als Nothwendigkeit gegenüberstehen und sich als Gesolltes vernehmbar machen kann. Das Gute in seiner absoluten Wirklichkeit ist die absolute Identität des Seienden und Seinsollenden, an welcher Antheil zu erlangen, das Wesen des Seligseins als der vom Wollen begehrten Seinsvollendung ausmacht. Daß der Mensch die objectiv giltige sittliche Forderung als subjective Nöthigung vernimmt, erklärt sich gleich der theoretischen rationalen Denknothwendigkeit daraus, daß der Mensch creative Setzung jenes absoluten Actus ist, der die absolute Identität von Erkennen und Sein, Sein und Seinsollendem constituirt. Im Menschen tritt Sein und Seinsollen auseinander, das Sein schließt das Seinsollende potentiell in sich, die dem seienden Menschen verliehene Vernunftanlage macht ihm das Seinsollende als solches kenntlich. Aus der inneren Differenzirung von Sein und Erkennen, Potenz und Actus resultirt eine Gebundenheit, welche in dem Grade überwunden wird, als das Seiende im Denken selbstmächtig wird. Diese Selbstmächtigkeit ist absolut im Actus primus als absolute Identität von Denken und Sein vorhanden; daher das in demselben gegebene Ansichsein der Nothwendigkeit mit der absoluten Freiheit und Persönlichkeit Gottes, welche im Schaffen oder von sich Unterscheiden des Anderen außer ihm den Nothwendigkeitsstand des Unterschiedenen, d. i. die Potentialität desselben setzt, und diese durch Erhebung desselben zu sich in den Stand der freien Selbstmächtigkeit erhebt. Das Mittel der Actuirung der Selbstmächtigkeit ist die geistige Einigung des Seienden mit der Idee, in der das Seinsollende sich dem Denken vernehmbar macht; der Höhengrad der Freiheit ist von dem Grade der geistigen Einigung mit der Idee abhängig.

Die im theoretischen Denken sich vollziehende Synthese von Denken und Sein ist weder absolut noch frei, indem sie den creativ gesetzten Unterschied zwischen Sein und Denken zur Voraussetzung hat; dieser Unterschied wird im Denken nicht producirt, sondern einfach nur als etwas Gegebenes gefunden. Die Thätigkeit hingegen, durch welche jene Differenz gesetzt wird, hat keine andere zu ihrer Voraussetzung, wenn

Digitized by Google

ſie an ſich die Identität von Sein und Denken iſt; darum iſt nur der creative Act, welcher jene Unterſcheidung und Einigung nicht vorfindet, ſondern ſchafft, ſei es in ihm ſelber oder außer ihm, eine wahrhaft abſolute und wahrhaft freie Thätigkeit. Das von den Pantheiſten angenommene unfreie, von Ewigkeit her ſtatthabende Schaffen widerſpricht dem Begriffe des Schaffens und ſchließt jene Unzukömmlichkeiten in ſich, welche einer ewigen Beziehung zwiſchen Urſache und Wirkung anhaften. Denn dieſe muß als eine ewige äußere Beziehung der Idee, als eine ewige Relation des Identiſchen und Diverſen verſtanden werden; daraus würde aber entweder die abſurde Annahme zweier Aeterna, eines inneren und eines äußeren, folgen, oder man müßte die Innerlichkeit des creativen Actes leugnen und denſelben auf das bloße Verhältniß des Diverſen und Identiſchen reduciren, d. i. zu einer im Werden begriffenen Identität, wie die Hegel'ſche Identität iſt, die auf eine einfache Verbindung von Sein und Erkennen ſich beſchränkt, alſo eine wahrhafte Identität, eine wahre und abſolute Freiheit, ein abſolutes Wirken ausſchließt.

Damit ſind aber auch alle Vorbedingungen einer ethiſchen Ordnung ausgeſchloſſen. Die objective Nothwendigkeit, von welcher die ethiſche Ordnung durchherrſcht ſein muß, iſt auf den Willen und auf das Gebot einer abſoluten Perſönlichkeit zurückzuführen, aus deren Weſen das Gute als Seiendes und Seinſollendes zu erklären iſt. Das Gute als Seiendes wird in der Idee erfaßt, welcher als Object die in der göttlichen ſelbſtbewußten abſolut freien Weſenheit gegebene abſolute Identität von Sein und Denken entſpricht; das Gute als Seinſollendes iſt das von der abſoluten göttlichen Perſönlichkeit ausgehende Gebot, welches die Verwirklichung der in Gott urbildlich und real dargeſtellten Identität der Idee mit der Wirklichkeit, des Seinſollenden und Seienden urgirt. Das an ſich Eine göttliche Weſen ſteht zu uns in einer doppelten Beziehung als erleuchtendes und gebietendes, woraus eine doppelte Einwirkung auf uns, auf unſere Erkenntnißkraft und unſeren Willen reſultirt. Dieſe doppelte göttliche Wirkſamkeit iſt an ſich nur Eine und geht nur zufolge der inneren Unterſchiedenheit unſeres Erkennens und Wollens in eine Dualität auseinander; Hegel nimmt dieſe beiden menſchlichen Thätigkeiten für jene der Idee und vernichtet damit unter Einem die göttliche und die menſchliche Perſönlichkeit, und in Folge deſſen die geſammte, auf die Wechſelbeziehung beider gegründete moraliſche Ordnung: Geſetz, Freiheit, Zweckbeziehung, Sanction, übernatürliche

Digitized by Google

Wirklichkeit; mit der moralichen Ordnung wird auch die juridische Ordnung oder die Societät aufgehoben.

Die Idee des Rechtes realisirt sich nach Hegel's Lehre im Geiste, und durch den Geist in der äußeren Welt, welche der Bereich des objectiven Geistes oder der sich sebst äußerliche Geist ist; die Verwirklichung der Rechtsidee vollzieht sich durch Ausgleichung des abstracten Rechtes mit seinem Zwecke, wodurch eben der objective Geist wirklich wird. Es läßt sich nun wol begreifen, daß die Ideen der Familiengemeinschaft, der bürgerlichen Rechtsgemeinschaft, des Staates, der Weltgeschichte die Synthesen der beiden Ideen des Rechtes der Persönlichkeit und der Rechtsidee seien; nicht aber, daß diese Synthesen selbst schon die äußeren Existenzen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates u. s. w. constituiren. Bei Hegel ist die Einheit und Wechseldurchdringung der Gegensätze immer der Geist selber; wie der individuelle Geist aus der Einheit des abstracten und des determinirten Ich resultirt, so der objective Geist: Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat, Weltgeschichte, aus der Einheit des Individuums und des Zweckes. Wenn nun der objective Geist, in welchem die Rechtsidee sich verwirklicht, concreter und realer Geist ist, und die Concretheit den Gesammtinhalt der Idee erschöpft, so folgt daraus, daß das Recht der Person, welches im Verhältniß zum Familienrechte bloß abstractes Recht ist, außer der Familie keinen Werth und keine Geltung hat; dasselbe ergibt sich in Bezug auf das Verhältniß des Familienrechtes zum bürgerlichen Rechte, dieses letzteren zum staatlichen Rechte. Da der concrete Geist stets ein particulärer Geist sein muß, so muß die Idee des Rechtes sich entweder in jeder der diversen particulären Existenzformen verwirklichen, so daß es so viele Rechte gibt, als es Familien, bürgerliche Gemeinschaften, Staaten gibt; oder sie hat ihre Wirklichkeit nur in einer bestimmten einzelnen unter den diversen particulären Concretisirungen, und dann fällt das Recht mit der besonderen Ursache zusammen, durch welche es gerade in diesem einzelnen Falle wahrhaft real geworden ist, also mit der Stärke, List, größeren geistigen Fähigkeit, ununterbrochenen Succession u. s. w. Damit stellt sich aber der objective Geist, der jedes besondere Recht der Persönlichkeit absorbirt, zugleich auch über jeden moralischen Zweck und über das moralische Gesetz selber hinaus; da nun jedes Recht eine Pflicht, ein Sollen voraussetzt, so ist durch den über alles moralische Sollen hinausgehobenen objectiven Geist auch die Möglichkeit der rechtlichen

Digitized by Google

Beziehungen als solcher aufgehoben, und der alle Formen der Societät in sich befassende Staat kann nur Gewalt und Krieg zu seinem Existenzgrunde haben. Das aus dem dialektischen Processe der Idee resultirende Recht hat bloß eine declarative und explicative, nicht aber eine potestative Bedeutung, es ist lediglich etwas Gewordenes, welches einmal nicht war; damit bleibt vom Rechte als solchem nur der Name, Anarchie und Despotismus sind in ihrer Weise eben so legitim als verfassungsmäßig geordnete Gesellschaftszustände. Hegel identificirt die juridische Nothwendigkeit mit der logischen, welche letztere ihm aus einem das persönliche Wollen und die persönliche, objectiv bestehende Verpflichtung des persönlichen Wollens aufhebenden dialektischen Processe resultirt; mit der Aufhebung der göttlichen und der menschlichen Persönlichkeit entfällt die Verpflichtung der unbedingten Unterwerfung der letzteren unter die erstere, und somit jene moralisch-religiöse Grundgesinnung, in welcher das Recht als unverbrüchliche heilige Norm anerkannt und verehrt wird. Die subjective Anerkennung einer solchen Norm ist überflüssig, da im geschichtlichen Processe sich Alles von selber so macht, wie es sein soll.

Als significante Punkte treten in Hegel's Rechtsphilosophie seine Anschauungen über das Eigenthum, über Vergehung und Strafe hervor. Nach Hegel ist der Wille an sich, d. i. das Subject oder die Person die abstracteste Form des Rechtes und als solche eigentlich nur die Rechtsfähigkeit, die im Eigenthum zur äußeren Existenz gelangt. Die Persönlichkeit im Allgemeinen involvirt bloß die Nothwendigkeit ihrer Existenz, d. i. ein abstractes Recht auf Eigenthum, nicht den factischen Besitz desselben oder das formale Recht; daher hat die Rechtsgleichheit bloß für den Bereich der abstracten Persönlichkeit Geltung, woraus folgt, daß die factische Ungleichheit des Besitzes die abstracte Rechtsgleichheit der Personen nicht aufhebt, sondern bestätigt. In dieser Theorie liegt etwas Wahres, welches bereits Vico hervorhob, wenn er von einer geometrisch geordneten Ausgleichung des Besitzrechtes sprach. Hegel sieht jedoch von dieser rationalen Begründung der factischen Ungleichheit des Besitzes hinweg, und substituirt ihr Willkür und Zufall als Erklärungsgrund. Wenn das Eigenthum der unmittelbare Existenzgrund der an sich abstracten Persönlichkeit ist, so kann nicht im Eigenthum als solchem, sondern bloß in der Verschiedenheit des Modus der individuellen Realisirung jener Abstraction der Erklärungsgrund der Ungleichheit gefunden werden; dieser Modus muß aber als etwas an sich Zufälliges einer höheren Nothwendigkeit unter-

Digitized by Google

worfen werden, welcher der Wahrheit der abstracten Gleichheit aller Personen zu ihrem realen Ausdrucke verhilft, daher die stricte Consequenz der Hegel'schen Grundanschauung eigentlich der Communismus wäre. Proudhon ist in diesem Punkte weit mehr Hegelianer als Hegel selbst. Das Delict fällt bei Hegel unter den allgemeinen Begriff des Unrechtes, welches dem noch nicht auf die Stufe der Universalität erhobenen Willen anhaftet. Im individuellen Wollen kann nach Hegel nur der Schein des Rechtes vorhanden sein; nimmt man den Schein für die Wirklichkeit, so ist schon ein unfreiwilliges Unrecht vorhanden. Dieses wird zur Täuschung Anderer, wenn man dieselben zur Verwechslung des Scheines mit der Realität veranlaßt; wird selbst der Schein nicht respectirt, so liegt ein strafwürdiges Delict vor. Wenn nun Hegel einerseits lehrt, daß der universale Wille an sich ein abstractes unverletzbares Sein hat, in seiner concreten Erscheinung aber erst dann vorhanden ist, wenn er als die Einheit aller Einzelwillen sich actuirt hat, so kann eigentlich vor Actuirung des Staates ein Delict nicht statthaben, wie auch keine die Strafe verhängende und vollziehende öffentliche Gewalt vorhanden ist. In der dialektischen Entwickelung der Hegel'schen Rechtsphilosophie tritt aber das Delict zusammt seiner Ahndung durch die Strafe als angeblich denknothwendiges Moment ein, ehe die Entwickelung des objectiven Geistes bei der Erscheinungsform desselben als Staat angelangt ist. Somit liegt hier selbst vom Standpunkte des Systems ein Fehler in der dialektischen Entwickelung vor, welcher dem außerhalb des Systems Stehenden den dialektischen Proceß selber als unwahr erscheinen läßt. Erinnert man sich ferner an die oben erwähnte Weise, in welcher Hegel den Staat als verbindlichen Gemeinwillen werden läßt, so erscheint die Schuldhaftigkeit und Strafwürdigkeit des Delictes auch dann nicht motivirt, wenn man die falsche Stellung desselben in der dialektischen Entwickelung der Rechtsidee nicht weiter premiren will. Wo Gewalt für Recht geht, gibt es keine Auflehnung gegen das Recht als solches, sondern nur gegen eine usurpatorische Gewalt. Der von Hegel aufgestellte Begriff des Strafrechtes hebt den Begriff der Strafe auf und wandelt denselben in jenen des Insichgehens des fehlenden Willens um. Danach würde durch das Delict das Recht zu strafen erzeugt, während doch umgekehrt ohne voraus existentes Strafrecht kein Delict vorhanden sein kann. Auch inhärirt das Strafrecht nicht dem fehlenden Subjecte; die Strafe könnte als Recht des Subjectes keine Strafe, sie müßte vielmehr eine

Digitized by Google

Befriedigung des Subjectes sein, und wäre nicht eine das Subject sich unterwerfende Nothwendigkeit, sondern eine potestative Ausübung desselben. Die Strafverhängung von Seite der Societät wäre im Zusammenhange der Hegel'schen Auffassungsweise eine Wiederbestrafung des bereits durch sich selbst bestraften Subjectes; wenn der Staat das fehlende Subject, trotzdem daß es durch sich selbst schon gestraft ist, gleichfalls strafen muß, so straft er nicht, auf daß er seinen Bestand sichere, sondern besteht vielmehr dazu, auf daß er strafe. Exorbitanter könnte selbst ein de Maistre die durch den Staat repräsentirte Strafgerechtigkeit nicht darstellen.

Der Determinismus der Hegel'schen Philosophie hebt die Moral im Principe auf; der von Hegel aufgestellte Sittlichkeitsbegriff ist jener der Conformation des sittlichen Subjectes mit der factisch gegebenen staatlichen Gemeinschaft, welche für den sittlichen Willen die schlechthin höchste Realität ist. Ein Hinausstreben über diese ist durch die Hegel'sche Leugung der persönlichen Fortdauer des Menschen nach dem Tode principiell ausgeschlossen; Vera bemüht sich vergeblich, die Möglichkeit einer Seelenunsterblichkeit auf Grund der Hegel'schen Anschauungen zu erweisen. Den Staat faßt Hegel als die im Monarchen repräsentirte Ineinsbildung des particulären Willens mit dem allgemeinen Willen; wenn es nach der einen Seite den Anschein hat, als ob der constitutionelle Monarch bloß der neutrale Ausgleichungspunkt der Staatsmaschine wäre, so scheint andererseits die Staatsgewalt ganz und vollständig in der Person des Regenten aufzugehen. Die Hegel'sche Ansicht vom Staate ist sonach eine Mengung reactionärer und pseudoliberaler Elemente, welche eine organisch durchgebildete und von ethischen Momenten durchgeistete Idee vom Staate nicht aufkommen lassen. Das Verhältniß der verschiedenen nebeneinander bestehenden Staaten läßt Hegel durch Verträge geregelt werden, welche das Correlat der Privatverträge der Einzelnen, der ersten unmittelbaren Ausgleichung der ersten unmittelbaren Differenz der Individualrechte, sind. Gleichwie aber der Privatvertrag die Collision der paciscirenden Individuen in seinem Schooße trägt, so hegen die Staatsverträge die lebendigen Keime der Kriegsanlässe in sich; und so muß der Triumph des Weltgeistes über die individuellen Nationalgeister durch den Krieg vermittelt werden. Der durch Kriege vermittelte Triumph des Weltgeistes ist das Endgericht der Geschichte, welches sich in einer Reihenfolge geschichtlicher Acte vollzieht. Diese Acte sind die Gründungen von Weltherrschaften

Digitized by Google

durch die hiezu berufenen Völker; es folgten das persische, griechisch-macedonische und römische Weltreich aufeinander, als deren Machterbe letztlich der germanische Geist und die germanische Welt eingetreten ist. So offenbart der weltgeschichtliche Gang der Ereignisse ein über den einzelnen Nationen und Staaten stehendes allgemeines Recht, welches sich zu den Rechtsorganismen der einzelnen Staaten so, wie das Recht des einzelnen Staates zu jenem der Einzelindividuen verhält. Das Recht des Staates beruht auf seiner Stärke; das absolute Richtmaß der Stärke der einzelnen Staaten ist die absolut determinirende Macht des weltgeschichtlichen Geistes. Indem der von seiner welthistorischen Kriegsarbeit ermüdete Weltgeist sich beschaulich auf sich selbst zurückzog, erzeugte er das Christenthum, dessen specifischer Träger die germanische Race ist. Durch diese ist die moderne Welt geschaffen worden, und derselben der Stempel des germanischen Geistes aufgeprägt worden. Galasso hat nur bitere Worte für den christlichen Germanismus Hegel's,[1] dessen christliche Versöhnungslehre auf die philosophische Affirmation der Identität des Menschengeistes mit dem göttlichen Geiste, und damit auf eine völlige Negation aller Religion hinauslaufe. Aus Mangel an genauerer Bekanntschaft mit den deutschen Verhältnissen wird von Galasso unter Hegel's Schülern auch Schleiermacher vorgeführt,[2] was im Interesse der historischen Wahrheit und in Rücksicht auf die eigenartige Stellung und Bedeutung Schleiermacher's in der Geschichte der deutschen Philosophie und des deutschen Bildungslebens einer ausdrücklichen Berichtigung bedürftig ist.

VIII.

A. C. de Meis[3] anerkennt den von Galasso hervorgehobenen Unterschied zwischen deutscher und italienischer Geistesart und findet es in Folge dessen erklärlich, daß Italien bis jetzt sich nicht als ein

---

[1] Qui parmi proprio di sentir nell'orecchio l'alto cachinno del mondo civile a si matta pretensione de' figli d'Arminio e di Lutero; cioè di coloro che fieramente hanno avversato all'antica e alla moderna Roma, dico alla latinità e al Cristianesimo; il quale se è religione, è romano, ed è germanico solo se è letteratura, filosofema e che so io; siccome è e sarà pseudo-romano, cioè orientale, finchè è politico in Roma. O. c., p. 187.

[2] O. c., p. 189.

[3] Vgl. Prenozioni di A. C. de Meis. Bologna, 1873. Über Meis im Allgemeinen siehe oben S. 239.

Digitized by Google

günſtiger Boden für das Wachsthum und Gedeihen der Hegel'ſchen Philoſophie erwieſen habe. Die lateiniſche Race hat im Gegenſatz zur ſubjectiviſtiſchen Innerlichkeit der Deutſchen eine unverkennbar objectiviſtiſche Tendenz, welche ſich in der Hinwendung auf Religion, Kunſt und intuitiven Dogmatismus bekundet. Es iſt vollkommen richtig, daß das Chriſtenthum im europäiſchen Occident von Italien aus begründet und verbreitet, von der teutoniſchen Race aber hinfällig gemacht worden iſt; es verträgt ſich eben nicht mit der dem teutoniſchen Geiſte eigenen philoſophiſchen Anlage und Innerlichkeit. Die chriſtliche Religiöſität hat ihren adäquaten Ausdruck im katholiſchen Kirchenthum, welches die ſyſtematiſch vollendete äußere Vermittelung des religiöſen Gedankens und Bedürfniſſes darſtellt. Der Katholicismus ſitzt den Italienern ſo tief im Blute, daß wenigſtens bis jetzt ſelbſt die eifrigſten Bemühungen um Vertiefung des philoſophiſchen Denkens ſich des katholiſchen Objectivismus und der mit demſelben verbundenen geiſtigen Selbſtveräußerung nicht zu entſchlagen vermochten.[1] Es iſt daher kein Wunder, daß die ſubjectiviſtiſche Philoſophie aus Deutſchland nicht über die Alpen dringen konnte, ohne auf italiſchem Boden zu degeneriren.[2] Meis gibt indeß die Hoffnung nicht auf, daß es bei den Italienern in dieſer Beziehung ſpäter einmal beſſer werden könne; anders verhalte es ſich mit der celtiſchen Race (Franzoſen), die wol nie davon loskommen werde, auf Grund der Ausſagen des Sensus communis für die Ideen der Perſönlichkeit und Seelenunſterblichkeit, für die wahrhaftige Realität der ſinnlichen Außenwelt, für die chriſtliche Societäts-

[1] Noi ci abbiamo i neo-cattolici che intuiscono il mondo soprannaturale, e i paleo-platonici che intuiscono il mondo ideale; i nostri neo-empirici partono dall' intuizione sensibile, e non tornano indietro all' origine, nè vanno innanzi al concetto, ma vanno per lato strisciandoli sempre nella stessa superficie, e questi si chiamano positivi, e vanno per la maggiore; i neo-cartesiani intuiscono l' intuibile, e seguitano a usarci le categorie come mezzi dimostrativi, non altrimenti che si faceva ai tempi antikantiani: il Gioberti intuisce il non intuibile, il nostro grande Bertrando lo ha perfettamente avvertito; e un antico illustre penetratore è perfino arrivato a intuire l' atto penetrativo. O. c., p. 117.

[2] Così il Rosmini riconduce egregiamente le categorie alla loro radice indeterminata, ma finisce per far d' intelletto una specie di senso, e trova il modo di fare della categoria fondamentale un essere a parte, superiore, dic' egli, alla mente, e di quella in quanto categoria trae le diverse modificazioni della sensibilità, come a un di presso fa Locke. O. c., p. 118.

Digitized by Google

idee und das Papstthum einzustehen. Die Franzosen scheinen dazu verurtheilt zu sein, für immer Phänomenalisten und Positivisten zu bleiben.

Die Geschichte des philosophischen Gedankens geht ihren durch die Gesetze der Denkentwickelung vorgezeichneten Gang; sie begann bei den Griechen mit einem ganz und gar in der sinnlichen Außenwelt aufgehenden Objectivismus, und langte am Abschluß ihrer bisherigen Entwickelung bei der geklärten reinen Geistigkeit des Hegel'schen Subjectivismus als höchstem Sublimate des philosophischen Gedankens an.[1] Die Hegel'sche Encyklopädie ist die wahrhafte Epopöe des denkenden Geistes, die Commedia divina des 19. Jahrhunderts. Hegel's System ist die vollendete Philosophie, welche alle wesentlichen Seiten und Richtungen des philosopischen Denkstrebens in sich einigt; sie geht, aller ungerechtfertigten Voraussetzungen sich entäußernd, mit der absoluten Strenge und Präcision einer platonisch-fichte'schen Methode vor

---

[1] Meis unterscheidet drei Hauptepochen der philosophischen Denkentwickelung: die antike, moderne, neuzeichtliche Epoche, als deren charakteristische Signaturen er Objectivismus, Subjectivismus, absoluter Subjectivismus bezeichnet. Der Objectivismus der antiken Epoche schließt die Versuche der Subjectivirung nicht völlig aus; dieselben werden aber durch die Macht des Objectivismus niedergehalten, so daß sie nur höchst unvollkommen durchgreifen können. Die fünf Unterepochen der antiken philosophischen Denkentwickelung sind: 1. primitiver Objectivismus (von Thales bis Anaxagoras); 2. praktischer individualistischer Subjectivismus (Sophisten); 3. praktischer universalistischer Subjectivismus (Sokrates); 4. Idealer absoluter Objectivismus (Plato); 5. unvollkommener Subjectivismus (Aristoteles). — Die moderne Epoche, oder jene des Subjectivismus, welche ihrerseits das Durchschlagen objectivistischer Tendenzen nicht ausschließt, faßt neun Entwickelungsphasen in sich: 1. praktischer intuitiver Subjectivismus (Stoicismus, Epikureismus, Skepticismus, Neuplatonismus, Christenthum); 2. idealer particularistischer Objectivismus (Roscellin, Occam); 3. sinnlicher Objectivismus (Baco, Condillac, Diderot, Holbach); 4. Übergang zur Subjectivität (Hume, Kant); 5. idealer universalistischer Objectivismus (Anselm v. Canterbury, Thomas Aq., Duns Scotus); 6. Subjectivismus mit der Tendenz zum Objectivismus (Cartesius); 7. absoluter Objectivismus (Geulincx, Malebranche, Spinoza); 8. individualistischer dogmatischer Objectivismus (Leibniz, Wolff); 9. Übergang zur Subjectivität (Berkeley, Kant). Die Neuzeit als Epoche des absoluten Subjectivismus entwickelt sich in vier Stadien: 1. transcendentaler Subjectivismus (Kant); 2. absoluter abstracter Subjectivismus (Fichte); 3. absoluter Objectivismus (Schelling); 4. absoluter positiver Subjectivismus (Hegel). Die Prenozioni sind der Ausführung und Erläuterung der angegebenen Skizzirung des geschichtlichen Entwickelungsganges des philosophischen Denkens gewidmet.

Digitized by Google

und ist, während sie sich wie absoluter Empirismus und objective Metaphysik ausnimmt, in Wahrheit die gesteigertste metaphysische Subjectivität in der Gestalt eines absoluten Idealismus. Man ist gegenwärtig aller metaphysischen Forschung müde und glaubt, so weit Philosophie nicht entbehrt werden kann, im Positivismus die mit dem menschlichen Erfahrungswissen und mit der empiristischen wissenschaftlichen Forschung harmonisirende Philosophie gefunden zu haben. Man hat jedoch zweierlei Art von Positivismus zu unterscheiden: den Positivismus der sinnlichen Wahrnehmung, der die Vernunft ausschließt, und den Positivismus der Vernunft, welcher das Sinnenbewußtsein in sich einschließt und erklärt. Ersterer ist durch Holbach und Condillac repräsentirt, letzterer durch die Hegel'sche Philosophie. Meis zweifelt daher nicht im mindesten, daß, wenn die gegenwärtige pseudopositivistische Richtung sich ausgelebt haben werde, die Hegel'sche Philosophie zur erneuerten Geltung kommen müsse. Er faßt das Verhältniß der Philosophie zu den ihr einzuordnenden speciellen Wissenszweigen mit besonderer Rücksicht auf das Verhältniß zwischen Philosohhie und Medicin in's Auge. Zwischen Philosophie und Medicin habe von jeher ein positives Verhältniß bestanden, niemals habe sich die Medicin als Wissenschaft der Beziehung auf ein bestimmtes philosophisches System zu entziehen vermocht. Die Physijatrie des Hippokrates sei eine anaxagoreische Inspiration gewesen; das System des Galenus beruhte auf einer synkretistischen Einigung des Platonismus und Aristotelismus, der Methodismus des Asklepiades stützte sich auf Epikur's Lehre, der Pneumatismus des Archigenes auf den Stoicismus Zeno's; der Paracelsismus war die Medicin der Kabbala, Alchymie und Astrologie, des christlichen Glaubens und der christlichen Intuition, des unbewußt von Roscellin und Occam beeinflußten Antigalenismus; Stahl's Animismus war medicinischer Cartesianismus, Hoffmann's Dynamismus hatte etwas von Leibniz'scher Philosophie in sich; Brown's Irritabilismus stützte sich auf Locke'sche Lehren. Der Vitalismus des Monpellieri griff wieder auf Leibniz zurück, während der Organicismus des Parigi treu zu Holbach's Lehre hält. Man sagt, die Philosophien Kant's und Fichte's stünden in gar keiner Beziehung zur Medicin. Allerdings ließen sich auf Kant's Kriticismus und den von der Natur schlechthin abgewendeten Fichte'schen Idealismus keine medicinischen Schulen gründen; sobald aber aus der Kant-Fichte'schen Philosophie sich die Schelling'sche Speculation herausgesetzt hatte, trat auch eine an dieselbe sich an-

Digitized by Google

schließende medicinische Schule in's Dasein, welche sich bis auf Schönlein herab fortsetzte, und auch in Italien ihre Vertreter in Puccinotti u. A. fand. An Hegel hat sich bis jetzt keine medicinische Schule angeschlossen; Meis bedauert dieß nicht, da die Naturphilosophie Hegel's die schwächste Partie seines Systems ist. Die heutigen Ärzte aber, welche gegen Hegel reagirend eine Verbindung der Medicin mit der Philosophie schlechthin abweisen, sind sich dessen nicht bewußt, daß sie für eine an Werth tief unter der Hegel'schen Naturphilosophie stehende materialistische Unterlage der wissenschaftlichen Medicin eintreten; sie sind, ohne es zu wollen oder auch nur zu ahnen, Bekenner der Lehren Condillac's und Holbach's, deren Unzureichendheit für eine positivistische Begründung der medicinischen Wissenschaft über kurz oder lang mit der natürlichen Nothwendigkeit eines logischen Processes auf die in Hegel's Philosophie gegebene positivistische Unterlage aller wahren und echten Wissenschaft hinführen wird.

Digitized by Google

Digitized by Google

Dritte Abtheilung:

Rückvermittelung des neuzeitlichen Ontologismus in die speculative Mystik und Scholastik des Mittelalters.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Rückvermittelung des neuzeitlichen italienischen Ontologismus in jenen der katholischen mittelalterlichen Speculation bedeutet bei Augusto Conti, welcher sich diese Rückvermittelung als philosophische Aufgabe setzte, das Fallenlassen der „mystischen", d. i. pseudoidealistischen Elemente des neuzeitlichen italienischen Ontologismus unter Beibehaltung der aus dem Entwickelungsgange der neueren Philosophie herausgebildeten reflexiven Fassungsformen des seiner Natur nach stets dieselbigen Denkinhaltes aller wahren und echten Philosophie, deren Object vollständig und unentstellt in der christlichen Weltanschauung dargeboten wird. Die Rückvermittelung ist sonach als Concordirung der aufrechterhaltenen positiven und haltbaren Ergebnisse der neueren Philosophie mit der mittelalterlichen kirchlichen Speculation gemeint.

Augusto Conti, im December 1822 zu Sanpiero alle Fonti in der Nähe von San Miniato al Tedesco im Toscanischen geboren,[1] legte seine Lycealstudien im Seminar zu San Miniato zurück, studirte sodann an den Universitäten zu Siena und Pisa die Rechte, promovirte in Lucca zum Doctor der Rechte und widmete sich darauf ein paar Jahre in Florenz der advocatischen Praxis. Von der nationalen Bewegung des J. 1848 mächtig ergriffen, schloß er sich dem florentinischen Freiwilligencorps an, welches in Verbindung mit den Piemontesen in den lombardischen Ebenen gegen die Österreicher kämpfte, weilte nach dem unglücklichen Ausgange des Feldzuges einige Zeit im Piemontesischen und kehrte dann über Genua in seine Heimat zurück, um das vom Minister Franchini ihm übertragene Lehramt der Philosophie in San Miniato unter nebenhergehender Ausübung der advocatischen Praxis zu über-

[1] Bezüglich des Biographischen über Conti siehe Gubernatis, pp. 309 sgg. — Autobiographisches Materiale bieten Conti's Discorsi del Tempo in un Viaggio d' Italia; Cose di Storia e d' Arte. Florenz, 1874.

Digitized by Google

nehmen. Während der sieben Jahre, die er nun in San Miniato verlebte, entstand sein erstes größeres Werk: Evidenza, Amore e Fede, welches er nach seiner Versetzung als Lehrer der Philosophie an das Lyceum in Lucca erscheinen ließ;[1] im J. 1859 wurde er mit der Inspection der philosophischen und humanistischen Studien an den Lyceen und Gymnasien betraut und trug einige Zeit auch Geschichte der Philosophie in Lucca, sodann in Pisa (1863) vor;[2] im J. 1864 wurde er an das Istituto di superiori studii in Florenz als Professor der Filosofia razionale e morale berufen, in welcher Stellung er noch heute thätig ist. Seiner florentinischen Lehrthätigkeit entstammten die vier Hauptwerke, in welchen die abschließenden Ergebnisse seiner philosophischen Forschung niedergelegt sind: Il Vero nell' Ordine,[3] L' Armonia delle cose,[4] Il Bello nel Vero,[5] Il Buono nel Vero.[6] Der Minister Berti berief ihn 1866 in den obersten Unterrichtsrath des italienischen Königreiches, welchem er drei Jahre angehörte; auch war er zweimal Vertreter des Wahlbezirkes San Miniato im italienischen Nationalparlamente während der Zeit, als dasselbe in Florenz tagte. Als akademischer Lehrer erfreute er sich von jeher einer großen Beliebtheit; unter seinen zahlreichen Schülern sind als die hervorragendsten und seither auch zu literarischer Bedeutung gelangten Vincenzo Sartini,[7] Giacomo Barzellotti,[8] Ivo Ciavarini,[9] Enrico Panzacchi,[10] Augusto Alfani,[11] Antonio Rossi,[12] Giuseppe

[1] Evidenza, Amore e Fede o i Criterj della Filosofia. Discorsi e Dialoghi. Florenz, 1858; 2 Voll. (3 Aufl. Prato, 1872).

[2] Die betreffenden Vorträge erschienen unter dem Titel: Storia della Filosofia. Florenz, 1864; 2 Voll. (2 Aufl. 1876).

[3] Florenz, 1876; 2 Voll.

[4] Florenz, 1878; 2 Voll. Diesem Werke ist am Schlusse (Vol. II, pp. 501 bis 561) ein kurzer Abriß des Gesammtsystems Conti's unter dem Titel Cenno di tutta la Filosofia angeschlossen.

[5] Florenz, 1884 (2da ed.); 2 Voll.

[6] Florenz, 1884 (2da ed.); 2 Voll.

[7] Mitherausgeber der von Conti edirten Filosofia elementare (Florenz, 1875; 7ma ed.). — Vgl. über Sartini: Gubernatis, p. 919.

[8] Vgl. Gubernatis, p. 106 sgg. Siehe auch Bd. II, S. 382.

[9] Gubernatis, p. 291.

[10] Gubernatis, p. 790.

[11] Gubernatis, p. 26.

[12] An A. Rossi ist die in Conti's Evidenza, Amore ecc. Bd. II, pp. 64 sgg. abgedruckte Lettera del Tradizionalismo gerichtet.

Digitized by Google

Rossi,[1] Arthur Linaker[2] hervorzuheben. Ein besonderes Freundschaftsverhältniß verband ihn mit dem Genfer Gelehrten Ernest Naville; er übertrug mehrere französisch geschriebene Arbeiten desselben in's Italienische, während umgekehrt Naville einzelne Arbeiten Conti's, so eine Schrift über den Skepticismus[3] und einen Abriß der zeitgenössischen italienischen Philosophie[4] in's Französische übersetzte. Dieser Abriß enthält die Schlußpartie der oben erwähnten Vorlesungen Conti's über Geschichte der Philosophie und existirt auch in einem besonderen Abdrucke als italienisch abgefaßtes Sendschreiben Conti's an Naville, welches den erwähnten Vorlesungen in der ersten Ausgabe derselben als Anhang beigeschlossen ist.

I.

Conti war während seiner Jugendlernzeit in der sensistischen Philosophie unterrichtet worden, und als Universitätsstudent in Folge seiner Lectüre einem radicalen Skepticismus anheimgefallen, aus welchem er sich sein allmäliges Bekanntwerden mit den Schriften Galluppi's, Costa's, Romagnosi's und Descarte's wieder herausarbeitete.[5] Am Schlusse seiner Universitätslehrjahre hatte er sich wieder zu theistischen und christlich-gläubigen Überzeugungen durchgerungen; die eben dazumal in rascher Folge erschienenen Schriften Gioberti's weckten in ihm die ebenso christlich-gläubige, wie patriotisch-nationale Begeisterung und trieben ihn zur activen Betheiligung an dem Freiheitskampfe des J. 1848. Die ihm übertragene philosophische Lehrthätigkeit bot ihm die nöthige Anregung und Muße zur selbstständigen Durchbildung der

[1] In Verbindung mit G. Rossi veröffentliche Conti seine: Dialoghi scelti: Esame della filosofia epicurea nelle sue fonti e nella storia.

[2] Gubernatis, p. 635.

[3] Le Camposanto di Pise ou le Scepticisme, dialogue philosophique par Auguste Conti, traduction française approuvée par l'auteur, publiée avec un avant-propos et une introduction de CXLII pages, par E. Naville. Paris, 1863. Conti's Camposanto ist seiner Evidenza (I, pp. 242—294) als Bestandtheil eingefügt unter dem Titel: Chi ben ama ben sa, o il Camposanto di Pisa.

[4] La philosophie Italienne contemporaine. Revue sommaire par A. Conti, prof. d. philos. à l'universito de Pisa, traduite par E. Naville. Paris, 1865.

[5] Eine Schilderung seiner geistigen Lebensentwickelung und des Gestaltungsprocesses seiner philosophischen Anschauungen findet sich neben dem oben (S. 337, Anm. 1) genannten autobiographischen Werke auch in: Evidenza ecc. I, pp. CXLVI sgg.

Digitized by Google

aus seiner philosophischen Lectüre geschöpften geistigen Anregungen. Und da hatte er sich selbstverständlich vor Allem mit den herrschenden Richtungen der zeitgenössischen italienischen Philosophie, insbesondere mit derjenigen, welche am tiefsten in's nationale Geistesleben der Italiener eingegriffen hatte und seinen eigenen christlich-patriotischen Gesinnungen und Überzeugungen am nächsten stand, mit jener des nationalen speculativen Ontologismus auseinanderzusetzen. Gegen den Ontologismus als solchen, d. h. gegen einen philosophisch begründeten Objectivismus, welcher im Gegensatze zum falschen Subjectivismus für die Wahrheit einer hinter dem sinnlich Erscheinenden stehenden übersinnlichen Realität einsteht, hat Conti natürlich nichts einzuwenden; hatte er doch persönlich die Qualen eines subjectivistischen Skepticismus durchgelebt, indem er, wie er selbst bekennt, in der Verfolgung der letzten Consequenzen des Condillac'schen Sensismus dahin gekommen war, das sichtbare Universum als eine Häufung wesenloser Phänomene anzusehen, so daß der Aufblick zum nächtlichen Sternhimmel ihn gleich dem Blicke in die bodenlose Leere eines dunklen Abgrundes mit geheimem Grauen erfüllte. Er definirt den Ontologismus im Allgemeinen[1] als einen Denkstandpunkt, auf welchem die Entität der Objecte nach ihrer Beziehung zum denkenden Subjecte in's Auge gefaßt und von der subjectiven Apprehension derselben der objective Wahrnehmungsgehalt ausgeschieden, sodann in der nachfolgenden Zergliederung des objectiven Wahrheitsgehaltes der menschlichen Denkapprehension von den der empirischen Wahrnehmung sich darbietenden contingenten Entitäten zur Erfassung des grundwesentlich Seienden als höchster Seinsursache, letzten Erkenntnißgrundes und obersten Wirkungsgesetzes vorgeschritten wird. Der in diesem Sinne aufgefaßte Ontologismus bezeichnet nicht eine specielle Art von Philosophie, sondern fällt mit dem Denkvorgehen einer gesunden, mit keinem Elemente krankhafter Negativität behafteten Philosophie zusammen, welche den Gesammtinhalt des natürlichen Bewußtseins zusammt den darin enthaltenen wesentlichen Beziehungen umfaßt. Der echte Philosoph ist eben unter Einem Objectivist und Subjectivist, Ontologist und Psychologist. Wenn jedoch der Ontologist in einseitigem Gegensatze zum Subjectivismus einzig beim Objecte stehen bleibt, und die wesentliche Relation zwischen Object und Subject der Erkenntniß bei Seite läßt, fällt er unausbleiblich einem falschen

[1] Storia della filosofia II, p. 528.

Digitized by Google

Dogmatismus anheim und sinkt in den Kindheitsstandpunkt der Speculation zurück. Wenn ferner der Ontologist, weil er der Kraft des natürlichen Denkens nicht vertraut, zu natürlichen Intuitionen des Übernatürlichen oder gar zur Ekstase Zuflucht nimmt, d. h. zu einer constanten oder vorübergehenden Intuition, auf daß die unmittelbar angeschaute, aber vom menschlichen Gedanken wesenhaft geschiedene göttliche Objectivität dem menschlichen Denken Wahrheit, Gemeingiltigkeit und Gewißheit verleihe, so ergibt dieses Verfahren den mystischen Ontologismus, als dessen Vertreter von Conti Rosmini, Gioberti und Mamiani in dessen späteren Schriften namhaft gemacht werden. Rosmini und Gioberti sahen sich bei ihrem schriftstellerischen Auftreten dreien Systemen gegenüber, deren Bekämpfung zum großen Theile den Charakter ihrer philosophischen Anschauungen bestimmte. Sensismus, Kantianismus, deutscher Pantheismus galten ihnen als die drei Hauptformen der philosophischen Zeitirrthümer, deren richtig bestimmter Gegensatz die dem heutigen Zeitbedürfniß entsprechende Gestaltung des philosophischen Gedankens ergebe. Wenn die Sensisten die Intelligibilität nicht als etwas von der Sensibilität Unterschiedenes zugaben, so bestanden im Gegensatze hiezu Rosmini und Gioberti darauf, daß die Quelle aller Intelligibilität in einem dem Sinne entzogenen, aber dem Intellecte präsenten ewigen Objecte zu suchen sei. Indem sie dieses Object als Gegenstand einer inneren geistigen Anschauung hinstellten, dachten sie dem subjectivistischen Phänomenalismus Kant's erfolgreich zu begegnen; sie glaubten auf ein nothwendiges und unbegrenztes Object hingewiesen zu haben, welches nicht Phänomen sein könne, weil seine Eigenschaften jenen des der Beschaffenheit der Phänomene congruirenden veränderlichen und contingenten Denkens entgegengesetzt sind. Indem sie das unveränderliche, nothwendige und unbegrenzte Object der inneren Anschauung für eine von der Vernunft unterschiedene Realität nahmen, meinten sie der pantheistischen Vereinerleiung der Vernunft und der sichtbaren Wirklichkeit mit Gott wirksam begegnet zu haben. Conti ist mit dieser Kampfweise gegen Sensisten, Kantianer und Pantheisten nicht einverstanden. Den Sensisten gegenüber genüge es, ohne Recurs auf eine unmittelbare Anschauung des göttlichen Objectes auf den Unterschied zwischen den Objecten und Thätigkeiten des Sinnes und des Intellectes zu verweisen. Das Bemühen, die Wahrheit und Gewißheit der intellectiven Erkenntniß durch den Recurs auf eine unmittelbare Anschauung des absoluten Objectes sicherzustellen,

Digitized by Google

schließt eine indirecte Anerkennung der von Kant behaupteten Trüglichkeit der menschlichen Vernunft in sich; ist die Vernunft ein illusorisches Vermögen, so darf man ihr auch nicht glauben, wenn sie eine Intuition des göttlichen Objectes zu haben vermeint. Es schließt ferner einen Widerspruch in sich, der menschlichen Seele etwas Übernatürliches als unmittelbares und natürliches Object der Anschauung zuzuweisen; die Verwischung des Unterschiedes zwischen natürlicher und übernatürlicher intellectueller Apprehension bringt die mystischen Ontologisten in eine bedenkliche Nähe zu den von ihnen bekämpften Pantheisten, welche das göttliche Object als das der menschlichen Vernunft adäquate Erkenntnißobject ansehen.

Rosmini erklärte sich mit der von Kant vorgenommenen Unterscheidung zwischen Stoff und Form des Erkennens einverstanden, und bezeichnet mit Kant die Empfindung als den Stoff der Erkenntniß, als Form der Erkenntniß galt ihm eine unveränderliche Idee, von welcher Perceptionen, Urtheile und Ratiocinien ihr Gesetz empfangen. Für diese Form nahm er aber nicht gleich Kant die Kategorien; er hielt vielmehr daran fest, daß es eine einzige Idee sei, welche dem Stoffe der Erkenntniß applicirt sich in alle möglichen Ideen transformire. Hier erscheint Rosmini unter Einem von Hegel und von den Scholastikern beeinflußt. Er sagt mit den Scholastikern, daß die Seinsidee in der Ordnung der Ideen die erste sei; er sagt mit Hegel, daß aus der Seinsidee als der unbestimmtesten alle anderen Ideen erzeugt werden; nur macht er sie zu einem ewigen unveränderlichen Objecte, zu einer dem menschlichen Intellecte präsenten Erscheinung des Göttlichen, zu einer vom Intellecte unterschiedenen Appertinenz des absoluten göttlichen Seins, welches letztere in seiner Realität dem Intellecte absolut entrückt ist. Rosmini beachtet nicht, daß Idealität und Realität des göttlichen Seins sich von einander schlechthin nicht abtrennen lassen, und daher in der dem menschlichen Geiste sich präsentirenden Seinsidee sich unmittelbar die göttliche Realität präsentiren müsse, oder im entgegengesetzten Falle auch die Seinsidee sich nicht präsentiren könne. Rosmini suchte seine Unterscheidung zwischen idealer und realer Präsenz des Göttlichen dadurch zu rechtfertigen, daß er sie mit der Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Intuition des Göttlichen identificirte; aber die Anschauung der unbestimmten Seinsidee ist keine Anschauung des Göttlichen, wenn das Unbestimmte (Indefinitum) etwas vom Unendlichen (Infinitum), Göttlichen schlechthin Verschiedenes

Digitized by Google

ist. Das Hauptargument, welches die Rosminianer zur Vertheidigung ihres Schulhauptes anführen, läuft darauf hinaus, daß dem Kant'schen Subjectivismus nur durch das Bestehen auf der Objectivität der Idee zu entrinnen sei. Dieses Argument ist nicht concludent; es läßt sich vielmehr leicht zeigen, daß unsere Gedanken von den Dingen durch sich selbst schon eine Relation auf ein extrasubjectives Sein involviren, ja daß diese Relationen den eigentlichen Inhalt unseres Denkens ausmachen. Gioberti, welcher die von Rosmini vorgenommene Abtrennung der Seinsidee von der Realität des göttlichen Seins bekämpfte, machte das ideal-reale göttliche Sein in dessen creativer Thätigkeit zum Objecte einer unmittelbaren Anschauung; er vermochte aber diese dem Menschen nicht bewußte Anschauung nur indirect zu erweisen, sofern sie nämlich die unerläßliche denknothwendige Voraussetzung des gesammten menschlichen Erkenntnißlebens sein soll. Wie eine Anschauung ohne ein Bewußtsein um dieselbe statthaben soll können, hat Gioberti unerklärt gelassen. Es ist etwas Anderes zu sagen, daß nichts ohne Beziehung auf die göttliche Causalität verstanden werden könne, und wieder etwas Anderes, daß diese Beziehung und die in derselben sich aussprechende göttliche Efficienz Gegenstand einer unmittelbaren Intuition sei, in welcher unmittelbar Gott selber als wirkender angeschaut werde.

Der von mystischen, rational nicht erweisbaren Elementen gereinigte Ontologismus kann nach Conti nur jener der compositiven Methode sein. Unter der Philosophie mit compositiver Methode versteht Conti[1] jene, welche alle besonderen Gesichtspunkte, unter denen das philosophische Object sich fassen läßt, zu vereinigen und in ihrer lebendigen Totalität zu umfassen bemüht ist; daher die von Conti dieser Art von Philosophie geschöpfte Benennung Filosofia comprensiva. Die Zusammenfassung aller besonderen Gesichtspunkte zu einer organischen Totalität ist jedoch nur auf Grund einer genauen reflexiven Analyse des natürlichen menschlichen Bewußtseins möglich, welches sich in seiner Totalität d. i. in sich selber und in seinen Attinenzen erfassen will. Durch diese Art der Grundlegung unterscheidet sich die echte comprehensive Philosophie von dem bloßen Eklekticismus, welcher einen latenten Skepticismus in sich schließt, und darum vorzugsweise in den Epochen vorwaltenden Skepticismus auftritt. Der Eklekticismus hat trotz der Neigung der

[1] O. c. II, pp. 595 sgg.

Digitized by Google

Italiener zu historischen Studien in Italien niemals Wurzel gefaßt; dafür aber sind als beachtenswerthe Vertreter der compositiven Methode Galluppi, B. Poli und Mamiani aufgetreten, welchen noch einige Andere (Tedeschi in Catania, Peyretti in Turin, d'Acquisto, Melillo in Neapel) anzureihen sind. Galluppi adoptirte von Cartesius die unbestrittene Thatsächlichkeit des Bewußtseins, und zeigte, daß dieselbe nicht nur die Realität des Denkens und des denkenden Subjectes in sich schließt, sondern weiter auch die Giltigkeit der Sinnesaussagen, der Functionen des Gedächtnisses, der Ratiocination und aller anderen natürlichen Thätigkeiten der menschlichen Seelenkräfte involvirt. Galluppi gesteht die von Kant geforderte Nothwendigkeit einer Kritik der Erkenntniß zu, nicht aber die Berechtigung eines Zweifels an der Erkenntniß selber. Er ist mit der schottischen Schule gegen die Sensisten in der Anerkennung einer unmittelbaren Perception der Körper und des eigenen Selbst einverstanden, gibt aber nicht zu, daß diese Perception in rein instinctiver Weise ohne objective Communication des Sinnes und Gedankens mit der Realität sich vollziehe. Er hält diese Communication für real und unmittelbar, obschon uns die apprehendirten Realitäten durch ihre Actionen vernehmbar werden. Galluppi macht sich die von den Sensisten angestellten Forschungen thunlichst zu Nutzen, ohne denselben zuzugeben, daß alle seelischen Thätigkeiten auf das Empfinden zurückzuführen seien. Obschon sich nicht leugnen läßt, das es Galluppi zu keiner ganz richtigen Unterscheidung zwischen sensitiver und intellectiver Perception brachte, daß er ferner aus Scheu vor Kant's Kriticismus die in Kant's Lehre über die apriorischen und synthetischen Urtheile enthaltenen tiefdringenden Apprehensionen nicht zu würdigen wußte, während er andererseits doch auch von Kant's Subjectivismus in Bezug auf die Auffassung von Zeit und Raum sich gefangen nehmen ließ, so läßt sich deßungeachtet die hohe Verdienstlichkeit der philosophischen Wirksamkeit Galluppi's nicht bestreiten; ohne Galluppi wären auch ein Rosmini, Gioberti, Mamiani nicht möglich gewesen. Mamiani vertrat in seinen ersten philosophischen Schriften eine Doctrin, welche, von Einseitigkeiten des Sensismus und Idealismus, Skepticismus und Dogmatismus sich freihaltend, alle Termini des Wissens zusammt deren Relationen zu umfassen strebte. Seine nachfolgende Hinneigung zum Mysticismus beweist wol, daß er sich zu einer vollkommen durchgebildeten Einheit seines philosophischen Conceptes nicht durchrang; vielleicht hat auch die Eleganz und Leichtigkeit seines philosophischen

Digitized by Google

Vortrages der philosophischen Denkstrenge Eintrag gethan. Immerhin ist er aber ein anregender Schriftsteller, der zur Belebung des Interesses an philosophischen Fragen viel beigetragen hat.

Den Comprehensivisten zählt Conti auch die Thomisten des heutigen Italiens bei, sofern dieselben im theologisch-philosophischen Systeme des heiligen Thomas die vollkommene Vermittelung und Ausgleichung aller particulären und gegensätzlichen Standpunkte fertig vor sich zu haben glauben. Sie sehen in Thomas das intellective und sinnliche Element der Erkenntniß, die natürliche Gewißheit und das kritisch reflexive Wissen, Vernunft und Glaube, psychologische Analyse und denkstrenge metaphysische Deduction, freie Forschung und gewissenhafte Beachtung der vornehmsten philosophischen Auctoritäten der antiken und christlichen Weltzeit in der gelungensten Weise miteinander vereinbart. Diese ihre Überzeugung ist aber Ursache, daß sie, alleinzig mit Thomas sich begnügend, der Geschichte der christlichen Philosophie nicht die verdiente Aufmerksamkeit zuwenden, an den theilweise veralteten scholastischen Denkformen zähe festhalten, und gegen die moderne Philosophie sich allzusehr abschließen. Conti will indeß dieses Urtheil nicht ausnahmslos auf alle heutigen Vertreter des Thomismus bezogen wissen; auch verkennt er nicht, daß in der Schule der Thomisten ein heilsames Gegengewicht gegen die nun einmal nicht haltbaren Anschauungen des mystischen Ontologismus gegeben sei. Gegen die thomistische Doctrin als solche hat Conti nichts einzuwenden; er glaubt in aufrichtiger Hochhaltung und Bewunderung derselben hinter den strengen Thomisten nicht zurückzustehen, wie denn thatsächlich in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie der Exposition des thomistischen Lehrsystems und des Reflexes desselben in Dante's Commedia divina weit mehr Raum gewidmet ist, als jedem anderen philosophischen Systeme vor und nach Thomas. Sofern Conti mit der Ablehnung der Irrthümer eines einseitigen oder excessiven Idealismus sich begnügt, und auf die im Unterschiede zwischen Vernunft und Verstand begründete Unterscheidung zwischen ideellem und begrifflichem Erkennen nicht eingeht, hat er in Wahrheit keinen Grund, im Wesentlichen über den durch Thomas repräsentirten Denkstandpunkt hinauszugehen; sein kritisches Verhalten zu Thomas reducirt sich auf die Rectification einiger Punkte, in welchen nach seinem Dafürhalten Thomas zufolge seiner Abhängigkeit von der Auctorität des Aristoteles den Exigenzen eines christlich-philosophischen Denkens nicht vollkommen gerecht worden

Digitized by Google

ist.[1] Obschon nämlich Thomas die aristotelische Lehre von der Welt-ewigkeit verwerfe und die Geschöpflichkeit des Weltdaseins vertrete, habe er doch die rationale Erweisbarkeit des durch die Offenbarung gelehrten zeitlichen Weltanfanges in Frage gestellt. In Folge dessen konnte er eine anfangslose, somit nach rückwärts ewige Zeit für denkmöglich halten, woraus eine theilweise Fusion des Indefinitum mit dem Infinitum resultirte; Thomas hielt nämlich dafür, daß das Finitum, wenn auch nach der einen Seite abgegrenzt, nach der anderen unbegrenzt sein könne, worauf sich seine Annahme der potentiell unendlichen Theilbarkeit der Materie gründete. Obschon endlich Thomas die schroffe aristotelische Abscheidung des Geistes vom menschlichen Sensationsprincipe verwarf, hielt er doch das menschliche Empfindungsvermögen für etwas Materielles, legte also dem Stoffe Empfindungsfähigkeit bei, während es heute feststeht, das den materiellen Substanzen ebensowenig Empfindungsfähigkeit zukomme, als ihnen Denkfähigkeit zukommt, gleichwie auch die absolute Unterschiedenheit zwischen Unendlichem und Endlichem als eine Errungenschaft der neuzeitlichen Philosophie zu erachten ist.

Aus dem Gesagten läßt sich theilweise schon entnehmen, worin Conti ein Hinausschreiten über den Standpunkt der durch Thomas repräsentirten mittelalterlichen Speculation als angezeigt und als wirklich vollzogen erachtet. Er sieht diesen Fortschritt durch das Aufkommen der experimentalen Naturkunde eingeleitet, weßhalb er mit Vorliebe bei Galilei verweilt, dem er es als Verdienst anrechnet, die physikalische Forschung von den durch die Voreingenommenheiten der Peripatetiker ihr angelegten Fesseln befreit zu haben, ohne daß er deßhalb mit der aristotelischen Logik gebrochen hätte, welche er nur besser anwenden lehrte. Indem sich Galilei auf den Standpunkt einer durch rationale Principien orientirten physikalischen Erfahrungskunde stellte, wußte er mit Geschick und richtigem Tacte die beiden einander entgegengesetzten Extreme eines blinden Empirismus und schwärmerischen Idealismus zu vermeiden. Sein specifisches philosophisches Verdienst ist, die regelrechte Methode der Naturbeobachtung geschaffen zu haben. Er theilt dieses Verdienst mit Baco von Verulam, der aber im Bestreben, seine neue Forschungsmethode über das Gesammtgebiet der wissenschaftlichen Erkenntniß auszudehnen, die Physik nur äußerlich und obenhin berührte,

[1] O. c. II, p. 508.

Digitized by Google

und mit der Aufstellung von Beobachtungsregeln für dieselbe sich begnügte, ohne in den Gehalt derselben einzugehen, weil er eben nicht gleich Galilei physikalischer Forscher vom Fache war. Galilei verwarf nicht gleich Baco schlechthin die hergebrachten Methoden wissenschaftlicher Forschung, sondern wollte vielmehr nur neue Arten ihrer Anwendung lehren; Baco, der eine völlig neue Methode der wissenschaftlichen Forschung schaffen wollte, brachte auf dem Gebiete der physikalischen Forschung auch nicht eine einzige Entdeckung zu Stande. Gleichwol will Conti Baco's Bedeutung nicht unterschätzen; sie ist von Laplace und Herschel anerkannt worden, und betrifft die von Baco ausgegangenen mächtigen Impulse, durch welche der Neuzeit die Richtung auf die experimentale Forschung gegeben wurde. Was Galilei und Baco für die Begründung der Methodik der äußeren Erfahrung bedeuten, bedeutet Cartesius für die Methodik der inneren psychologischen Beobachtung, nur daß er gleich Baco von vorne herein in den Fehler verfiel, alles menschliche Wissen unter Beiseitesetzung aller wissenschaftlicher Überlieferung auf einem völlig neuen Fundamente aufbauen zu wollen. Cartesius ging allerdings nicht so weit, daß er, wie später Kant, die natürliche Vernunftgewißheit hätte anzweifeln wollen; er verlegte sich jedoch durch seinen methodischen Zweifel den Weg zur Fruchtbarmachung der von ihm zur Gewinnung einer rationalen Gewißheit aufgestellten Regeln eines methodisch richtigen Vorgehens; sein Bemühen, das innere menschliche Bewußtsein von seinen wesentlichen und natürlichen Beziehungen zur Außenwelt zu isoliren, glich dem Bemühen dessen, der das Licht unter Abstraction von den Beziehungen desselben zum Raume studiren wollte. Die Evidenz der inneren Perception ist nicht größer als jene der äußeren; die ersten Worte des Kindes betreffen die Dinge außer ihm, und das im Kindesmunde so häufige Nein bekundet das Bewußtsein seines persönlichen Willens in dessen Gegensatze zu etwas außer ihm. Cartesius selber fühlte die Leere und Kälte der von allen Beziehungen nach Außen isolirten Innenwelt, und strebte dieser Isolirung durch einen unmotivirten Sprung in einen antiskeptischen Dogmatismus zu entkommen. Es erging ihm hiebei wie Kant, wie den deutschen Pantheisten und italienischen Mystikern; er gerieth in einen metaphysischen Apriorismus hinein, mittelst dessen er auf Grund einer angebornen Gottesidee die gesammte sichtbare Außenwelt mit Allem, was in ihr ist, philosophisch gewinnen zu können vermeinte. Er sah geringschätzig auf Galilei herab, welcher bekannt

Digitized by Google

hatte, nur ſehr Weniges zu wiſſen; während indeß das phyſikaliſche Weltſyſtem des Carteſius ſpurlos vergangen iſt, ſteht die Galilei'ſche Phyſik unentwegt aufrecht. Man hat jedoch die perſönlichen Irrungen des Carteſius von den erfolgreichen und heilſamen Anregungen, von welchen ſein Auftreten begleitet war, wol zu unterſcheiden. Carteſius gab den Anſtoß zu jener Reflexion über den inneren Seelenmenſchen, durch welche die nach zwei entgegengeſetzten Richtungen hin abirrende neuere Philoſophie regenerirt und wieder in die Bahnen der von den großen altkirchlichen und mittelalterlichen Lehrern vertretenen Philoſophie zurückgelenkt, die überlieferte Wiſſenſchaft durch inquiſitive Forſchung befruchtet, das auf Auctorität hin Angenommene in das Licht einer natürlichen Evidenz erhoben, das Neue mit dem Alten vermittelt, der gebundene Reſpect vor der Auctorität in freie ſelbſtgewollte Achtung und willige Hingebung verwandelt worden iſt. Conti hebt unter jenen Männern, deren Auftreten unmittelbar durch Carteſius hervorgerufen war, Boſſuet, Fenelon, Pascal und als Gegner Malebranche's auch Arnauld hervor, geht ſodann auf Leibniz über, deſſen großartige Univerſalität auf eine Concordirung alles menſchlichen Wiſſens unter Ausſchluß aller negativen Syſteme und Ausſcheidung aller falſchen Denkſtandpunkte gerichtet war. Im principiellen Gegenſatze zu Carteſius ſah er die Aufgabe der philoſophiſchen Forſchung in der Weiterbildung und Vervollkommnung der überlieferten Weisheit der vergangenen Jahrhunderte, betonte die Wahrhaftigkeit des natürlichen Erkennens, erklärte ſich gegen die falſche Methode, welche die menſchliche Denkgewißheit auf die Exiſtenz Gottes ſtützen will, während dieſe ſelber nur auf Grund des menſchlichen Denkens Gegenſtand des Wiſſens ſein kann, und hob hervor, daß das zum Gegenſtande denkender Betrachtung gemachte menſchliche Bewußtſein nicht bloß Thatſachen, ſondern auch Principien vorweiſe, und ohne ſolche Principien des inneren Lichtes entbehren würde. Er anerkannte mit Carteſius die Evidenz als höchſtes Gewißheitskriterium, verlangte aber, daß zwiſchen der Veritas facti und Veritas rationis unterſchieden, und erſtere durch Zuſammenhalt mit letzterer und durch Zurückführung auf die in uns unzweifelhaft vorhandenen unmittelbaren Perceptionen (logiſche Principien), d. i. durch Erweiſung der metaphyſiſchen und logiſchen Denkmöglichkeit des Factum verificirt werde. Er hebt ferner auch die Bedeutung der ethiſchen Potenzen, die richtige unverdorbene Dispoſition der natürlichen Affecte, ſowie die Achtung vor dem Zeugniß des

Digitized by Google

Sensus communis und der Überlieferung für das Zustandekommen eines Systems richtiger Erkenntnisse hervor. Er unterscheidet Veritates rationis und Veritates facti, erstere sind (wie z. B. die reine Mathematik) von inneren und äußeren Empfindungen unabhängig. Durch die systematische Verknüpfung der einen wie der anderen Art von Wahrheiten soll die menschliche Wissenschaft erzeugt werden; das in der Erzeugung der wissenschaftlichen Erkenntniß gebotene Denkverfahren ist in der analytischen Methode gegeben, welche darin besteht, daß das Abgeleitete und Zusammengesetzte auf seine einfachen und allgemeinen Principien zurückgeführt und aus denselben verstanden und erklärt werde. Die von Leibniz geforderte Methode des regressiven analytischen Denkverfahrens ist die der natürlichen Ordnung der Dinge entsprechende und deßhalb auch wahrhaft natürliche Methode, welche von Cartesius, Thomas Aq. und schon in der sokratischen Schule des Alterthums als die richtige Methode aufgestellt worden ist. Leibniz fordert außer der durch Übung geschärften natürlichen Sagacität des analytischen Vorgehens im Besonderen auch eine Kunst der Auffindung der verbindenden Mittelideen. Man gelangt mittelst Analyse zu ersten Veritates facti und ersten Veritates rationis; bezüglich ersterer hat man sich mit der Evidenz des Statthabens zu begnügen (z. B. bezüglich des Satzes Cogito ergo sum); bei den Veritates rationis kommt aber, sobald man bei den höchsten derselben angelangt ist, das Verfahren einer deductiven Ableitung der durch sie gestützten subordinirten Wahrheiten in Anwendung, in welchem jedoch syllogistische Pedanterie zu vermeiden ist. Das höchste logische Verificationsprincip der Veritates rationis ist das Denkgesetz des Widerspruches, das Verificationsprincip der Veritates facti ist der Satz vom zureichenden Grunde. Unter den zureichenden Gründen stehen die Rationes finales obenan; die Ermittelung derselben ist möglich und auch nothwendig in Erforschung innerlicher psychischer Thatsachen, welche nicht bloß Denkthätigkeiten, sondern auch Willensthätigkeiten in sich fassen. Im Gebiete der äußeren Thatsachen haben wir uns großentheils mit der Erfahrung und experimentalen Induction zu begnügen; nur so weit die Mathematik in Anwendung gebracht werden kann, oder in dem factischen Sachverhalte selber schon sich ein unverkennbarer Zusammenhang zwischen der Thatsache und ihrem Grunde darlegt, kann auch im Gebiete der äußeren Beobachtung von Darlegung der Rationes finales die Rede sein.

Digitized by Google

Conti sieht in der Leibniz'schen Philosophie eine Leistung von universeller Bedeutung, an welcher er sich dasjenige, worin die nachscholastische Philosophie über die mittelalterliche scholastisch-peripatetische Schulphilosophie in sachlicher und methodologischer Beziehung hinausgeschritten ist, zum Bewußtsein zu bringen bestrebt ist. Der Fortschritt besteht in der durch Abwerfung des mittelalterlich peripatetischen Formalismus ermöglichten Durchbildung der Methodik eines rationalen Denkverfahrens im Bereiche der inneren und äußeren Erfahrung, in der Gestaltung des menschlichen Gesammtwissens zu einem großen, allumfassenden Systeme rationaler Welterfahrung. Der durch Leibniz actuirte Fortschritt über die mittelalterliche Denkwissenschaft hinaus ist als ein wirklicher Fortschritt anzuerkennen, weil er nicht durch Preisgebung der von derselben vertretenen christlichen Weltanschauung erkauft war; Leibniz vertrat dieselbe vielmehr nach allen wesentlichen Seiten gegen die sie gefährdenden Irrthümer und falschen Denkrichtungen, indem er den Pantheismus Spinoza's, den Dualismus und Mysticismus Malebranche's, den Sensismus Locke's, den Skepticismus Bayle's bekämpfte. Nur gelang ihm die Überwindung des Malebranche'schen Dualismus, d. i. des Systems der occasionellen Ursachen nicht so vollkommen, daß er nicht zufolge seiner relativen Abhängigkeit von Malebranche in einen Irrthum anderer Art gefallen wäre. Obschon er nämlich im Gegensatze zu Malebranche darauf bestand, daß jede Substanz wesentlich Kraft sei, und demzufolge das Universum ein System lebendiger Kräfte, drang er doch nicht zum Gedanken einer lebendigen Wechselwirkung der geschöpflichen Kräfte vor, sondern behielt den irrigen Satz Malebranche's bei, daß eine geschöpfliche Realität auf die andere nicht wirken könne; er wußte demzufolge das System der occasionellen Ursachen nur durch sein System der prästabilirten Harmonie zu überwinden, welches, selbst ein philosophischer Irrthum, auch andere Irrthümer und Schiefheiten in sich schloß. Er vermochte im Denkzusammenhange seines Systems die Existenz der Körperwelt nicht zur Evidenz zu erheben, und präludirte hiemit gegen seinen Willen dem späteren Idealismus der deutschen Philosophie. Die Thatsache der menschlichen Willensfreiheit gestaltete sich ihm zu einem unlöslichen Räthsel, da sie mit der prästabilirten Harmonie sich in keinerlei Weise in Einklang bringen lassen wollte. Conti sieht jedoch in diesen Mängeln der Leibniz'schen Doctrin keine unheilbaren Schäden, während jene Malebranche's nicht zu verbessern war, ohne sie zu einer völlig anderen machen zu

Digitized by Google

müssen. Wir überheben uns hier vorläufig des Eingehens auf Conti's Bemerkungen über den Leibniz ergänzend zur Seite tretenden Vico, da sich uns in der Confrontation seiner Auffassung der Leibniz'schen Philosophie mit der im thomistischen System culminirenden mittelalterlichen Speculation die ausreichenden Anhaltspunkte zur Charakteristik seines selbsteigenen Denkunternehmens darbieten. Wie wir bereits wissen, ist Conti's Denkstandpunkt der ontologistische; Ontologismus gilt ihm im Gegensatze zum subjectivistischen Skepticismus als die einzig mögliche Form einer philosophischen Realerkenntniß. Alle wahre und wirkliche Philosophie ist ihm Ontologismus, dieser demnach auch das Band, welches die Leibniz'sche Philosophie mit der mittelalterlichen Philosophie verknüpft, und die allgemeine geistige Form, unter welche das thomistische und Leibniz'sche Denksystem fallen. Diese geistige Gemeinsamkeit zwischen beiden kann jedoch nur dann als eine wahrhafte gelten, wenn von der speculativen Morphologie des thomistischen Denksystems völlig hinweggesehen wird. Dieß Letztere ist bei Conti der Fall. Er substituirt dem speculativen Morphologismus die von psychischen Apprehensionen durchgeistete Erfahrung, deren rationale Vermittelung ihm zur Hauptaufgabe der philosophischen Forschung wird. Sofern er das geistige Wahrheitsrecht des Erfahrungswissens betont, ist sein Denkstandpunkt wesentlich der des philosophischen Realismus, und sein Ontologismus demzufolge als realistischer Ontologismus zu bezeichnen. Die Abwerfung des morphologischen Conceptes ist Ursache, daß sich ihm das Gebiet der inneren seelischen Erfahrung schärfer von jenem der äußeren sinnlichen Erfahrung abscheidet, als in der thomistischen Speculation der Fall ist; darin ist einerseits seine Anerkennung der philosophischen Wahrheit und Berechtigung des physikalischen Realismus, andererseits seine unverkennbare denkverwandtschaftliche Hinneigung zur mittelalterlichen speculativen Mystik, wie sie durch Bonaventura vertreten ist,[1] begründet. Conti lebt geistig im Element der rational apprehendirten äußeren und inneren Erfahrung, in deren Apprehensionen sich ihm zwei große Wirklichkeiten geistig aufthun, jene der sichtbaren Erscheinungswelt, und die der übersinnlichen Welt, deren unermeßliche, unbegrenzte Weite auch alle das rationale Denkleben transcendirenden Erfahrungen des

[1] Über die specifische Grundauffassung des menschlichen Seelenwesens bei Bonaventura siehe unsere Abhandlung: Psychologie des Johannes Bonaventura (Wien, 1876), SS. 10 ff.; 17 ff.

Digitized by Google

seligen Glaubenslebens in sich faßt. Beide Wirklichkeiten durchdringen sich im geschichtlichen Erfahrungsleben der Menschheit, in welchem die in's zeitliche Menschheitsdasein hineinstrahlenden göttlichen Ideen des Wahren, Schönen und Guten als civilisatorische Mächte durchgreifen, um die Verähnlichung des menschlichen Zeitdaseins mit seiner ewigen göttlichen Urbildung zu actuiren, während in den Gnaden des christlichen Glaubenslebens jede einzelne gottgeschaffene Seele ihrem absoluten göttlichen Urbilde verähnlicht werden soll. Dieß ist der Grundhabitus Conti's als philosophischen Denkers, wie er uns in dem ersten seiner oben erwähnten philosophischen Werke: Evidenza, Amore e Fede entgegentritt.

II.

Conti's philosophische Bemühungen sind auf eine gründliche Beseitigung des Skepticismus gerichtet, in welchem er die geistige Krankheit der Zeit erkennt.[1] Der Skepticismus ist die natürliche Consequenz der falschen widerchristlichen Lehren des Pantheismus und Dualismus, deren ersterer die Termini der Relationen confundirt, während der Dualismus sie auseinanderreißt; die Folge davon ist, daß die Termini selber geleugnet werden und auf die Möglichkeit eines philosophischen Erkennens verzichtet wird. Der Grundzweifel des Skeptikers ist, ob es überhaupt eine Wahrheitsbeziehung zwischen dem menschlichen Denken und den Dingen gebe. Auf die Realität dieser Beziehung ist die philosophische Überzeugung von der menschlichen Seelenunsterblichkeit, vom Dasein Gottes und vom Walten der göttlichen Vorsehung im menschlichen Zeitdasein gestützt; somit besteht die Grundaufgabe der Philosophie in der Aufweisung jener Wahrheitsbeziehung, zu deren Ermittelung auf die Analyse des menschlichen Bewußtseins eingegangen werden muß.[2] Das menschliche Bewußtsein ist Leben des inneren Seelenmenschen in sich selber, im Universum und im verborgenen Lichte Gottes, und schließt in diesem seinem lebendigen Sein alle jene Beziehungen in sich, deren Erkenntniß den Inhalt des philosophischen Erkennens ausmacht; sie sind etwas natürlicher Weise Gegebenes und darum auch Gegenstand einer natürlichen Erkenntniß, deren Thatsächlichkeit sich nicht in Abrede stellen läßt, weil jeder Zweifel daran

[1] Stor. d. Filos. II, pp. 467 sgg.
[2] O. c. II, p. 541 sg.

Digitized by Google

das Vorhandensein derselben voraussetzt. Die Aufgabe der philosophischen Forschung kann nur darin bestehen, die im menschlichen Bewußtsein enthaltene natürliche Erkenntniß der lebendigen Beziehungen der Seele zu sich, zu Gott und zum Universum in das Licht einer wissenschaftlichen oder rationalen Erkenntniß zu erheben. Das Erste ist, daß zunächst das Verhältniß des natürlichen Bewußtseins zum wissenschaftlichen rationalen Bewußtsein aufgehellt werde; und da zeigt sich, daß die rationale Gewißheit des vorphilosophischen Bewußtseins auf drei Kriterien als seine natürlichen Attinenzen gestützt ist; diese drei Kriterien sind die natürliche Evidenz, der Sensus communis, die heilig gehaltene Überlieferung. Diese Kriterien müssen auch für das philosophische Bewußtsein gelten, weil der Mensch seiner Natur nach ein rationales, sociales, religiöses Wesen ist und die Wissenschaft das natürliche Wesen des Menschen nicht fälschen oder alteriren darf. Bei der Erhebung des natürlichen Bewußtseins in das Licht der philosophisch-rationalen Erkenntniß vollzieht sich die Scheidung zwischen psychischen Thatsachen und universalen Wahrheiten, zwischen der idealen und realen Ordnung, zwischen speculativen und praktischen Wahrheiten. Der Stoff aller speculativen Erkenntniß ist im natürlichen Bewußtsein enthalten; indem die Scienza prima auf den natürlichen Bewußtseinsinhalt reflectirt, wird sie durch die Analyse der inneren geistigen Thatsachen auf die universellen Attinenzen der höchsten Wahrheiten, auf die Ideen des Wahren, Schönen, Guten hingeführt und entdeckt hiebei die rationale Nothwendigkeit einer universellsten Attinenz zwischen dem Endlichen und Unendlichen, welches die erstere Seinsursache, der oberste Wahrheitsgrund und das höchste Wirkungsgesetz ist. Die Mittheilung des Wahren, Schönen, Guten vom Unendlichen an's Endliche ist der Erklärungsgrund der Harmonie des Universums und aller Rationalität im wissenschaftlichen, künstlerischen und praktischen Thun und Wirken. Daraus erhellt, daß der Relationsbegriff in der Philosophie die oberste Stelle einnimmt; denn wie die Natur ist auch die Wissenschaft ein geordnetes Ganzes und kann als Ordnung nur in der Harmonie von Beziehungen bestehen. Die Harmonie der Beziehungen im Bewußtsein ist das Fundament der Philosophie, die vornehmsten und bekanntesten Relationen sind die Kriterien der philosophischen Erkenntniß; die echte Methode des Philosophirens besteht darin, daß man sich getreu an die Ordnung der Relationen hält, die im speculativen Denken vollzogene Wiedergabe der Ordnung ist die Wissenschaft.

Digitized by Google

Die Schaffung einer richtigen, dem Wesen des Menschen angemessenen Philosophie ist wesentlich und primär von der Beachtung der natürlichen Wahrheitskriterien abhängig, deren Auseinandersetzung speciell Conti's Evidenza, Amore e Fede gewidmet ist.[1] Evidenza, Amore und Fede bedeuten drei Dispositionen des inneren Seelenmenschen, deren erste dem Verhältniß des Menschen zum Wahren als solchem, die zweite seinem Verhältniß zum Guten als solchem, die dritte seinem Verhältniß zu den autoritativen Quellen und Verbürgungen der menschlichen Wahrheitserkenntniß entspricht. Unter Evidenz versteht Conti die Sichtbarkeit und Intelligibilität des Wahren im geistigen Sehacte oder Intellectionsacte. Amore ist ihm Liebe zum Wahren als dem vom Intellecte begehrten Gute; er substituirt dem Ausdrucke Amore auch die Ausdrücke: Cuore, Affetto spirituale, als Bezeichnungen der zum Erkennen des Wahren geforderten sittlichen Disposition des Menschen. Fede bedeutet das normale Verhältniß zur menschlichen und göttlichen autoritativen Wahrheits- und Erkenntnißquelle. Die göttliche autoritative Quelle ist die in der Kirche hinterlegte unmittelbare göttliche Wahrheitsoffenbarung. Die menschliche autoritative Wahrheitsvermittelung zerfällt in die natürliche und wissenschaftliche; die erstere ist im Sensus communis gegeben, die letztere in der wissenschaftlich-philosophischen Überlieferung. Als Inhalt derselben bezeichnet Conti die stufenweise anwachsende Überlieferung jener Lehren, bezüglich welcher die christlichen Philosophen gemeinhin einverstanden sind und auch die besseren unter den heidnischen Philosophen auf ihrer Seite haben.

Aus der autoritativen Geltung der philosophisch-wissenschaftlichen Tradition erhellt der Werth und die Bedeutung des Studiums der Geschichte der Philosophie. Ein Fortschritt auf philosophischem Gebiete ist nur auf Grund der Kenntniß der schon vorhandenen Leistungen möglich; ebenso ist zur Vermeidung von Irrthümern in den Bestrebungen um Fortbildung der überlieferten Philosophie die Kenntniß der durch die Geschichte gerichteten Irrthümer nicht zu entbehren. Die Geschichte der Philosophie verzeichnet nämlich nicht bloß Fortschritte, sondern auch Rückschritte des philosophischen Denkens, welche keineswegs

[1] Eben so ist das dritte der fünf Bücher Del vero nell' ordine unter dem Titel: Leggi universali della Dialettica der Lehre von den Wahrheitskriterien gewidmet.

Digitized by Google

reine Zufälligkeiten sind, sondern mit dem allgemeinen Entwickelungsgange der menschlichen Civilisation und den in demselben zu Tage tretenden Schwankungen zwischen Fortschritt und Rückschritt zusammenhängen. Die Entwickelung des philosophischen Gedankens unterliegt einem bestimmten Gesetze,[1] indem sie von einer bestimmten primitiven Synthese ausgeht, von da zur analytischen Darlegung der synthetisch geeinigten Momente fortschreitet und in eine schließliche reflexiv ermittelte Zusammenfassung der auseinandergelegten mannigfaltigen und gegensätzlichen Momente auszulaufen hat. Gelingt diese Zusammenfassung am Abschlusse einer bestimmten Epoche der Denkentwickelung, so hat ein unbestreitbarer Fortschritt statt; wenn die Zusammenfassung nicht gelingt, vielmehr statt der totalen Zusammenfassung eine partiale Exclusion, statt der distincten Auseinanderhaltung eine unnatürliche Trennung, statt der Concordirung eine Vereinerleiung statt hat, so ist ein Rückschritt eingeleitet, der durch eine nachfolgende Correctur überwunden werden muß. Da die civilisatorische Entwickelung der Menschheit der providentiellen göttlichen Leitung unterstellt ist, so ist ein absolutes Verkommen der philosophischen Denkentwickelung nicht möglich; die Möglichkeit des Rückwärtsschreitens aber ist darin begründet, daß, wie Vico hervorhebt, der freie selbstwollende Mensch der Träger der Entwickelung ist. Das göttliche Walten umgreift Anfang und Ende der Entwickelung, der anfänglichen grundsetzenden göttlichen Thätigkeit folgt die restitutive göttliche Thätigkeit nach, welche das von seinen gottgesetzten Unterlagen und Anfängen Abgekommene wieder in die richtigen Bahnen zurückführt und einen neuen höheren Anfang setzt. So folgte auf die von den primitiven Unterlagen der Philosophia perennis in ihrem Endverlauf gänzlich abgekommene Philosophie der heidnischen Weltzeit die von einem neuen gottgesetzten Anfange des regenerirten Denkens ausgehende Philosophie der christlichen Weltzeit, welche trotz der in ihrer Entwickelung sich reproducirenden Irrthümer der vorchristlichen Weltzeit nicht in jenes unbefriedigende Endergebniß auslaufen kann, mit welchem die Philosophie der vorchristlichen Weltzeit abschloß, sondern das unverlierbare Vermögen einer harmonisch vermittelnden Zusammenfassung der in ihrem Entwickelungsverlaufe auseinandergehenden Denkelemente in sich fassen muß, wie denn in der

[1] L' Armonia delle cose II, pp. 518 sgg. — Vgl. auch Evidenza ecc. II, pp. 155 sgg.

Digitized by Google

That jede ihrer bisherigen Entwickelungsepochen eine solche geistesmächtige Persönlichkeit vorweist, in welcher die im geschichtlichen Entwickelungsverlaufe auseinandergetretenen besonderen Denkelemente zu einer totalen Einheit sich zusammenfassen; solche Persönlichkeiten sind ein Augustinus, Thomas Aquinas, Leibniz, welchen seinerzeit in der gegenwärtig noch unfertigen Epoche der neuzeitlichen Philosophie unter den entsprechenden geschichtlichen Conjuncturen ein Vierter sich anschließen wird.

Wie die vorchristliche heidnisch-philosophische Denkentwickelung in vier Epochen ablief, so weist auch die bisherige Entwickelung der christlichen Philosophie vier Epochen vor, deren Verlauf mit jenem der vorchristlichen heidnischen Philosophie eine gewisse Ähnlichkeit hat; die Unterschiede zwischen beiden Hauptepochen der philosophischen Denkentwickelung sind darin begründet, daß in der heidnischen Denkentwickelung das pönale Gesetz des Rückschrittes vorwaltet, daher trotz der Fortschritte im Einzelnen doch der Entwickelungsgang im Ganzen und Großen ein unvermeidliches continuirliches Rückwärtsgehen ist. Die vier Perioden der vorchristlichen heidnischen Philosophie sind die asiatische, die gräcoitalische, hellenische und römische Periode. Die orientalische Epoche begann mit einer die Unterschiede von Gott und Natur verwischenden vereinerleienden Zusammenfassung; in der gräcoitalischen Periode wurde die distinctive Scheidung und contradictorische Entgegensetzung des Vereinerleiten vorbereitet, die in der hellenischen Periode sich vollzog; in der römischen Periode wurde die finale Zusammenfassung des Geschiedenen versucht, welche natürlich nur die verfehlten Auffassungsweisen der vorausgegangenen Epochen reflectiren konnte. Die asiatische Epoche ist erfüllt von verschiedenen Formen des Pantheismus, auf welche die Dualismen des Gotama und Canada und verschiedene Formen des Skepticismus folgten; der Buddhismus ist universale, speculative und praktische Negation. In der zweiten Periode, reich an philosophischen Tiefblicken und Entwickelungsformen, vollzieht sich der Übergang von den Pantheismen der Pythagoräer, Eleaten und Jonier zum Dualismus des Anaxagoras, von da zum Idealismus des Protagoras, Materialismus Demokrit's; die letzten Erzeugnisse dieser Periode sind der universale Skepticismus des Gorgias und der Mysticismus des Empedokles. In der dritten Periode, welche mit einer moralischen Reform der Speculation durch Sokrates begann, herrschte nach Vorübergang des pantheistischen Intermezzo der Megariker

Digitized by Google

der Dualismus vor; weniger tief als die zwei vorausgegangenen Perioden in die Idee des Göttlichen sich vertiefend, ist diese Periode desto reicher an Leistungen in Prüfung der inneren Seelenvorgänge und in der Ausbildung des logischen Geschickes; danach trat wieder der Skepticismus, zuerst als particulärer bei den Akademikern und Epikuräern, sodann als universeller in den Empirikern zu Tage; es folgte hierauf noch der Mysticismus der Alexandriner, die Gelehrsamkeit der Eklektiker. Die römische Philosophie, deren Entstehung in die Zeiten des Erlöschens und Absterbens der philosophischen Triebkraft des Alterthums fällt, kehrt in Cicero zum Sensus communis zurück und wendet sich einem universalisirenden Moralismus zu; durch die große Schaar ausgezeichneter römischer Juristen ist die Tendenz zum praktischen Universalismus repräsentirt. Die posthumen Regungen des Stoicismus und Epikuräismus bei den Römern beleuchten den politischen und moralischen Verfall des absterbenden Römerreiches. Die vier bis jetzt überschaubaren Perioden der christlichen Philosophie sind jene der altchristlichen Väter, die Periode der christlichen Lehrer des Occidents von den Zeiten der Völkerwanderung bis zum Anbruche der Reformepoche, die mit der Renaissance beginnende Reformepoche, welche in ihren letzten Ausläufern in die Gegenwart hereinreicht, und endlich die nebenher sich vorbereitende Epoche der Erneuerung. Die charakteristische Signatur der ersten Periode ist primitive Syntheſe der Vernunft mit dem Glauben, Aufnahme denkverwandter Elemente der heidnischen Philosophie in's christlich-philosophische Denken unter polemisch-kritischer Ausscheidung der mit dem christlichen Gottesgedanken nicht verträglichen pantheistischen und dualistischen Anschauungen; soweit es sich um Abweisung des Skepticismus der Akademiker und anderer Secten handelt, wird auch auf die Analyse des menschlichen Bewußtseins eingegangen. Die Bestrebungen der zweiten Periode sind darauf gerichtet, der Lehre der Väter die scientische Form der griechischen Philosophie, der aristotelischen namentlich, zu geben; von Aristoteles und von der lateinischen Philosophie wurde Alles adoptirt, was nicht augenfällig gegen die christliche Lehre verstieß, die christliche Philosophie stellte sich unter die doppelte Zucht der Kirche und der besseren altheidnischen Philosophie; es war die Zeit des Lernens, durch welche die spätere geistige Mündigkeit vorbereitet werden sollte. Im Unterschiede vom comprehensiven Denkhabitus der Periode der altchristlichen Väter war jener der zweiten Periode specifisch auf

Digitized by Google

das Distinguiren angelegt. Die Vertreter der christlichen Philosophie dieser Periode bekämpften den Realismus der pantheistischen Secten, den Dualismus der Araber und Wiclefs, den Idealismus und Sensualismus der Conceptualisten und Nominalisten, die absoluten Skeptiker, die neuplatonischen Mystiker und den neu auftauchenden Eklekticismus. Die mit den Cinquecentisten beginnende Reformepoche charakterisirt sich durch die Versuche, mittelst reflexiver Prüfung die Schaffung eines geordneten Systems philosophischer Erkenntniß zu erzielen; wobei indeß entweder mit Beiseitesetzung der natürlichen Gewißheit bloß nach Vernunftgründen gefragt oder durch principiellen Skepticismus die Lösung philosophischer Probleme vereitelt wurde. Bezüglich der Intentionen der Reformbestrebungen dieser Epoche macht sich der Unterschied zwischen positiver und negativer Reform bemerkbar. Die Pantheismen eines Bruno, Campanella, Spinoza, der kosmologische und anthropologische Dualismus verschiedener Cartesianer, der Idealismus und Sensismus in England und Frankreich, und insbesondere der kritische Skepticismus eines Hume und Kant, der am meisten antiphilosophische Skepticismus der Positivisten und Materialisten, ferner die neuen Eklektiker und Mystiker stehen auf Seite der negativen Reformbestrebungen; die positiven Bestrebungen sind repräsentirt durch die besseren Seiten der cartesischen Philosophie, durch die Galilei'sche Methodik,[1] durch Leibniz, durch die schottische Schule und einige ausgezeichnete italienische Schulen. Die vierte Periode, jene der Erneuerung, welche auf harmonische Zusammenfassung ausgeht, ist vorläufig in preiswürdiger Weise durch Vico initiirt worden, dessen hohe Intentionen darauf gerichtet waren, Philosophie und Sprachwissenschaft, die speculative Ergründung des menschlichen Individualbewußtseins und die menschheitliche Geschichtsentwickelung, Vorsehung und menschliche Willensfreiheit miteinander zu concordiren. Conti vindicirt Vico speciell das Verdienst, der cartesischen Philosophie gegenüber das im Sensus communis gegebene philosophische Wahrheitskriterium zur wirksamen Gelung gebracht[2] und von demselben eine völlig neue, durch ihre Originalität überraschende Anwendung auf die Universalgeschichte gemacht zu haben; ihm verdanken wir die lichtvolle Nachweisung der Correspondenz zwischen der Entwickelung des menschlichen Einzelbewußtseins und des mensch-

[1] Hierauf beziehen sich speciell Conti's Prose scelte di Galilei (Florenz, 1875).
[2] Evidenza ecc. I, p. CLXIII.

Digitized by Google

heitlichen Gesammtbewußtseins, und des Reflexes der einen in der anderen,[1] wonach die geistige Entwickelung des Einzelmenschen in jener der Gesammtmenschheit sich spiegelt, und umgekehrt. Welche Bedeutung Vico auf dem Gebiete der Erkenntnißtheorie und Metaphysik neben Leibniz zukomme, werden wir später hören; als Schöpfer der Societätsphilosophie hat er der Philosophie ein neues Erkenntnißgebiet erobert, welches ergänzend zu jenem der speculativen und praktischen Philosophie hinzutritt und beide synthetisch einigt.

III.

Conti gibt in dem seiner Armonia delle cose angeschlossenen Cenno di tutta la Filosofia einen methodisch gegliederten Aufriß seines philosophischen Gesammtsystems, welches in drei Hauptabtheilungen zerfällt. Der erste Theil handelt von den methodologischen Grundbedingungen eines richtigen Philosophirens und bespricht die Wahrheitskriterien der philosophischen Erkenntniß. Der zweite Theil enthält die rationale Grundlegung und Ausführung der metaphysisch-theoretischen Doctrin des Systems und zerfällt in drei Unterabtheilungen, in deren Aufeinanderfolge sich das wechselseitige Verhältniß und die Aufeinanderfolge der drei Haupttheile des Systems reflectirt, indem die erste Abtheilung die Grundlehre vom menschlichen Bewußtsein als der das specifische Object der philosophischen Erkenntniß keimartig und wurzelhaft in sich schließenden Anfangserkenntniß behandelt, während in der zweiten Abtheilung das dem Bewußtsein immanente Grundwissen um die Relationen mit Beziehung auf die in das menschliche Bewußtsein hineinleuchtenden allgemeinen Ideen und Wahrheiten entwickelt, in der dritten Abtheilung aber auf Grund dieser idealen Apprehensionen die Ordnung der im Bewußtsein sich reflectirenden realen Wirklichkeit verstanden wird. Conti schöpft den betreffenden drei

[1] Che mai resta del Vico — fragt Conti am Schlusse seiner Exposition der Stellung und Bedeutung Vico's in der Entwickelungsgeschichte des philosophischen Gedankens — quant' alla filosofia civile? il metodo, ch' egli descrisse primo; e poi la grande verità, che la scienza dell' uomo intero non si compie nell' interna riflessione, ma col riscontro di tutt' i fatti umani, delle lingue, delle tradizioni, de' proverbj, de' canti populari, dell' arti, delle leggi e d' ogn' istituto; perchè la coscienza dell' uomo si ripete in ogni coscienza, e da ogni coscienza escono segni comuni; come da un capo all' altro della terra gli occhi di tutti gli uomini, per un pensiero stesso, si levano a' cieli.

Digitized by Google

Abtheilungen die Benennungen: Filosofia elementare,[1] Ontologia, Armonia delle cose. Der dritte Haupttheil des Systems entwickelt das der gottgesetzten Ordnung der Dinge gemäße selbstige Thun des menschlichen Geistes mit Beziehung auf die dasselbe leitenden und bestimmenden Ideen des Wahren, Schönen und Guten: Logik, Ästhetik, Moral. Das System ist somit, wie man sieht, sowol in seiner Hauptgliederung, als auch in seiner Untergliederung trilogisch geordnet; denn, wie wir oben sahen, ist auch der Inhalt des ersten Haupttheiles, die Lehre von den Kriterien trilogisch geordnet, und die trilogische Ordnung allwärts eine variirte Application der dreifachen Grundbeziehung des Menschen zu sich selber, zu Gott und zum Universum.

Die dem ersten, einleitenden Theile des Systems angehörige Entwickelung der Lehre von den Kriterien der philosophischen Wahrheitserkenntniß ebnet die Wege der richtigen Entwickelung des philosophischen Denkinhaltes durch die ihrem Bereiche anheimfallende Censur und Ausschließung der falschen, mit den Kriterien des Wahren nicht zu vereinbarenden philosophischen Denkstandpunkte. Dahin gehören die dem Theismus widerstreitenden Standpunkte des Pantheismus, Dualismus, Idealismus, Sensismus und Skepticismus. Der Theismus hat das vereinigte Zeugniß aller fünf besonderen Wahrheitskriterien für sich; in rein philosophischer Beziehung handelt es sich natürlich vor Allem um die Bezeugung desselben durch das Kriterium der rationalen Evidenz.[2] Conti, der im Beginne seiner philosophischen Lehrthätigkeit ganz auf dem Boden der Gioberti'schen Doctrin gestanden war, entäußerte sich auch später der aus derselben in sich aufgenommenen Eindrücke nicht so sehr, daß er mit Gioberti's unmittelbarer Seinsintuition auch dessen Idee vom creativen göttlichen Thun als Realprincipe der philosophischen Welterkenntniß völlig abgeworfen hätte; vielmehr sucht er eben mittelst dieser Idee die rationale Evidenz des Theismus zu erhärten. Die Lehre vom schöpferischen Thun Gottes ist nach Conti das oberste Regulativprincip aller menschlichen Realerkenntniß, so daß in Ermangelung desselben unser reflexives Denken jener begrenzenden Bestimmungen entbehren würde, aus welchen die klaren und bestimmten Begriffe der realen Objecte unseres Erkennens resultiren.

---

[1] Conti edirte die Filosofia elementare in einer von ihm gemeinsam mit Sartini vorgenommenen Bearbeitung; siehe oben S. 338, Anm. 7.

[2] Il vero nell ordine. Capp. 22—26: Vol. I, pp. 451 sgg.; II, pp. 1 sgg.

Digitized by Google

Die Grundbedingung der reflexiven Erkenntniß der Umgrenzungen aller besonderen Objecte und des durch jene Eingrenzungen bestimmten Ordnungsverhältnisses der besonderen Dinge ist die Erkenntniß des Wesensunterschiedes zwischen dem unendlichen und endlichen Sein und die Bestimmtheit des letzteren durch das erstere. Ein methodisch geregeltes Denken und Erkennen ist gemeinhin unter der Voraussetzung möglich, daß wir die Grenzen unseres Erkennens wahrnehmen und beachten; ohne Beachtung derselben entgeht uns die Erkenntniß, daß es ein über dem Natürlichen und Intelligiblen hinausliegendes Supraintelligibles und Supranaturales geben müsse, während sich uns doch das Vorhandensein beider unabweislich aufdringt. Der Chemiker, der Physiolog, der Psycholog stoßen in ihren Untersuchungen auf einen ihrer Erkenntniß sich entziehenden Erklärungsgrund der bestimmten Arten von Stoffverbindungen, der Irritabilität und der Muskelcontraction, der durch das Licht vermittelten Farbenperception; damit ist constatirt, daß die natürliche Wirklichkeit etwas Supraintelligibles in sich schließt. Daß es ferner auch ein außer und über der Natur stehendes Supraintelligibles gebe, ergibt sich, die Realität des unendlichen Seins in seinem Unterschiede vom endlichen Sein vorausgesetzt, daraus, daß wir, sofern und soweit wir von den Beziehungen des Unendlichen zum Endlichen absehen, über ersteres schlechthin nichts wissen. Das Geheimnißvolle und Unerforschliche am Supranaturalen läßt sich von demjenigen, was an ihm erkennbar ist, nur unter Voraussetzung der Creationsidee unterscheiden; ebenso wird uns mittelst dieser Idee klar, weßhalb für uns auch in der natürlichen Wirklichkeit ein Supraintelligibles vorhanden ist, da eben nur die intelligente Ursache eines Dinges ihr selbsteigenes Werk vollkommen geistig zu durchdringen vermag. Eben damit ist aber andererseits wieder die Denknothwendigkeit einer supranaturalen schöpferischen Welturſache erhärtet. Das Supraintelligible constituirt die durch den Creationsgedanken erhärtete Schranke unserer rationalen Erkenntniß; wir wissen somit auf Grund der Creationsidee, innerhalb welcher Grenzen unser intellectives Erkennen sich zu bewegen hat und sind hiedurch gegen die Irrthümer und Mißgriffe der pantheistischen aprioriſchen Überschwenglichkeiten sicher gestellt. Das Object unserer intellectiven Erkenntniß können nur die Facta, d. i. die Thatsächlichkeiten und die zwischen denselben statthabenden Relationen, sein. Das Wahre convertirt sich für uns, wie Vico tiefsinnig bemerkt, mit dem Factum, d. h. es offenbart sich uns im

Digitized by Google

Factum; jene, welche das Wahre absolut und abgesehen von seiner Offenbarung im Factum erkennen wollen, machen sich einer widersinnigen Identification der menschlichen Intelligenz mit dem göttlichen Geiste schuldig. Unter Factum ist alles Dasjenige zu verstehen, was aus der inneren und äußeren Activität der geschaffenen Dinge, aus dem Wirken der Natur und Gottes resultirt, also Wirkungen, Qualitäten, Modi, Accidenzen. Die Facta stehen aber in Relation zu den Kräften, zur Activität der Gründe, Substanzen, Essenzen; sie stehen in Relation zu einander durch Gesetze, Ähnlichkeiten und Unterschiede; sie schließen endlich wunderbare Relationen der Dinge und der Ideen universeller, specifischer, particulärer Art in sich. So thut sich im Bereiche der Facta und ihrer Relationen ein unermeßlich weiter Bereich des Intelligiblen auf, welchen der Pantheismus auf Kosten des nicht zu beseitigenden Supraintelligiblen beseitigen will, während umgekehrt der die Intelligibilität der Thatsächlichkeiten und Relationen leugnende oder in Frage stellende Skepticismus aus Allem ein Mysterium macht.

Die dem theistischen Standpunkte conforme Erkenntniß der Schranken unseres Erkennens und Wissens bietet eine negative und eine positive Seite dar. Die negative Seite ist das Nichtwissen und das der menschlichen Intellection sich entziehende innere Wesen der Dinge; die positive Seite ist die Erkenntniß des Determinirtseins der in unserem Denken erscheinenden und sich reflectirenden Wirklichkeit durch die an der Spitze der Dinge stehende rationale schöpferische Causalität, durch deren Denken und Wollen Form, Ordnung, Modus des Seins jedes Dinges bestimmt ist. Form, Ordnung, Modus sind unter Einem die gottgedachten und gottgewollten Determinationen des geschöpflichen Seienden und die Eingrenzungen unseres auf die Erkenntniß der geschöpflichen Dinge gerichteten Denkens, welches sich diesen Eingrenzungen einzuordnen hat, wenn es überhaupt etwas erkennen, und eine richtige Erkenntniß der gedachten Dinge haben soll.[1] Diese Auffassung des intellectiven menschlichen Erkennens ist im Wesentlichen jene Vico's, welcher dem speculativen Begriffe der inneren Wesensform jenen der äußeren Umgrenzung, dem Wesensgedanken des Philosophen den die Erscheinung umgreifenden Blick des Künstlerauges substituirte. Der von Conti

[1] Sapere i limiti del nostro sapere val quanto conoscere la natura del pensiero nostro e de' suoi oggetti. . . Ignorare i limiti vale quanto ignorare la natura. O. c. I, p. 455.

Digitized by Google

vertretene Theismus ist somit im Wesentlichen eine auf platonisch idealistische Grundanschauungen gestützte künstlerische Weltansicht, deren philosophisches Ziel die Erkenntniß der gottgesetzten Harmonien des Universums ist. Da eben nur der theistische Standpunkt eine nach allen Seiten harmonisch ausgeglichene und vermittelte Weltanschauung zuläßt, so ist er die einzig wahre Weltanschauung, während alle vom theistischen Standpunkte abweichenden Denkstandpunkte und Weltanschauungen durch die in ihnen zu Tage tretenden Disharmonien ihre Unwahrheit beweisen. Die von Conti postulirte und nachgewiesene Harmonie beschränkt sich nicht auf die innere Übereinstimmung des theistischen Denksystems mit sich selber, sondern erstreckt sich auf die Übereinstimmung desselben mit allen höheren Lebensinteressen des menschlichen Zeitdaseins; es ist ihm speciell dasjenige Denksystem, welches eine harmonische Concordirung aller menschlichen Wissenszweige ermöglicht, und jedem derselben seine geeignete, dem System des menschlichen Gesammtwissens harmonisch sich einfügende Stellung zuweist. Das System der menschlichen Gesammtwissenschaft faßt Theologie, Philosophie, Mathematik, Physik, Geschichte und kritische Wissenschaften in sich. Der die Realität des Supraintelligiblen aufweisende Theismus schließt die Anerkennung der Nothwendigkeit und wissenschaftlichen Berechtigung der kirchlichen Theologie in sich, deren Lehren die dem Wissensbedürfniß des religiös gläubigen Menschen entsprechenden Aufschlüsse enthalten. Das Intelligible gehört den natürlichen Wissenschaften an, und zwar so, daß das Intelligible an Gott, an unserem inneren Wesen und am Wesen der in unserem Bewußtsein erscheinenden Außendinge der Philosophie zufällt, während die Mathematik mit den abstracten Quantitäten, die Physik mit den äußeren materiellen Thatsächlichkeiten, die Geschichte zusammt den ihr sich anschließenden kritischen Wissenschaften mit den äußeren menschlichen Thatsächlichkeiten sich zu befassen hat. Das in den Bereich der Philosophie fallende Intelligible an Gott bietet das begrenzende Maß aller natürlichen Intelligibilien dar, welches das Erkenntnißprincip der Ordnungsverhältnisse der verschiedenen Arten der natürlichen Intelligibilien in sich schließt. Für die der Philosophie als Erkenntnißstoff zufallenden Intelligibilien bietet die in dem göttlichen Intelligibile gegebene begrenzende Mensur die unveränderliche Regel und das inalterable Richtmaß der in unserem Innenleben und an den Außendingen zu Tage tretenden Wandelbarkeiten dar. Die Mathematik verdankt jener Mensur die Erkenntniß des Unterschiedes zwischen Infinitum

Digitized by Google

und Indefinitum und der darin begründeten unendlichen Disproportion zwischen dem Unendlichen und jeder Zahl. Die Physik lernt aus der im Creationsgedanken dargebotenen begrenzten Mensur ihres Erkenntnißinhaltes sich unter Vermeidung einer Vermengung desselben mit dem Unendlichen auf die Erforschnng der reinen Thatsächlichkeiten beschränken, wodurch aller religiöse und philosophische Aberglaube principiell ausgeschlossen ist. Ebenso läßt sich unschwer zeigen, daß Geschichte, Philologie, Kritik das Princip ihrer wissenschaftlichen Möglichkeit im Creationsgedanken haben, und mit Beseitigung desselben auch das rationale Ordnungsprincip dieser Wissenschaftszweige hinwegfallen würde.

IV.

Man kann Conti's Philosophie, sofern er das Wirkliche als solches zum Objecte der philosophischen Erkenntniß macht, als christlichen Positivismus bezeichnen im Gegensatze zum naturalistischen Positivismus, welcher nicht nur die kirchliche Theologie negirt, sondern auch die Philosophie als eine von den übrigen Wissensfächern unterschiedene besondere Wissenschaft nicht aufkommen läßt. Conti kann die Philosophie als eine von allen übrigen Wissenschaften unterschiedene besondere Wissenschaft ansehen, weil er ihr ein von den Erkenntnißobjecten der übrigen Wissenschaften unterschiedenes Erkenntnißobject, und in Folge dessen auch einen vom Erkenntnißinhalt aller übrigen Wissensfächer unterschiedenen Erkenntnißinhalt anzuweisen hat. Für ihn ist das Erkenntnißobject der Philosophie das Intelligible als solches; dieses enthüllt sich uns aber in den Relationen des Wirklichen als solchen; demzufolge ist die Philosophie die Wissenschaft von den Relationen gemeinhin und von der in diesen Relationen bestehenden und begründeten allgemeinen Ordnung. Die heutigen Positivisten — bemerkt Conti[1] — lehren wohl, daß Alles relativ sei, lassen aber die Attinenzen der Objecte zum Denken außer Acht, und behaupten, daß Alles nur Erscheinung und Phänomen sei; sie geben deßhalb keine Erkenntniß substantieller oder innerer Relationen zu, und leugnen damit jedes wahrhafte und wirkliche Wissen um die Ursachen der Dinge, vorzüglich das Wissen um die geistigen und göttlichen Dinge.

Um die von den Positivisten unbeachtet gelassenen Attinenzen der Objecte zum Denken richtig aufzufassen, muß das Denken zum

[1] Il Vero nell' ordine I, p. 17.

Digitized by Google

Gegenstande besonderer Beobachtung gemacht werden. Die Philosophie scheidet sich als besondere Wissenschaft von der übrigen Wissenschaft dadurch ab, daß in ihr das Denken sich selbst zum Objecte wird; die Philosophie ist die Wissenschaft, welche die Natur des Denkens, seine Gesetze und seine Beziehungen zu den idealen und realen Dingen zu ihrem specifischen Gegenstande hat. Das Denken aber, welches hiebei zum Gegenstande der Betrachtung gemacht wird, ist nicht das abstracte, inhaltleere, rein formale Denken, sondern das Denken als lebendiges Bewußtsein zusammt allen in demselben eingeschlossenen wesentlichen Beziehungen des inneren Seelenmenschen zu sich selber, zu Gott und zum Universum; und darum läßt sich die Philosophie als die Wissenschaft der universalen Beziehungen des inneren Seelenmenschen definiren. Die erste und nächste Beziehung oder die philosophische Grundbeziehung ist jene des inneren Seelenmenschen zu sich selber oder die Selbstbeziehung des menschlichen Selbstgedankens auf seinen lebendigen Bewußtseinsinhalt, in welchem die Beziehungen auf das Intelligible am göttlichen Sein oder auf die ideale Ordnung und auf die jene ideale Ordnung reflectirende reale Ordnung der Dinge bereits enthalten sind. Nie und nirgends aber tritt das philosophische Denken aus dem Bereiche der lebendigen Wirklichkeit heraus, indem es in jeder der drei von ihm reflexiv analysirten Beziehungen mit einer lebendigen Wirklichkeit, mit jener des inneren psychischen Selbst, mit jener der göttlichen Gedankenwelt, mit der realen Wirklichkeit als Ausdruck und Reflex der göttlichen Gedankenwelt zu thun hat.

Die Philosophie unterscheidet sich von den übrigen Wissenschaften durch ihr besonderes Erkenntnißobject und den hiedurch bedingten besonderen Erkenntnißinhalt, nicht aber durch einen besonderen Erkenntnißmodus, indem sie vielmehr mit allen übrigen Wissenschaften die Ermittelung reflexiver Gedankenbeziehungen gemein hat. Das Ziel aller wissenschaftlichen Erkenntniß ist die Evidenz klar gedachter Gedankenbeziehungen; das specifische Ziel der philosophischen Erkenntniß ist die Evidenz der in der allgemeinen Ordnung der Dinge enthaltenen Relationen. Das Denken haftet hier ebenso am Wirklichen, wie in jeder besonderen, der Philosophie subordinirten und von derselben abhängigen besonderen Wissenschaft; der Unterschied ist nur der, daß es ein weiteres Gebiet umspannt, und die den Relationen der besonderen Wissensgebiete zu Grunde liegenden und dieselben tragenden Relationen

Digitized by Google

der Gesammtordnung zum Gegenstande hat. Wir möchten Conti's philosophische Weltauffassung eine musikalische nennen; er selber liebt es, seine philosophische Denkauffassung durch Vergleiche, welche der Musik und Musikwissenschaft entlehnt sind, zu beleuchten,[1] und sucht die philosophische Befriedigung im harmonischen Zusammenklange aller diversen Denkbeziehungen. Den Denkstandpunkt des philosophischen Idealismus kennt er, obwol selber platonischer Idealist,[2] doch nur in der von ihm kritisch bemängelten Form eines einseitigen Antisensismus, welchen er gleich dem Sensismus geschichtlich aus der Reaction gegen den unvermittelten Dualismus, sowie diesen als Antithese des Pantheismus erklärt. Der Idealismus ist ihm sonach eine der Erscheinungsformen des aus seinen harmonischen Verhältnissen herausgerückten philosophischen Denkens, welche eine der Vorstufen des Skepticismus als Schlußgliedes der von ihren richtigen Bahnen abgekommenen philosophischen Denkentwickelung bildet. Wir unsererseits möchten nun wol Conti's Entwickelungskriterium gleichfalls als ein auf dem Boden des cartesischen einseitigen Spiritualismus erwachsenes Vehikel philosophischer Denkvergewisserung halten, welches in Anwendung zu bringen man sich so lange bewogen fühlen muß, als man es mit einer nicht aus der Idee ihrer selbst verstandenen Wirklichkeit zu thun hat. Wir

---

[1] Das lebendige Verständniß der Dinge der logisch abstracten Auffassung derselben entgegenstellend, bemerkt er: Se il pensiero lo restringiamo a poche, quantunque utilissime, formalità logiche, il vivo pensiero si nasconde o ne resta un' immagine morta; e avverebbe a noi, comm' al Musico che astratteggiando, volesse compendiare il contrappunto e l' arte in sole relazioni aritmetiche, le quali per fermo nell' arte musicale e nel suo contrappunto vi sono, ma essa poi è suono, è canto, sentimento, fantasia, idea; e cosi la Filosofia non può segregare il pensiero da ciò che ne costituisce la reale natura, ossia da una vita che pensa e dalle cose pensate. È scienza del pensiero in atto di vita. O. c. I, p. 6.

[2] Er will indeß auf seinen Platonismus die Bezeichnung Idealismus nicht angewendet wissen: S' avverta, che oggi alcuni sogliono dare all' Idealismo un significato differente, cioè chiamano con questo nome la dottrina, che affermando gli Archetipi eterni e la relazione del pensiero umano con essi, riconosce la tendenza nell' uomo di sollevarsi alla perfezione d' un' idea dalle cose o da fatti particolari e difettivi. Ma veramente, allora, tal Filosofia è la vera, è la comprensiva, nè deve altrimenti chiamarsi che noi col nome suo vero di Filosofia, senz' alcun altro nome particolare: come la Matematica si dice Matematica, e nulla più; la Fisica si dice Fisica, e non altrimenti. O. c. I, p. 518.

Digitized by Google

haben im Vorlaufe dieses Werkes wiederholt den auf die Unterscheidung zwischen Idee und Begriff gegründeten Standpunkt des speculativen Denkens und Erkennens als eines Verstehens des Wirklichen aus der gottgedachten Idee desselben zur Sprache gebracht, so daß es nicht nöthig scheint, hier abermals darauf zurückzukommen; nur dieß Einzige haben wir hier zu bemerken, daß die Philosophie als Verständniß des Wirklichen aus der Idee desselben nicht mehr unter den Begriff der stricten Wissenschaft fällt, sondern als ein im Elemente der Ideen lebendes und wesendes Verständniß der Dinge über dem Bereiche des exacten stricten Wissens sich hält, und nur unter dieser Voraussetzung als eine das Gesammtsystem des menschlichen Wissens tragende Grundanschauung der Dinge sich zur Geltung bringen kann. Das Object der Philosophie als einer die Gesammtheit des menschlichen Wissens und Erkennens tragenden Grundanschauung ist dasjenige, was Conti mit Gioberti das Supraintelligible nennt, und was wir die im rein begrifflichen Denken und Erkennen nicht aufgehende Innerlichkeit der Dinge nennen möchten. Wir haben zwischen der absoluten und relativen Innerlichkeit der Dinge zu unterscheiden; die absolute Innerlichkeit der Dinge ist Gott, die relativen Innerlichkeiten der Dinge gehören diesen selber an. Die eine wie die andere Art von Innerlichkeit ist Object einer speculativen Apprehension, die auf einen intuitiven Act des idealen Vernunftsinnes gestützt ist. Der specifische Charakter des philosophischen Erkennens ist die ideelle Apprehension; alle besonderen Wissensfächer nehmen insofern und insoweit, als sie von ideellen Apprehensionen durchgeistet sind, einen philosophischen Charakter an und lassen sich auch nicht absolut und schlechthin von der Philosophie ablösen, die ja sonst nicht das lebendige Band aller Wissenschaften wäre. Streng genommen unterscheidet sich aber das vom philosophischen Denken und Erkennen specifisch unterschiedene menschliche Wissen dadurch, daß es das Wirkliche als solches zu seinem Objecte hat, während die Philosophie die Idee des Wirklichen zu ihrem Erkenntnißobjecte hat. Unter den Begriff des Wirklichen fallen alle göttlichen und menschlichen Dinge, alle natürlichen und übernatürlichen Objecte, daher alle Arten von Wissenschaft oder begrifflich vermittelter Wesenserkenntniß durch die Philosophie als ideelles Grundwissen getragen sind, nur daß diese sich nicht in sich selber zu vollenden vermag, sondern den Inhalt aller besonderen Wissenschaften als seine lebendige Erfüllung postulirt, während umgekehrt der Inhalt

Digitized by Google

aller besonderen Wissenschaften erst im Lichte der philosophischen Erkenntniß sich vollkommen aufhellt und den dem menschlichen Denken erreichbaren Grad von Innerlichkeit und Tiefe erreicht.

V.

Die von Conti als rationales Gewißheitskriterium postulirte Evidenz des auf reflexivem Wege ermittelten klaren und deutlichen Erkennens unterscheidet sich von der ideellen Selbstgewißheit des speculativen Erkennens dadurch, daß sie mittelbare Gewißheit und ein von Außen auf den Gegenstand der Erkenntniß fallendes Licht ist,[1] während die speculative Erkenntniß ideelle Apprehension des durch das Object ausgedrückten Lichtgedankens ist. Conti verlegt im Zusammenhange mit seinem Absehen von der speculativen Morphologie der mittelalterlichen thomistischen Speculation die Ideen schlechthin außer die Dinge, daher die philosophische Erkenntniß des Dinges sich durch Beziehung desselben auf ein außer und über derselben befindliches Licht sich vermitteln muß. Hiedurch wird seine Auffassung der Dialektik bedingt,[2] welche er in platonischer Weise als Contemplation der intellectuellen Universalitäten definirt; er will aber mit der platonischen Dialektik die aristotelische Logik combinirt sehen, welche die Formen des intellectiven Discurses mustergiltig angibt. Die Verbindung der aristotelischen Logik mit der platonischen Dialektik bezweckt die kunstgemäße Application des in den Ideen leuchtenden göttlichen Wahrheitslichtes auf die Objecte der philosophischen Erkenntniß. Aus der Wechselduchdringung der platonischen Dialektik und der aristotelischen Logik resultirt das dialektische Kunstgeschick, dessen Aufgabe darin besteht, auf dem Wege des reflexiven Denkens die in der natürlichen Wirklichkeit dargestellte Ordnung der Dinge in erfinderischer Nachahmung wiederzugeben und an's Licht zu stellen. Das reflexive Denken steht auf dem Grunde der natürlichen Erkenntniß und hat eine deutlichere und explicitere Erkenntniß des

---

[1] La Filosofia, come ogni scienza, è un ordine riflessivo, e quindi presuppone ciò su cui riflette, o i principj e il soggetto proprio, ch' è l' ordine universale. Ma qui ella si distingue da ogni altra scienza, chè i suoi principj e il suo soggetto non li riceve de nessun' altra scienza, bensì dalla natura, e chè riflessivamente verifica ed accerta tutto ciò ch' è naturalmente vero e certo, per dargli un ordinamento chiaro e distinto di ragioni. Il Vero nell'ordine I, p. 444.

[2] O. c. I, pp. 230 sgg.

Digitized by Google

bereits auf natürlichem Wege Erkannten anzustreben. Inhalt der natürlichen Erkenntniß ist die Natur, d. i. die im natürlichen Bewußtsein unmittelbar sich reflectirende Ordnung der idealen und realen Dinge, an deren Beobachtung das reflexive Denken gewiesen ist, um dieselbe in der reflexiven Verdeutlichung treu und unentstellt wiederzugeben. Der philosophische Denker hat sich somit seinem Denkobjecte gegenüber so zu verhalten, wie der Künstler gegenüber dem Objecte der Kunstdarstellung; das Thun Beider ist unter Einem nachahmendes und erfinderisches Thun und das philosophische Geschick dieses Thuns ist und heißt die logische Kunst. Das Erfinderische der logischen Kunst besteht in der Erspürung der in der natürlichen Ordnung der Dinge sich ausdrückenden intelligiblen Ordnung derselben, welche letztere durch die der natürlichen Ordnung applicirte Reflexion eruirt und an's Licht gezogen wird. Die Ordnung der Dinge erkennen, heißt die gottgedachte Wahrheit derselben erfassen; da diese zunächst im natürlichen, sodann im reflectirten Bewußtsein erfaßt wird, so gibt es eine doppelte Wahrheitserkenntniß, die natürliche und die reflectirte. Letztere ist das von der logischen Kunst angestrebte Ziel.

Conti unterscheidet allgemeine und besondere Gesetze des dialektischen Vorgehens. Die allgemeinen Gesetze sind in den fünf philosophischen Wahrheitskriterien gegeben; die speciellen Gesetze betreffen den richtigen Modus des reflexiven Denkvorgehens als einer rationalen Verification der natürlich wahren Denkauffassung der Dinge. Die allgemeine Regel des reflexiven Denkvorgehens[1] ist die Beachtung des natürlichen Inhaltes jeder Idee und der natürlichen Ordnung der Ideen. Unter Idee ist die intellectuelle Repräsentation dessen zu verstehen, was ist oder sein kann, daher jede Idee einen positiven Inhalt hat, indem durch sie eine wirkliche oder mögliche Entität repräsentirt wird; auch die sogenannten negativen Ideen schließen jederzeit die Beziehung auf eine durch sie verneinte Entität in sich. Die auf wirkliche Objecte bezüglichen Ideen werden aus den Manifestationen der Essenzen der Objecte gewonnen, beziehen sich also auf die in diesen Manifestationen sich darbietenden Thatsächlichkeiten. Diese Thatsächlichkeiten vermitteln sich uns in Bezug auf die Objecte der sichtbaren Außenwelt durch die Sinne, in Bezug auf unsere innere seelische Natur durch das Bewußtsein, die Thatsächlichkeit des göttlichen Seins durch eine innerlichste

[1] O. c. II, pp. 128 sgg.

Digitized by Google

verborgene Beziehung desselben zu unserem Geiste, jene der Universalien durch eine unmittelbare Perception unseres Geistes in dessen Hinausschreiten über alles Particuläre zu jenen höchsten Apprehensionsacten, in welchen die Coordination des Intellectes mit der allgemeinen Ordnung der Dinge sich vollzieht. Obschon es keine angebornen Ideen gibt, so greifen doch die Gottesidee und die universalen Ideen über die äußere und innere Erfahrung hinaus und müssen aus einer angebornen Disposition des Intellectes erklärt werden, zufolge welcher derselbe zur Perception jener beiden Arten von Ideen befähigt ist. Alle Ideen stehen in einer durch die Ordnung der ihnen entsprechenden Objecte bedingten Correlation, welche nicht unbeachtet bleiben darf, wenn die Natur einer jeden einzelnen aus ihnen richtig aufgefaßt werden soll. Die durch Reflexion zu ermittelnden distincten und womöglich adäquaten Ideen von den Dingen werden auf Grund des Zusammenhaltes der Ideen mit ihren Objecten gewonnen. Die distincte Idee ist adäquat, wenn der Gesammtinhalt der Idee reflexiv durchdrungen wird; eine derartig durchdrungene Idee heißt eine lichte oder helle Idee, die Klarheit derselben wird durch geistige Selbstconcentration gewonnen. Von der Helligkeit der Idee ist die Vollkommenheit der Idee zu unterscheiden; die Idee ist in dem Grade vollkommen, als sie ihrem Objecte, sei dieses ein wirkliches oder mögliches, adäquirt ist; die vollkommene Idee bietet das Richtmaß zur Beurtheilung der Abweichung der realen particulären Objecte von der idealen Form derselben. Außer den Ideen der Objecte gibt es aber auch noch Ideen der Fassungsformen der Objecte; es gibt eine Idee der Species als solcher und des Genus als solchen. Diese Art von Ideen hat nichts Reelles zu ihrem Inhalte; die Unterscheidung derselben von den auf das Reale bezogenen Ideen ist nothwendig zur Vermeidung folgenschwerer Irrthümer, wie solche einerseits bei den mittelalterlichen Realisten und bei den Pantheisten aller Zeiten, andererseits bei den mittelalterlichen Nominalisten und Conceptualisten, bei den Sensisten und Materialisten aller Zeiten zu Tage getreten sind. Erstere faßten die oberste Generalität der Ideen als Correlat einer allgemeinen Wesenheit der Dinge; letztere leugneten die Einheit und Einfachheit der Ideen. Nur unter der Bedingung, daß die Ideen des Genus als solchen und der Species als solcher von den Gattungen und Arten der Dinge unterschieden werden, ist eine philosophische Ontologie möglich, in welcher die durch rein metaphysische Determinationen des Seienden bestimmte generelle Seins-

Digitized by Google

ordnung vorgeführt wird. Die Seinsidee erhält zunächst die Bestimmungen des substantiellen und qualitativen Seins, das substantielle Sein scheidet sich weiter in jenes der einfachen und zusammengesetzten oder körperlichen Substanzen, der Körper ist entweder einfach nur Körper oder organisirter Körper, der organische Körper entweder einfach nur organischer oder zugleich auch beseelter Körper, der beseelte und belebte Körper entweder einfach beseelt oder rational beseelt. Die Lehre vom Umfange und Inhalte der Begriffe tritt hier nach ihrer reinen ontologischen Bedeutung zu Tage; der Umfang einer Idee erscheint da als die ideale Ähnlichkeit als solche, der Inhalt als das durch die Idee der Varietät Bedingte abgesehen von jedem besonderen durch die specifischen Varietäten bedingten zufälligen Begriffsinhalte. Conti nennt dieses von den concreten Objecten unabhängige Ansichsein der Idee des Genus und der Species die Einheit der Idee, die sich ihm factisch daraus erprobt, daß alle unter eine bestimmte besondere Idee fallenden Objecte (z. B. die Pflanzen beider Welten) einander ähnlich sind, ohne daß sie aus einem numerisch identischen Samen hervorgegangen wären. Die Ursache der Ähnlichkeit als solcher liegt sonach außer den Objecten und ist in der Einen schöpferischen Idee des Universums, dem comprehensiven Architype aller Dinge zu suchen. Die in der idealen Comprehension der Idea creatrix begründeten Ähnlichkeiten und Varietäten der Dinge ermöglichen die logischen Functionen des Urtheilens, Ratiocinirens und der Verkettungen von Ratiocinationen, welche sämmtlich nur der im denkenden Subjecte wiederscheinende Reflex der in der objectiven Ordnung der Dinge ausgedrückten dialektisch vermittelten Einheit sind.

Obschon stricter Ontologist, ist Conti doch nichts weniger als trockener Intellectualist; wie er gemeinhin nach einer lebensvollen naturwahren Auffassung der Dinge strebt, so will er auch die Dialektik des subjectiven Denkens auf den lebendigen Naturgrund der geistigen Seelenthätigkeit des Menschen, auf das Gedächtniß gestellt sehen.[1] Er strebt eine auf christliche Grundlage gestellte Vermittelung der platonischen Lehre von der Wiedererinnerung mit der aristotelischen Auffassung des Gedächtnisses an und knüpft hiebei an die in der Psychologie seit Hume genauer und eingehender behandelte Lehre von der Ideenassociation an, die ihm indeß nicht genügend verstanden zu sein scheint, so lange ihre

[1] O. c. I, pp. 147 sgg.

Digitized by Google

Gesetze nicht auf das allgemeine Gesetz der idealen Ordnung zurückgeführt werden. Dieses Gesetz: die Totalität der Relationen zwischen den ähnlichen, diversen und conträren Terminis, beherrscht nicht nur das Gebiet der Ideen, sondern erstreckt sich auch über jenes der sinnlichen Vorstellungen und versichtbarenden sinnlichen Zeichen (Lautsprache): es greift daher nicht bloß im intellectiven, sondern auch im sinnlichen Gedächtniß durch, welche beiden Arten von Gedächtniß sich überhaupt nicht schroff von einander abtrennen lassen. An den Functionen des Gedächtnisses sind ferner auch alle übrigen Seelenthätigkeiten betheiligt; es ist der lebendige Bewußtseinsherd des Einzelmenschen und wiederspiegelt in sich die Erinnerungen der Gesammtheit, die gesammte religiös-sittliche und geistige Culturtradition der Menschheit ist in das ausgebildete menschliche Gedächtniß aufgenommen. Das die natürlichen Gedächtnißvorgänge beherrschende Ordnungsgesetz ergibt, zum Gegenstande reflexiver Analyse gemacht, die Gesetze der dialektischen Kunst.

Der Grundansatz der dialektischen Functionen ist die Urtheilsthätigkeit,[1] die aus dem Denken der Ideen sich entwickelt, sodann die in einer bestimmten Idee enthaltene Beziehung zu einer anderen Idee ausspricht. Bei reflectirten Urtheilen hat man das actuell gebildete Urtheil von dem ihm vorausgehenden noch unbestimmten, als möglich angenommenen Urtheil zu unterscheiden, dessen Ungewißheit sich in der Form einer Frage ausdrückt, z. B. der Frage: Ist die Seele unsterblich? Die verschiedenen Arten und Formen der Urtheile lassen sich auf bestimmte Classen oder Kategorien reduciren, die ihrerseits wieder entweder objective oder subjective Kategorien sein können, je nachdem der Inhalt der Ideen oder das geistige Verhalten des urtheilenden Subjectes in Betracht kommt. Die Lehre von den objectiven Kategorien ist durch Aristoteles begründet, jene von den subjectiven Kategorien durch Kant in Anregung gebracht worden. Es glückte Aristoteles nicht, sämmtliche objective Kategorien zu entdecken; seine Kategorienlehre hat zu ihrer Vervollständigung in der Theorie der universalen Ideen sich zu vermitteln. Kant's Kategorienlehre konnte schon deßhalb nicht befriedigen, weil er die objectiven Kategorien völlig verwarf; aber auch hievon abgesehen, bedurfte sie einer genaueren Durchbildung und Vervollständigung, welche durch die Bemühungen anderer Denker nach Kant angebahnt worden ist.

[1] O. c. I, pp. 166 sgg.

Digitized by Google

Die Lehre von den objectiven Kategorien hat sich in der Theorie der universalen Ideen zu vermitteln. Die alle universalen Ideen und deren Ordnung umgreifende Idee ist die Idee der Wahrheit oder der in's lebendige Erkennen aufgenommenen Ordnung des Seienden. In der Analyse der angegebenen Definition der Wahrheit sind die Momente enthalten, aus deren Auseinanderlegung sich die objectiven Kategorien der Urtheile ergeben. Die Definition schließt die Termini: Seiendes, Ordnung, Erkenntniß in sich. Das Seiende ist in die Concepte: Sein, Essenz, Existenz auseinanderzulegen, die Ordnung des Seienden in die Concepte: Actualität, Relation und Correlation der Dinge, die Erkenntniß der Ordnung in die Concepte des Wahren, Schönen und Guten. Alle diese Unterscheidungen lassen sich eben so sehr auf den Concept des endlichen, wie auf jenen des unendlichen Seins anwenden. Im Gedanken des endlichen Seins treten aber überdieß Unterschiede und Bestimmtheiten hervor, welche mit dem Concepte des Unendlichen sich nicht vertragen, und somit die allgemeinen Bedingungen der Natur oder des gottgesetzten endlichen Seins ausdrücken, als da sind die Unterschiede zwischen Substanz und Qualität, Zeit und Raum, Ursache und Wirkung, Gesetze und Zwecke. Damit sind nun alle objectiven Kategorien eruirt, unter welche die auf das menschliche Erfahrungsbewußtsein gestützten Urtheile fallen können. Dieselben sagen, soweit sie sich auf das Entitative als solches beziehen, entweder ein Sein oder eine Wesensbestimmtheit oder die Existenz aus; soweit sie sich auf die Ordnung des Seienden beziehen, sind sie Aussagen in Betreff der Actualität oder Potentialität des Seienden oder der Relation des actuell oder potentiell Seienden oder der Correlation des actuell oder potentiell Seienden; soweit sie auf die Erkenntniß der Ordnung sich beziehen, sind sie logische, ästhetische oder moralische (praktische) Urtheile. Rücksichtlich des denknothwendigen Gegensatzes zwischen Unendlichem und Endlichem müssen die Urtheile entweder Gott oder die Natur zum Gegenstande der Aussage haben. Die auf die universalen Bedingungen der Natur bezüglichen Aussagen müssen entweder physikalische oder mathematische oder universalphilosophische Urtheile sein.

Die subjectiven Kategorien scheiden sich in zwei Hauptclassen, sofern nämlich einerseits die begriffliche Form der Ideen, aus welchen das Urtheil gebildet wird, oder die Form der daraus gebildeten Urtheile in Betracht kommt. In Bezug auf die von Ausdehnung und Comprehension abhängige begriffliche Form der Ideen sind universelle,

Digitized by Google

generelle, particuläre, singuläre Urtheile zu unterscheiden. Faßt man weiter das Verhältniß der miteinander in einem Urtheile zu verbindenden Ideen in's Auge, so hat man kategorische, hypothetische, disjunctive, problematische, assertorische, apodiktische, directe und comparative, abstracte und concrete, aprioriſche und aposteriorische, analytische und synthetische Urtheile zu unterscheiden. In Bezug auf die Form des Urtheiles sind bejahende, verneinende, limitirende Urtheile zu unterscheiden; soweit man ferner derartige Urtheile zu einander in Correlation setzt, ergibt sich die Unterscheidung zwischen äquipollenten, convertiblen, contradictorischen, conträren und subconträren Urtheilen. Die Wahrheit und Richtigkeit der Urtheile ist davon abhängig, daß sich der Urtheilende vorausgehend eine distincte, helle und adäquate Idee vom Gegenstande des Urtheiles gebildet hat.

Die im Urtheile sich aufschließende Blüthe der Idee breitet sich vollkommen in der Ratiocination aus.[1] Das oberste Gesetz der Ratiocinationen kann kein anderes als jenes der universalen Dialektik gemeinhin sein, nämlich die Einigung des Ähnlichen und Diversen zu einer organischen Totalität in richtiger Verbindung des Ähnlichen und distincter Auseinanderscheidung des Entgegengesetzten. Es handelt sich hiebei um eine doppelte Denkbewegung: die vom Diversen zum Ähnlichen aufwärts steigende inducirende und die vom Ähnlichen zum Diversen abwärts steigende deducirende Denkbewegung. Jede der beiden Bewegungen wird durch den Terminus medius vermittelt, der das Enthaltensein des minder Ausgedehnten und minder Umgreifenden in dem Ausgedehnteren und Umgreifenderen ersichtlich zu machen dienlich ist. Auf den Gegensatz dieses doppelten ratiocinativen Denkverfahrens ist der Unterschied zwischen den inductiven und deductiven Wissenschaften gegründet; Physik und Psychologie sind inductive Wissenschaften, die Mathematik ist eine deductive Wissenschaft. In der angewandten Mathematik hat ein gemischtes Verfahren statt, welches auch der Philosophie eigen ist, sofern sie in ihrer psychologischen Grundlegung inductiv vorzugehen hat, während sie als Metaphysik wesentlich deductiv verfährt. Das deductive Verfahren der Metaphysik und der reinen Mathematik bietet manche Ähnlichkeit dar. Wie in der Mathematik die auf Grund der obersten Denkgesetze der Identität und des Widerspruches eruirten geometrischen Grundaxiome die Mittelideen zur Erweisung der ersten

[1] O. c. II, pp. 186 sgg.

Digitized by Google

geometrischen Theoreme darbieten, diese selber wieder als die Prämissen der weiter abzuleitenden Sätze dienen, so wird auch in der Metaphysik mittelst des Satzes vom Widerspruche das Princip der Causalität ermittelt, welches seinerseits wieder die Mittelidee zur Auffindung der Relation zwischen Unendlichem und Endlichem darbietet; die Idee des Endlichen bietet den Terminus medius zur Erweisung des Satzes dar, daß die contingenten Dinge eine über ihnen gelegene erste Ursache haben müssen.

Die Wahrheit als erkannte Ordnung des Seienden schafft sich naturgemäß im menschlichen Geiste auch den der Ordnung des Seienden entsprechenden scientifischen Modus ihrer Darlegung.[1] Jede Wissenschaft postulirt die der Beschaffenheit ihres Inhaltes angemessene Methode der rationalen Darlegung desselben. Conti gibt eine ausführliche Charakteristik der Methode der verschiedenen Wissenschaften,[2] deren Reihe nach ihm auch die Philosophie in der oben bezeichneten Weise eingegliedert ist. Im Allgemeinen theilt er die Wissensfächer in Wissenschaften mit inductiver und mit deductiver Methode ein; in bestimmten Wissenschaften sind, wie wir bereits vernahmen, beide Methoden miteinander vereinigt, so namentlich in der Philosophie. Conti unterscheidet übrigens zwischen reiner oder eigentlicher und angewandter Philosophie, in deren Bereich er Rechtswissenschaft, Politik, Ökonomik und Philosophie der Geschichte verweist und entwickelt für jede der beiden Arten der Philosophie die Methodenlehre im Besonderen. Der Hauptunterschied zwischen beiden Arten von Philosophie ist, daß die reine Philosophie mit der Analyse des menschlichen Einzelbewußtseins und der in demselben sich aufweisenden Thatsachen beginnt, während die angewandte Philosophie oder Filosofia civile mit den in der menschlichen Societät sich aufweisenden Thatsächlichkeiten beginnt, um deren Ursachen und innere Gründe zu ermitteln. Die reine Philosophie bleibt nicht dabei stehen, die Gesetze und Ursachen der psychischen Vorgänge zu ermitteln, sondern geht weiter auch auf die Ermittelung der Relationen der seelischen Apprehensionen zu der ihnen entsprechenden äußeren Wirklichkeit über, deren Realität und objective Beschaffenheit in der Filosofia civile als etwas durch die reine Philosophie Sichergestelltes vorausgesetzt wird. Obwohl jede Wissenschaft ihre eigenthümliche Methode hat,

[1] O. c. II, pp. 227 sgg.
[2] O. c. II, pp. 305 sgg.

Digitized by Google

berührt dieselbe sich dennoch auf eine gewisse Weise mit den Methoden aller übrigen Wissensfächer. So eignet der reinen Philosophie eine Methode, welche von jener der Theologie, der Philologie und Kritik, der Mathematik und der Naturwissenschaften durchaus verschieden ist und verschieden sein muß, weil das Forschungsobject jeder einzelnen dieser Wissenschaften ein anderes ist. Gleichwol läßt sich die Methode der Philosophie nicht schlechthin von jener der religiösen Studien trennen, weil das religiöse Bewußtsein und die religiöse Stimmung der Psychologie als Forschungsobject angehört; die Methode der Philosophie ist nicht absolut von jener der Philologie und Kritik geschieden, weil in Sprache und Geschichte sich das menschliche Innere reflectirt; sie ist nicht schlechthin von der mathematischen Methode geschieden, weil diese zur Erforschung unsinnlicher Objecte anleitet; sie ist nicht von der Methode der physikalischen Forschung absolut geschieden, weil die Objecte der letzteren zur Natur der menschlichen Seele und zur Idee des Göttlichen in wesentlicher Beziehung stehen. Die Methode der Filosofia civile muß von jener der reinen Philosophie unterschieden sein, weil ihr unmittelbares Object nicht die innere Natur des Menschen, sondern deren Bethätigung im socialen Menschendasein ist. Sie ist auch von den Methoden aller übrigen nicht philosophischen Wissenschaften unterschieden, ohne völlig außer aller Beziehung zu denselben zu stehen. Sie ist von der Methode der religiösen Studien verschieden, weil sie nicht nach theologisch-dogmatischen Grundsätzen, sondern nach rationalen Principien verfährt; gleichwol kann sie vom Christenthum als geschichtlicher Thatsache nicht abstrahiren und hat gemeinhin die eminente sociale Bedeutung des religiösen Elementes zu würdigen. Ihre Forschungsmethode ist von jener der Philologie und Kritik verschieden, setzt aber die Functionen derselben voraus, weil mittelst dieser das der Filosofia civile als Forschungsobject dienende Materiale eruirt wird. Die Methode der Filosofia civile muß von der mathematischen Methode verschieden sein, weil diese auf die im freithätigen Thun begründeten Thatsächlichkeiten und Zustände der menschlichen Societät nicht anwendbar ist; andererseits liefern die angewandten mathematischen Wissenschaften: Geographie und Chronologie die zum Verständniß der socialen Zustände und historischen Thatsächlichkeiten nöthigen Daten. Ähnliches läßt sich in Bezug auf die der Filosofia civile nöthigen Daten der Ethnographie und Klimatologie über das Verhältniß der Methode der Filosofia civile zu jener der naturwissenschaftlichen Fächer sagen.

Digitized by Google

VI.

Conti beschränkt sich trotz des hohen Interesses, welches die Filosofia civile für ihn hat, auf methodologische Erörterungen über wissenschaftliche Behandlung derselben, ohne sich auf eine Bearbeitung der ihr angehörigen Specialdisciplinen einzulassen. Sein geistiger Schaffensbereich ist jener der sogenannten reinen Philosophie, welche ihm in einen theoretischen und praktischen Theil zerfällt. Der theoretische Theil faßt den Erkenntnißinhalt der reinen Philosophie in sich, der praktische Theil handelt von dem selbstthätigen Antheile des Menschen an der lebendigen Actuirung jenes Inhaltes in dem unter das Richtmaß der drei Ideen des Wahren, Schönen und Guten gestellten dreifachen Thun des Menschen, welches Gegenstand eines dreifachen Kunstgeschickes, des logisch-dialektischen, ästhetischen und moralischen Geschickes ist.

Der theoretische Theil der reinen Philosophie erhält seine wissenschaftliche Ausführung auf Grund der sie ermöglichenden psychologischen und metaphysischen Untersuchungen,[1] deren grundlegende Ergebnisse, wie bereits bemerkt, durch das inductive und deductive Denkverfahren gewonnen werden. Das inductive Denkverfahren der Psychologie oder Bewußtseinstheorie liefert die nöthigen psychologischen und erkenntnißtheoretischen Facta und Data, welchen die auf deductivem Wege zu erlangende metaphysische Erkenntniß der Universalien zu appliciren ist, um kraft dieser Application den eigentlichen Sachinhalt des theoretischen Theiles der reinen Philosophie zu gewinnen, welche sich sonach als ein dreigliedriges Ganzes darstellt und damit den oben aufgewiesenen dreigliedrigen Rhythmus der reinen Philosophie im Allgemeinen reflectirt. Conti nennt den dritten Theil der theoretischen Abtheilung der reinen Philosophie die Filosofia superiore,[2] die ihm abermals in drei Unterabtheilungen: Kosmologie, Anthropologie, natürliche Theologie zerfällt. Der Darstellung der Filosofia superiore ist Conti's L' Armonia delle cose gewidmet, welche in fünf Büchern von der Existenz und Ordnung der Dinge, von den Ursprüngen, von der Vervollkommnung der Dinge, vom Endzwecke des Universums handelt. Conti

---

[1] Il vero nell ordine II, pp. 240 sgg.

[2] Distincta dall Elementare (siehe oben S. 360), ove ha da prevalere lo studio de' fatti e però la Psicologia. O. c. II, p. 241.

Digitized by Google

setzt diese Gliederung seines Werkes zu den in der Ontologie aufgewiesenen primären Ideen der Entität, der Ordnung und den in der Erkenntniß der Ordnung sich aufthuenden Ideen des Wahren, Schönen und Guten in Beziehung, so daß der Inhalt der fünf Bücher den genannten fünf Ideen entspricht. Es handelt sich um Aufzeigung der Realität jener Ideen in der Ordnung des wirklich Seienden, deren Conformation mit der in der Universalienlehre aufgewiesenen dialektischen Entfaltung der metaphysischen Grundideen die reale Dialektik des Seienden constituirt. Conti wählt für die dem ersten Buche zugewiesene Aufgabe Plato,[1] für jene des zweiten Buches Aristoteles und die neueren Dynamiker[2] zu seinen Gewährsmännern. Die drei folgenden Bücher stehen zu den drei Ideen des Wahren, Schönen und Guten insoferne in einer specifischen Beziehung, als die Ursprünge der realen Dinge in der Idee des Wahren zu suchen sind, die Conformation der Dinge mit der Idee des Schönen das Mittel ihrer Vollendung, das Gute selber als die vollkommene Verwirklichung der gottgedachten Wahrheit der Dinge das Endziel des Universums ist. Die logische Aufeinanderfolge der fünf Bücher von der Harmonie der Dinge wird durch die Bemerkung beleuchtet, daß in jeder Entität eine Ordnung, in der Ordnung die Wahrheit, in der Wahrheit die Schönheit sei, und mittelst des Schönen das Gute wirklich werde. In dieser Aufeinanderfolge der Entwickelung tritt die allgemeine Harmonie der Dinge zu Tage und erscheint die Philosophie selber ganz und vollkommen auf den Grund der italischen Weisheitstradition gestellt, zu deren künstlerischem Interpreten Rafael geworden ist.[3]

---

[1] Scorgeremo sempre più, quanto saviamente Platone, seguendo gl' insegnamenti socratici e pitagorici, ponesse la Filosofia nel conosci te stesso, e quindi esaminasse l' armonia tra la naturale coscienza e la scienza, tra il conoscimento di noi stessi e la cognizione dell' universo e di Dio, tra gli archetipi eterni e la natura, tra la mente divina e l' intelletto umano. Armonia I, p. 12.

[2] Ci apparirà così la sapienza della Filosofia dinamica, dove Aristotele prevalse molto a Platone; Filosofia ch' ebbe anch' essa le sue antiche tradizioni ne' Pitagorici e in una parte degl' Ionici, e venne perfezionata dal Leibniz e dalle scoperte più recenti. O. c. I, p. 13.

[3] Il grazioso Raffaelo, che fu chiamato già il Pittore filosofo, dipinse nella Scuola d' Atene un Pitagorico, che descrive sopr' una tavola figure musicali e consonanze; musica intellettiva ch' educò Platone ed Aristotele, dipinti l'un presso all' altro dell' Urbinate sul primo gradino di quel tempio, dov' era scritto: conosci te stesso. O. c. I, p. 19.

Digitized by Google

Die erste fundamentale Aufgabe der Filosofia superiore ist die philosophische Vergewisserung der objectiven Realität des Seienden, d. i. des eigenen Selbst des Menschen, der äußeren Wirklichkeit, Gottes. Die natürliche Gewißheit von der Realität des eigenen Selbst und der Außendinge tritt schon bei den Kindern in significanten Kundgebungen hervor; sie ist in der Sprache ausgeprägt. Eben so spricht sich im natürlichen unbefangenen Denken vielfältigst die Aufeinanderbeziehung des Selbst und der äußeren Wirklichkeit als zweier coordinirter Realitäten aus, zusammt der impliciten Beziehung beider auf eine über ihnen stehende dritte, auf jene des göttlichen Seins; nichts ist in dieser Beziehung lehrreicher als das Studium der verschiedenen Mythologien, welche diese implicite Denkbeziehung so recht an's Licht zu stellen geeignet sind.

Den menschlichen Selbstgedanken betreffend handelt es sich um reflexive Aufhellung der Relation zwischen den psychischen Thatsachen und der Realität des seelischen Empfindungs-, Denk- und Willensprincipes; auf Grund dieser Aufhellung ist die Idee der Seele als substantialer Realität und Causalprincipes der seelischen Lebensthätigkeit zu gewinnen.[1] Directes und reflexes Selbstbewußtsein verhalten sich zu einander als implicites und explicites Bewußtsein. Die englischen Positivisten wollen, daß die psychologische Forschung bei den Aussagen des directen Bewußtseins stehen zu bleiben habe; Rosmini und seine Anhänger legen alles Gewicht auf das reflexive Selbstbewußtsein unter Beiseitesetzung der Aussagen des directen Bewußtseins. Die Einen wie die Anderen sind im Unrechte. Woher wissen die Positivisten um den Wechsel der Seelenzustände, wenn nicht mittelst der Reflexion auf sich selber? Und wie könnte umgekehrt die Reflexion die Vorgänge des inneren Seelenlebens ohne directe Erfassung derselben klar stellen? Das Bewußtsein erfaßt zuerst auf directem Wege in concreter Weise das Subject und die Acte der Seelenthätigkeiten; nachträglich kommt es dazu, die verschiedenen Seelenvorgänge gesondert und abstract in's Auge zu fassen und im Gedanken festzuhalten. Hiemit ist die explicite Zurückbeziehung der seelischen Vorgänge und Acte auf ihr causales Object eingeleitet, welche Carteſius in Form eines Schlusses vollzogen hat. Den dagegen erhobenen Einwendungen begegnete Carteſius durch die Bemerkung, daß sein Cogito ergo sum als explicite Darlegung einer unmittelbaren

[1] O. c. I, pp. 56 sgg.

Digitized by Google

Denkapprehension zu verstehen sei. Vico und Gioberti wendeten ein, das cartesische Princip indicire bloß ein Factum, welches von jedem rationalen Principe losgelöst keine rationale oder wissenschaftliche Evidenz ansprechen könne. Nach Conti handelt es sich darum, die in der Form des reflexiven Denkens von Cartesius ausgesprochene Wahrheit in ihrer Bedeutung als Declaration einer unmittelbaren natürlichen Selbstapperception des menschlichen Ich zu würdigen, wonach sie als Formulirung einer concreten und realen Scienz oder als ein in das Licht rational vermittelter Erkenntniß erhobenes natürliches Factum erscheint.[1]

Die rationale Weiterentwickelung der reflexiv verificirten Beziehung der inneren Seelenvermögen auf ein rationales Subject derselben führt dahin, dieselben als Modos oder Accidenzen eines substantialen Subjectes und als Bekundungen einer innerlichen Causalität zu erfassen. Damit soll zum reflexiv vermittelten Gedanken eines dem Menschen einwohnenden Lebensprincipes vorgedrungen werden. Daß die Seele als substantielles Empfindungsprincip im Menschen gedacht werden müsse, ergibt sich denknothwendig auf dem Wege reflexiver Analyse, welche in allen particulären Sensationen und in der generellen Lebensempfindung des Menschen zwei Terminos ermittelt, einen vom Leibe verschiedenen innerlichen Träger der Sensibilitätsacte, und einen der Seele geeinigten äußerlichen Terminus, den menschlichen Leib oder die durch eine äußerliche und zufällige Attinenz auf den innerlichen Terminus bezogenen Objecte der sinnlichen Außenwelt. In der intellectiven Apprehension des Denkinhaltes der Sensationen erscheint der Act des intelligenten Agens in der doppelten Relation zu den intelligiblen Objecten einerseits, zum intellectiven Subjecte andererseits. Im intellectiven Concepte hat eine Einigung des Begriffenen und Begreifenden statt, welcher nothwendig der doppelten Beziehung zu seinem Acte und Objecte sich bewußt sein muß. Der Concept ist ein Seinsmodus des Begreifenden, dieser wird sich somit im Conceptionsacte als etwas Substantielles offenbar, als realer Träger eines veränderlichen oder zufälligen Actes. Den Körper zum Träger desselben machen zu wollen, ist Widersinn, da die Intellectionsacte keine sinnlichen Erscheinungen sind. Wenn der Körper nicht einmal

[1] Il ragionamento senza il fatto sarebbe un' astrazione; il fatto senza il ragionamento non sarebbe scienza: fatto e ragionamento ci danno la Scienza concreta o reale. O. c. I, p. 73.

Digitized by Google

Subject der Empfindungsacte sein kann, um wieviel weniger der Intellectionsacte! Der substantielle Träger des seelischen Empfindungslebens und Denklebens bekundet sich zugleich auch als actives Causalprincip des seelischen Lebens; selbst in der passiven Reception der sinnlichen Eindrücke hat schon relativ ein actives Verhalten der Seele statt, in noch höherem Grade involvirt die intellective Apprehension ein actives Verhalten des Intellectes; durch die sinnlichen und geistigen Erkenntnißacte wird das Actionsvermögen der Seele geweckt, welches in dem Maße, als es sich im reflexiven Denken über sich selbst klar wird, über die unfreien instinctiven Antriebe des Handelns zum selbsteigenen Wollen, Thun und Handeln sich erhebt, und in der werkthätigen Erfassung der durch die gottgesetzte Ordnung der Dinge dem menschlichen Begehren und Wollen gesetzten Ziele zum Stande der sittlichen Freiheit sich erhebt. Im freithätigen sittlichen Thun reagirt der Mensch nicht bloß auf die Eindrücke der sinnlichen Außenwelt, sondern unterwirft sie den von ihm angestrebten Zwecken und drückt ihr den Stempel seines selbsteigenen rationalen Wollens auf und macht sich zum lebendigen activen Mittelpunkte einer Menge von Beziehungen zwischen sich und der Außenwelt.

Mit der Realität des geistigen menschlichen Selbst ist implicite auch schon jene der sinnlichen Außenwelt gegeben, zu welcher dasselbe in einer wesentlichen Correlation steht. Die subjectiven sinnlichen Perceptionen haben eine significative Bedeutung, welcher etwas Reales entsprechen muß, weil eine Signification ohne Significirtes undenkbar ist. Die wesentliche Function und Bestimmung des seelischen Sinnesvermögens ist die Mittlerschaft zwischen dem Ich und der Außenwelt; im intellectiven Denken geht dem Menschen das Verständniß einer in der sinnlichen Außenwelt realisirten Ordnung auf, in deren Idee die intellective Bestätigung der Realität der Außenwelt gegeben ist, indem sich dem Menschen die Correlativität zwischen der substantialen Causalität des eigenen Selbst und jener der äußeren Wirklichkeit nach allen Seiten und Beziehungen nahelegt. Aus dieser Art von Correlativität als Erkenntnißgrund unseres Wissens um die Außenwelt ergibt sich, daß wir das Wesen der Dinge relativ, soweit es nämlich in seinen Erscheinungen offenbar wird, erkennen; die sinnlichen Erscheinungen bieten das Materiale, welchem unser Denken die rationale Form durch Zurückbeziehung der in den Erscheinungen zu Tage tretenden Qualitäten auf ihren denknothwendigen substantialen Träger aufdrückt. Wir denken

Digitized by Google

die Substanzen der Außendinge als causale Principien sowol zufolge der Einwirkung der Dinge auf uns, als auch zufolge der Wahrnehmung einer zwischen den Dingen selber statthabenden causalen Verknüpfung, welche in dem von uns wahrgenommenen Wandel der äußeren sinnlichen Erscheinungen zu Tage tritt. So weit in denselben die Natur der Außendinge offenbar wird, muß unser Denken auch auf den Unterschied der äußeren, der sinnlichen Erscheinungswelt angehörigen Wirkungsprincipien von der Einheit und Einfachheit des empfindenden und denkenden seelischen Principes in uns aufmerksam werden.

Mit der Erkenntniß unserer selbst und der sinnlichen Außenwelt ist auf's Engste die Gotteserkenntniß verwachsen,[1] deren Ansätze in jedem Menschen vorhanden sind, so schwer es auch fällt, dieselbe von jedem ungehörigen Beisatze abzulösen. Der Grund dieser Schwierigkeit liegt darin, daß die menschliche Gotteserkenntniß gemeinhin nur Relationserkenntniß, d. i. Erkenntniß des göttlichen Wesens nach seinem Verhältniß zur menschlichen Erfahrungswelt ist. Die durch philosophische Reflexion ermittelten Wesensbestimmungen des göttlichen Seins als des unendlichen, absoluten, nothwendigen Seins sind lauter Correlationsbestimmungen, d. i. Angaben dessen, was Gott, sofern er ein von der mundanen Wirklichkeit unterschiedenes Sein ist, im Verhältniß zu derselben sein muß; diese Correlationen hinweggedacht, bleibt vom Gottesbegriffe nichts übrig. Unsere Gotteserkenntniß fällt mit unserer Welterkenntniß unter einen analogen Gesichtspunkt, sofern wir, wie wir die Weltdinge nur unter der Hülle ihrer sinnlichen Erscheinungen zu fassen vermögen, so das göttliche Wesen nur unter der Hülle genereller Concepte, so wie unter der Hülle von Perceptionen und seelischen Empfindungen zu fassen vermögen. Daneben tritt aber der bemerkenswerthe Unterschied hervor, daß, während die sinnlichen Erscheinungen der Dinge ihren Objecten proportionirt sind, die Concepte und Empfindungen, in welchen das Göttliche erfaßt wird, ihrem Objecte nicht proportionirt sind. Wir vermögen das Göttliche nur in einem reflectirten Lichte rational zu erfassen. Zufolge seiner Correlation zu allen übrigen menschlichen Concepten beherrscht der menschliche Concept des Göttlichen den Menschen in seinem gesammten seelischen Sein und Leben als das absolute Object und Ziel seines Erkennens, seelischen Empfindens und

[1] O. c. I, pp. 130 sgg.

Digitized by Google

selbstigen Wollens, als die absolute Wirklichkeit des vom Menschen gesuchten und begehrten Wahren, Schönen und Guten.

Das Vorhandensein eines natürlichen Gottesglaubens im menschlichen Geschlechte ist eine allseitig erprobte Thatsache, deren innerer psychologischer Grund in der natürlichen Disposition des Menschen zum Gottesglauben liegt. Die scientifischen Verificationen dieses Glaubens sind nach dem Zeugniß der Geschichte der Philosophie zahlreich und mannigfaltig, lassen sich aber im Ganzen auf zwei Hauptclassen zurückführen, je nachdem nämlich das Verhältniß des menschlichen Denkens zur Idee des Göttlichen oder das Verhältniß der kosmischen Wirklichkeit zu Gott in's Auge gefaßt wird. Die der Zeit nach ältesten Argumente für Gottes Dasein sind die kosmologischen; die skeptischen Anstreitungen derselben provocirten die dialektischen Erweisungen der Denknothwendigkeit des göttlichen Seins. Der Xenophontische Sokrates schließt aus der kosmischen Ordnung auf die Realität des göttlichen Seins, Plato bekämpft die sophistischen Gottesleugner auf dialektischem Wege. Der die platonische Philosophie beherrschende Dualismus ließ es zu keiner evidenten Erweisung der Absolutheit des göttlichen Seins kommen, das Verhältniß zwischen dem göttlichen Demiurgen und den ewigen Ideen ist bei ihm nicht zur widerspruchlosen Klarheit durchgebildet. Aristoteles gibt der kosmologischen Beweisführung den Vorzug, und reducirt die Realität des Göttlichen auf die drei Gesichtspunkte, welche sich ihm in den Concepten des Actus purus, der Finalbeziehung und der kosmischen Ordnung darbieten. Die altchristlichen Lehrer, welche den antiken Dualismus und Polytheismus bekämpften, richteten ihr Augenmerk nicht so sehr auf Erweisung der Realität des göttlichen Seins, als vielmehr auf die Erweisung der Einheit und schöpferischen Allmacht Gottes; indeß fehlte es von Clemens Alexandrinus bis auf Augustinus herab auch nicht an Widerlegungen der mit den pantheistischen, sensistischen und skeptischen Denkverirrungen verbundenen Leugnung eines überweltlichen göttlichen Seins. Die patristischen Beweisführungen sind sowol kosmologisch als auch dialektisch; unter den dialektischen Erweisungen der Realität des göttlichen Seins sind vor allen jene hervorzuheben, welche in Augustin's Werken von seiner Schrift gegen die Akademiker angefangen bis auf seine letzten zwei großen Hauptwerke (de Trinitate und Civitas Dei) herab enthalten sind. Unter den mittelalterlichen Lehrern wählten die zum Platonismus hinneigenden mit Vorliebe die dialektische Beweisart, die Aristoteliker die kosmologische; Anselm ist der

Digitized by Google

Hauptvertreter der ersteren, Thomas Aq. der Hauptvertreter der letzteren. In der neueren Philosophie gaben Cartesius und Leibniz den Ton für die dialektische Beweisführung an; nach Leibniz wurde die kosmologische Beweisführung mit Vorliebe gepflegt. Kant bestritt die dialektische Beweisführung Anselm's und der später folgenden Philosophen; Hegel pries zwar Anselm's Argumentation, deutete sie aber in pantheistischem Interesse aus. Der philosophische Mysticismus irrte zur Annahme einer unmittelbaren geistigen Anschauung der göttlichen Urbilder ab; daneben kam die falsche Unterscheidung zwischen aprioriſcher und aposteriorischer Beweisführung für Gottes Dasein in Aufnahme, wobei man übersah, daß das göttliche Sein weder auf rein aprioriſchem noch auf rein aposterioriſchem Wege sich philosophisch gewiß machen lasse. Wahr ist nur so viel, daß in der einen Classe von Beweisführungen der Stützpunkt vorwiegend in transcendentalen Wahrheiten, in der anderen Classe in den durch die Erfahrung dargebotenen Haltpunkten der reflexiven Erweisungen der Realität des göttlichen Seins gesucht wird. Beide Beweisarten aber, die dialektische und die kosmologische, treffen im Gedanken der causalen Abhängigkeit des geschöpflichen Seins vom göttlichen zusammen, nur daß dieses Abhängigkeitsverhältniß in der einen Classe von Beweisführungen mit specieller Beziehung auf das Verhältniß des menschlichen Denkens zum göttlichen Sein, in der anderen Classe mit Beziehung auf das Verhältniß der existenten Weltdinge zum göttlichen Sein in Betracht kommt.

Conti gliedert die Beweisführungen für die Realität des göttlichen Seins gemäß der Triplicität der Hauptgesichtspunkte, nach welchen seine Filosofia superiore als Lehre vom Seienden, von der Ordnung des Seienden und von der Erkenntniß der Ordnung des Seienden sich gliedert. Unter dem ersten dieser drei Gesichtspunkte ist Gott als der absolut Seiende, unter dem zweiten Gesichtspunkte als der absolute Ordner der Dinge, unter dem dritten als die absolute Wahrheit, ewige Schönheit und das absolut Gute zu erweisen. In der von der Realität der Dinge handelnden Abtheilung des Systems kann natürlich nur die erste der genannten drei Arten von Beweisführung eine Stelle finden; die übrigen Arten der Beweisführung bilden die Schlußglieder der nachfolgenden Abtheilungen. Sie sind, wie Conti poetisch sich ausdrückt, das Aufleuchten einer himmlischen Morgenröthe am Abschlusse der Gedankenreihen, welche den Inhalt der einzelnen Abtheilungen bilden.

Digitized by Google

Die Beweisführung für die Existenz des göttlichen Seins als der absoluten Realität zerfällt in eine dialektische und in eine kosmologische. Die dialektische Beweisführung hat vorauszugehen, weil sie die von der kosmologischen Beweisführung vorausgesetzte Idee Gottes zu verdeutlichen hat. Die Natur ist mit einem Buche zu vergleichen, die Gottesidee mit dem Namen des Verfassers, welchen der Inhalt des Buches nicht durch sich selbst angibt. Die Einwendungen, welche von Seite des Aristoteles, Thomas Aq. und Kant's gegen die dialektische Erweisung der Realität des göttlichen Seins erhoben wurden, hatten den Nutzen, zur Vervollkommnung der Art der Beweisführung anzuregen und die Erkenntniß zu zeitigen, daß es sich nicht um eine Demonstration des Seins Gottes, sondern um eine genauere Aufzeigung der Attinenz zwischen der Gottesidee und dem ihr entsprechenden Objecte handle. Die Gegner wendeten mit Grund ein, daß man aus der Denkbarkeit nicht das Wirklichsein erschließen könne; die Beweisführung war also derart zu gestalten, daß der Einwand ausgeschlossen blieb. Der Grundansatz der Beweisführung ist die Aufzeigung der Unabweislichkeit des Gottesgedankens; er ist keine phantastische Fiction, sondern stellt sich mit rationaler Nothwendigkeit als Correlat des Gedankens vom Zeitlichen, Endlichen und Zufälligen ein. Der Inhalt der aus ihrer Correlation zum Endlichen, Zeitlichen und Zufälligen verstandenen Gottesidee kann nur der Gedanke des absolut Wirklichen, schlechthin Seienden sein; Gott kann in seiner Correlation zum weltlichen Sein nicht als bloß seinsmögliches, er muß als seinsnothwendiges Esse gedacht werden und das Vorhandensein dieses Gedankens in uns muß als Bezeugung der Wirklichkeit des ihr entsprechenden Objectes verstanden werden. Damit ist zugleich auch der vorerwähnte Zusammenhang des dialektischen Erweises mit der Causalitätsidee aufgezeigt.

Das kosmologische Argument lautet, auf seine einfachste Form zurückgeführt: „Wenn etwas existirt, so muß etwas von Ewigkeit her existirt haben; dieses seit ewig Existirende ist Gott." Daß etwas existire und seit ewig etwas existirt haben müsse, wird von Niemand bestritten. Daß dieses seit ewig Existirende nur Gott sein könne, läßt sich auf folgende Art zeigen: Alle Dinge, welche einen Ursprung haben, haben ihr Möglichsein zur Voraussetzung, welches nur in ihrer Wirkungsursache begründet sein kann. Die Reihe der vorausgehenden Wirkungsursachen kann nicht in's Unendliche zurückgehen; auch würde man, einen derartigen Regressus in infinitum zugegeben, niemals bei dem seit ewig

Digitized by Google

her Gewesenen anlangen. Dieses muß also, so gewiß es wirklich ist, das erste und oberste in der Reihe des Seienden, das eigentlich und wesenhaft Seiende und als solches der denknothwendige Seinsgrund alles außer ihm Existenten sein.

VII.

Auf Grund der Lehre von der Realität der Dinge ist die Lehre von der Ordnung der Dinge zu entwickeln,[1] deren Idee die drei Momente: Relation, Begründung der Relation durch einen bestimmten Actus, Correlation als Vollendung der mit einer bestimmten Relation gegebene Einigung mehrerer Termini in sich schließt. Diese Ordnungsverhältnisse sind sowol in der äußeren sichtbaren Welt, als auch in der seelischen Innenwelt aufzuweisen; den Abschluß der bezüglichen Untersuchungen und Ausführungen bildet die Lehre von Gott als höchstem Ordner.

Das augenfälligste Resultat der Einigung der materialen Dinge mit einander ist der Raum, welcher die Totalität der Relationen zwischen den Molekeln der Materie ist. Die speciellen Abgrenzungen der einzelnen sinnefälligen Objecte innerhalb des Raumes vermitteln uns das Phänomen singulärer Ausgedehntheiten; die Ausdehnung ist das Resultat der Einigung der Atome der Materie in einem bestimmten sinnefälligen Objecte. Man hat zwischen der subjectiven sinnlichen Wahrnehmung des Raumes und der objectiven Realität desselben zu unterscheiden; die sinnliche Erscheinung des Raumes ist für uns die Hülle, unter welcher sich uns die reale Räumlichkeit als Universalergebniß der Relationen des materiellen Seins offenbart. Ein Raum ohne Inhalt ist nicht denkbar; der sogenannte leere Raum ist eine Abstraction. Die das sinnliche Phänomen des Raumes bedingende Grundthatsache ist das in der oscillirenden Bewegung der Molekel sich versichtbarende Oscilliren der Monaden in wechselseitiger Anziehung und Abstoßung; die von den Physikern gelehrte Wechselberührung der Molekel ist eigentlich der versinnlichende Ausdruck für das Statthaben von Relationen zwischen den Monaden, sowie zwischen den aus ihnen zusammengesetzten Molekülen, während umgekehrt die Abstoßung das Unterschiedensein der Monaden, das in der einigenden Relation statthabende Auseinander-

[1] O. c. I, pp. 187 sgg.

Digitized by Google

ein des relativ Geeinigten bedeutet. Realer Raum und reale Ausdehnung bedeuten sonach Einigung und Unterschiedenheit der die Materialität constituirenden monadischen und molekülaren Componenten derselben. Innerhalb der bereits constituirten Materialität hat weiter wechselseitige Anziehung und Abstoßung als Vehikel der wechselseitigen Einwirkung der Körper aufeinander statt. Das relative Überwiegen der Attractionskraft oder Repulsionskraft in der bereits constituirten Materialität begründet die Unterschiede der verschiedenen Aggregationszustände des Körperlichen, unter welchen jener des Äthers die feinste Körperlichkeit constituirt; die sogenannten Imponderabilien sind keine Körperlichkeiten, sondern Modificationen des Phänomens der Bewegung in den Transformationen der Kraft in Bewegung.

Die durch ein ihnen immanentes monadisches Princip geeinigten Körper unterscheiden sich als organische und beseelte Körper von der anorganischen Körperlichkeit. Die unterscheidende Eigenthümlichkeit der organischen und beseelten Körper ist, daß das einigende Princip derselben die Einwirkungen äußerer Objecte auf sie in sich aufnimmt und aus sich heraus gegen dieselben reagirt. Dasselbe bethätigt sich auf der untersten Stufe der organischen Körperlichkeit als Lebensprincip, auf der nächst höheren Stufe als Sensationsprincip, auf der im Menschen dargestellten höchsten Entwickelungsstufe überdieß als Intellectionsprincip. Die gegen die Realität des Vitalprincipes erhobenen Einwendungen beruhen auf der falschen Annahme, daß das Princip für sich allein das Leben constituire, während es sich doch nur im Zusammensein mit der von ihm durchdrungenen organischen Leiblichkeit bethätigen kann und in seiner Wirksamkeit durch die Dispositionen derselben bedingt und bestimmt ist. Wenn der Keim des lebendigen Körpers in der Wechselwirkung des Lebensprincipes und der organischen Materie sich zum lebendigen Organismus ausgestaltet hat, so tritt als zweite Potenz der Lebensinstinct hervor, der trotz des Widerspruches der Positivisten als besondere Potenz anerkannt werden muß, weil ohne ihn bestimmte Vitalacte schlechterdings nicht erklärbar sind. Jedes Lebendige wendet sich aus einem inneren natürlichen Antriebe demjenigen zu, wodurch es in seinem Bestande erhalten und gefördert wird, und stößt das Entgegengesetzte von sich; die Pflanze sucht das Licht, das Thier meidet die ihm schädliche Nahrung und greift instinctmäßig nach der ihm gedeihlichen Nahrung, der Säugling begehrt nach der Mutterbrust u. s. w. Die Regungen und Acte des Vitalinstinctes

Digitized by Google

sind in das nächtige Dunkel der Region der unbewußten und unwillkürlichen Lebensthätigkeit gesenkt, über welchen als zweite höhere Sphäre die Dämmerregion des Sinnenlebens sich aufthut unter Hinzutritt neuer Relationen zu den in der organischen Vitalität dargestellten Relationen zwischen dem unificirenden Vitalprincipe und dem belebten organischen Körper. Im Sensationsleben beginnt das seelische Belebungsprincip die ihm eignende Leiblichkeit und mittelst derselben die äußere Wirklichkeit wahrzunehmen; hier schließt sich somit eine doppelte Relation auf, jene zwischen der Seele als Subject der Empfindung und dem lebendigen Leibe als Object der Empfindung, ferner die durch den sinnbegabten Leib vermittelte Relation des seelischen Empfindungsprincipes zu den äußeren Objecten. Diese doppelte Relation schließt einige andere in sich, jene zwischen der Sensation und Perception, zwischen der in der Seele zurückgebliebenen Spur der Sensation und dem Vermögen der Resuscitation derselben, ferner die Empfindung des afficirten Organs, die Einigung der sensitiven Acte mit den Vitalacten, die durch die Suscitation und Steigerung der Vitalacte hervorgerufene Thätigkeitsreihe. Wie in der Vitalpotenz, folgt auch in der sensitiven Potenz auf die äußere Einwirkung eine Reaction, und zwar in der Form eines Begehrens. Der sensitive oder animalische Instinct ist das höhere Correlat des Vitalinstinctes. Der Instinct ist unabtrennlich mit dem Sinne, wie dieser mit dem Leben verbunden. Die im Sinnenleben statthabende Entwickelung von Potenzen und Acten folgt einfachsten Gesetzen, weist aber eine complicirteste Vielheit modaler Varietäten vor, welche den Consonanzen der rein vitalen Region entspricht und die vielfältigsten Attinenzen des sensationsfähigen lebendigen Subjectes zum äußeren Universum in sich faßt. Durch den Sinn tritt die Seele nur zu den Erscheinungen der Dinge in's Verhältniß, durch den Intellect, der die volle Tageshelle des psychischen Innenlebens repräsentirt, mit den Entitäten derselben. Da der Intellect durch sich allein die sinnlichen Erscheinungen nicht zu percipiren vermöchte, so ist er zur Vermittelung seiner Erkenntnisse der äußeren Wirklichkeit an den Sinn gebunden, gleichwie umgekehrt die sinnliche Erkenntniß an ihre Aufhellung im Lichte des Intellectes angewiesen ist. Diese Wechselseitigkeit zwischen sinnlichem und intellectuellem Erkennen constituirt das specifische Wesen der menschlichen Erkenntniß; die Function des Intellectes besteht in der Apprehension des Seins und Soseins der mittelst des Sinnes sich vernehmbar machenden Dinge.

Digitized by Google

Der innere Lebensconcent des geistig-sinnlichen Wesens des Menschen offenbart sich darin, daß, wie der Actus des animalischen Sinnes ein Sentimento corporeo, so der Actus des Intellectes ein Sentimento spirituale ist — eine sensitive Apprehension der Ordnung und der in derselben sich manifestirenden Wahrheit, Schönheit und Güte.

Die intellective Lebensentfaltung weist einen durchgängigen Parallelismus mit jener in den Sphären der vegetativen und animalischen Lebensthätigkeit auf. In jeder dieser drei Sphären findet sich ein erster Ansatz der Lebensentwickelung vor; der erste Ansatz in der Sphäre der Vegetabilität ist die Gestaltung des Gebildes durch die Keimkraft, der erste Ansatz des Empfindungslebens das allgemeine leibliche Grundgefühl (Rosmini: Sentimento fondamentale corporeo), der erste Ansatz des intellectiven Lebens die erste implicite Apprehension der Correlation zwischen dem menschlichen Selbst, der äußeren Welt und Gott. Wie ferner in dem durch das Vitalprincip belebten Organismus der Vitalinstinct, im entwickelten Sinnesleben der animalische Instinct lebendig wird, so tritt aus dem reflexiv entwickelten intellectuellen Leben das rationale Begehren hervor, welches sich in seiner Selbstvermittelung mit dem rationalen Denken zum freithätigen Wollen gestaltet und auf dem Gipfel seiner Entwickelung als moralische Freiheit erscheint. Das im intellectiven Leben licht gewordene seelische Sein wird sich selber zum Spiegel, welcher sich im menschlichen Bewußtsein, im Wissen des inneren Seelenmenschen um sich darbietet; in diesem Spiegel schaut der innere Seelenmensch seine Beziehungen zu sich selber, zum Universum und zu Gott. Das Bewußtsein ist ein intellectuelles und ein moralisches; ein intellectuelles, so weit es die Thatsächlichkeiten des inneren Lebens bezeugt, ein moralisches, sofern es uns die Gesetze unseres freithätigen Thuns und die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung desselben mit jenen Gesetzen enthüllt.

VIII.

Nach Aufweisung der in der äußeren und inneren Welt stattfindenden fundamentalen Relationen sind die Kräfte in Betracht zu ziehen, durch welche die Relationen getragen sind.[1] Sie scheiden sich gemäß

[1] Armonia I, pp. 222 sgg.

Digitized by Google

dem Unterschiede zwischen beiden Arten von Wirklichkeit in materielle und immaterielle Kräfte. Jede Kraft manifestirt sich durch Bewegung; das Eigenthümliche der materiellen Kräfte ist die Bethätigung in localen Bewegungen. Der philosophische Begriff der materiellen Kraft ist ein anderer, als jener der Physiker; diese verstehen unter materieller Kraft das einem Körper eignende Vermögen, einen anderen Körper in Bewegung zu setzen, während der Philosoph die materiale Kraft in substantiellem Sinne als lebendige Kraft versteht. Der materiellen Wirklichkeit ist eine Vielheit lebendiger Kräfte immanent, deren Vorhandensein sich aus den continuirlichen, in der materiellen Wirklichkeit vor sich gehenden Veränderungen erklärt. Diese Kräfte sind aber als Potentialitäten gebundene Kräfte, die nicht durch sich selbst in die Actualität des Wirkens übergehen, sondern einer Erregung bedürfen, in deren Folge eine durch die erregte Kraft bewirkte locale Bewegung statthat, die ihrerseits wieder in einem anderen von der Bewegung afficirten Theile der Materie eine bewegende Kraft suscitirt, und so die Bewegung weiter verpflanzt. Art und Modus des Bewegtwerdens ist durch die der Materie eingeschaffenen Dispositionen bedingt, aus deren Varietät sich die Mannigfaltigkeit der Bewegungen und der durch sie verursachten materiellen Bildungen und Erscheinungen erklärt.

Unter den materiellen Kräften versteht Conti jene der anorganischen Materie, deren Bewegungen er durch die mathematisch geregelten mechanistischen Gesetze determinirt sein läßt, obschon er zugibt, daß sich diese Art von Determination im Bereiche der chemischen Verwandtschaften und Abstoßungen nicht zur Evidenz erheben lasse. Über den materiellen Kräften stehen die Vitalkräfte, welche sich von den materiellen Kräften dadurch unterscheiden, daß sie nicht gleich diesen einer von Außen kommenden Suscitation bedürfen, und nicht den mechanischen Gesetzen der Bewegung unterworfen sind, daß sie ferner in dem durch sie unificirten organischen Gebilde eine Einheit schaffen, von welcher losgelöst die materiellen Theile des Organismus aufhören, das zu sein, was sie im lebendigen Zusammenhange mit dem organischen Ganzen sind, während die von einem Steine oder Minerale losgelösten Stücke Stein oder Mineral bleiben. Den Vitalkräften sind die sensitiven Kräfte übergeordnet; die Sensation als solche und das durch sie hervorgerufene sinnliche Begehren sind nicht nur gleich der Vitalpotenz der mechanistischen Determination entrückt, sondern stehen überdieß in Relationen, welche über die engen Grenzen des vitalen Organismus weit hinaus-

Digitized by Google

reichen, während die Vitalkraft auf die Relationen zu dem in ihr unificirten Organismus und dessen Theilen beschränkt bleibt. Die rationalen Seelen erstrecken ihre Beziehungen auch auf unsinnliche Objecte, sind also in den ihnen specifisch eigenen Thätigkeiten nicht gleich den sensitiven Perceptionen an den Actus proprius des Sensationsorgans gebunden. Auf dieses Vermögen des menschlichen Intellectes, über den Bereich der sinnlichen Wirklichkeit hinauszugreifen, ist die Befähigung des Menschen zur Beherrschung der irdischen Natur gegründet.[1] Die intellective Seele ist weder in ihrem Erkennen noch in ihrem Wollen durch die Eindrücke der sinnlichen Objecte in jener Art wie die rein sensitiven Seelen determinirt; sie vermag sich über dieselben zu erheben, obschon ohne dieselben die intellectiven Thätigkeiten nicht statthaben würden. Damit ist nachgewiesen, daß die intellective menschliche Seele unter den allgemeinen Begriff der kosmischen Kräfte fällt, deren Eigenthümliches dieß ist, daß sie ohne eine außer ihnen gelegene Causalität nicht activ werden können. Weiter erhellt aus dem Gesagten, daß die intellective Seele die oberste Stelle unter den uns auf dem Wege der natürlichen Erfahrung bekannten substantialen Kräften einnimmt. Ihre speciellen Bestimmtheiten sind, daß sie im Unterschiede von den materiellen Kräften eine immaterielle Kraft, im Unterschiede von den rein sinnlichen Belebungsprincipien eine geistige Kraft, somit Geist ist. Dieß steht auf dem Wege eines psychologisch-analytischen Vorgehens so unwiderleglich fest, daß ein besonnenes Denkvorgehen weit eher durch die Spitzfindigkeiten eines einseitigen Idealismus als durch die Aufstellungen und Behauptungen eines groben Materialismus irre gemacht werden könnte. Conti bekräftigt die Thatsache der substantialen Realität der vom Körper unterschiedenen menschlichen Seele durch die Erzählung von einem sterbenskranken jungen Mädchen, welches bereits vor ihrem Verscheiden sich für gestorben hielt, und von den

[1] Poco fa, un vascello d' arditi navigatori austriaci (è bello, che dagli Italiani si renda omaggio all' imprese conquistatrici sulla natura corporea, dacchè sono terminate imprese conquistatrici sopra i popoli latini) penetrava in mezzo a' geli del Mare Artico per la scoperta del Polo; e poichè la nave due verni restò imprigionata fra masse di ghiaccio, quegli uomini bravi scendevano a terra, e con le slitte percorrevano centinaja di leghe, affrontando constanti ogni più duro aspetto di patimenti e di morte. L' anima di questi dominatori e di Cristoforo Colombo può esser dunque cosa materiale? O. c. I, p. 251.

Digitized by Google

Zuständen und Angelegenheiten ihres Ich, d. i. ihrer vom Leibe geschiedenen Seele sprach.[1]

IX.

Die materiellen und immateriellen Kräfte des Universums stehen in Wechselbeziehungen zu einander, deren organisch gegliederter Complex die Ordnung des Universums ausmacht. Die Erkenntniß der Ordnung des sichtbaren Universums gehört primär der Philosophie an, obschon die nachfolgende Entwickelung der Physik erst die speciellen Daten lieferte, durch welche die philosophisch erfaßten Ideen der Naturordnung verificirt, und zugleich die der philosophischen Apprehension beigemischten falschen Imaginationen berichtigt wurden. Nach Humboldt's Dafürhalten waren in Plato's Mathematik der Natur und in der naturphilosophischen Physik des Aristoteles die Entwickelungskeime der gesammten später folgenden Entwickelung der physikalischen Wissenschaften enthalten. Die berühmtesten Naturforscher sprechen aus, daß das höchste Ziel der Naturwissenschaften die Erkenntniß des ordnungsgemäßen Zusammenhanges der Naturerscheinungen sei; und alle speciellen Abtheilungen der wissenschaftlichen Naturkunde: Astronomie, mathematisch-physikalische Erdkunde, die geographische Pflanzen- und Thierkunde, die Ethnologie liefern die speciellen Beiträge zur wissenschaftlichen Erkenntniß jenes allgemeinen Zusammenhanges. Das Erdleben ist zuhöchst aus seinem Zusammenhange mit dem kosmischen Gesammtleben, dieses aber aus der Idee der einheitlichen Ordnung zu verstehen. Nach unserem Dafürhalten ist nun allerdings diese Idee nur aus der speculativen Naturidee philosophisch zu verstehen, und wofern die Berechtigung einer speculativen Naturphilosophie nicht zugestanden wird, auf die philo-

[1] Ella vedeva in fantasia il cadavere delle sue membra già robuste e leggiadre, non più sue, e da cui s' era già separata nell' intimo della coscienza, guardandolo, come noi guardiamo portare i morti al sepolcro; ma una cosa non potè mai considerare separata da sè, la sua persona interiore, l' imputabilità propria, il suo bene, il suo male, l' intimo me, che lamentava il tempo perduto, e che continuò a significare sè stesso col monosillabo „io", mentre la vergine moribonda parlava d' Irene, della povera Irene, corpo già vivo e sano, come d' un ricordo amato e dolente. Era l' unità interna, non materiale, spirituale i cui atti, come l' osservazione ce gli ha palesati, trascendono i moti meccanici, vivificando l' organismo; trascendono anche l' organismo, con la sensibile percezione e con l' appetito; trascendono i confini della materia, con l' intelletto e con la volontà. O. c. I, p. 258.

Digitized by Google

sophische Erkenntniß der Naturordnung überhaupt zu verzichten. Die Idee des musikalischen Concentes unter Beiseitelassung der speculativen Morphologie ist nicht zureichend, zur Erkenntniß eines in sich geschlossenen Zusammenhanges der Erscheinungen des sichtbaren Naturdaseins zu verhelfen. Die Aufgabe der Philosophie der Natur erschöpft sich nicht darin, die obersten und allgemeinsten Begriffe der Naturkunde anzugeben, sie hat vielmehr diese aus der speculativen Idee der Natur abzuleiten, und die Gesammtheit der auf dem Wege der Erfahrung erkannten kosmischen Erscheinungen in jener Idee zu vermitteln. Conti bleibt bei dem Gedanken der Correlation als Ordnungsprincip stehen; dieser kann aber eine dem specifischen Wesen der sichtbaren Naturwelt entsprechende Bedeutung nur insofern gewinnen, als er aus der specifischen Idee des sichtbaren Weltdaseins verstanden wird. In Ermangelung dessen treten die charakteristischen Gegensätze und Correlationen der geistigen und sichtbaren Welt untereinander und zum absoluten göttlichen Sein nicht markant hervor, und kann die allgemeine Idee des kosmischen Seins nicht zu einer distincten Gliederung und Contradistinction gegen die Idee des göttlichen Seins gelangen.

Das Gesagte findet seine Anwendung zunächst auf dem Gebiete der Anthropologie. Conti zieht die Correlationen des aus Geist und Körper zusammengesetzten Menschenwesens in Betracht,[1] und findet die Möglichkeit derselben darin begründet, daß, wie der Körper ein aus monadischen Grundbestandtheilen zusammengesetztes organisches Gebilde ist, so auch die immaterielle intellective Seele oder der Menschengeist eine Monas sei. Jede materielle Monas ist gleich der immateriellen Seelenmonas eine Kraft, der menschliche Leib eine Totalität von Kräften; aus dieser durch den allgemeinen Begriff der monadischen Potentialität vermittelten Analogie zwischen dem wesensverschiedenen Sein des Leibes und der Seele glaubt Conti die Möglichkeit der Wechselwirkung zwischen beiden und die darin begründete Seinsharmonie des Menschenwesens erklären zu können. Der specifische Charakter des Menschenwesens als einer realen Ineinsbildung des Geistigen und Sinnlichen tritt hier nicht in sein volles Licht; die sinnliche Leiblichkeit erscheint nicht als die in die Seele als ihren specifischen Ort hineingenommene Körperlichkeit, der menschliche Leib kann im Zusammenhange der philosophischen Denkauffassung Conti's keinen specifischen Ort haben, weil nach ihm

[1] Armonia I, pp. 276 sgg.

Digitized by Google

jeder Körper in seiner äußeren Umgrenzung sich selber sein eigener Ort ist. Die Seele kann bei ihm, als schlechthin unräumlich, kein raumfassendes Princip, Gott nicht der absolute Umschluß der Dinge sein. Dieß sind die unabweislichen Consequenzen der Ablehnung der speculativen Morphologie, nach deren Anschauung Gott die absolute lebendige Urform der Dinge, die gottesbildliche Seele aber als lebendiges Form- und Gestaltungsprincip des menschlichen Leibes das relative geschöpfliche Continens desselben ist. Gott faßt die Dinge in ihrer innersten Mitte und ist der absolute Umschluß derselben; die gottesbildliche Seele ist ein relatives Centralprincip, und vermag daher den stofflichen Leib nur relativ zu umschließen. Letzterer ist soweit, als er der specifische sinnliche Abdruck und Ausdruck des seelischen Formprincipes ist, in die Seele als seinen specifischen Ort hineingerückt, während er als materielles Quantum seinen selbsteigenen Ort außer der Seele hat. Damit ist die richtige und einzig mögliche Vermittelung von Einheit und Unterschied in dem nach dem unabweislichen Zeugniß der Erfahrung dualistischen Menschenwesen gegeben, und die Gefahr einer platonisirenden Lockerung des Verbandes zwischen Leib und Seele sammt deren Consequenzen, wie sie im neueren anthropologischen Dualismus von Cartesius bis auf A. Günther herab zu Tage traten, principiell ausgeschlossen. Conti ist, das Verhältniß zwischen Leib und Seele betreffend, eifrigst bemüht, die Schiefheiten der cartesischen Auffassung desselben zu beseitigen; er geht so weit, absolut zu behaupten, daß die Seele nicht im Leibe, vielmehr umgekehrt der Leib in der Seele sei. Dieß ist zu weit gegangen; allerdings ist der Leib mehr in der Seele, als die Seele im Leibe, aber der Leib ist nicht absolut in der Seele enthalten, sondern umgekehrt auch, wenn schon nur in secundärer Weise, die Seele im Leibe enthalten, soweit dieser nämlich als materielles Quantum seinen Ort außerhalb der Seele hat. Das von Conti behauptete Sein des Leibes in der Seele kann aber kein wahrhaftes Sein des Leibes in der Seele sein, weil bei ihm die Seele zufolge ihrer Illocalität und Unräumlichkeit nicht lebendiger Umschluß des Leibes ist. Er leitet das Sein des Leibes in der Seele daraus ab, daß letztere Belebungsprincip des Leibes ist; dieß kann sie jedoch nur als ein den Leib umschließendes centrales Fassungsprincip sein, dessen Idee bei Conti durch seine rein negative Haltung gegenüber dem von den Scholastikern gelehrten Contact zwischen Seele und Leib ausgeschlossen ist. Wir begreifen übrigens vollkommen, daß in Folge der Vertauschung der aristotelisch-scholastischen Ansicht

Digitized by Google

von der Materie mit der monadologischen Naturansicht die Sache sich nicht anders fassen ließ, als sie von Conti gefaßt wird. Die Vermittelung beider einander gegensätzlich gegenüberstehenden Naturauffassungen in der ideologischen gehört der Zukunft anheim; so lange sie nicht vollzogen ist, wird auch die auf die speculative Morphologie der thomistischen Doctrin gegründete Seelenlehre eine halbentwickelte Lehre bleiben, und der auf dem Gebiete der christlichen Philosophie in und außerhalb Italien bestehende Widerstreit der Meinungen nicht beglichen werden.

Daß die monadologische Basirung der Anthropologie trotz der Betonung der Verschiedenheit der materiellen Monaden von den spirituellen Monaden nicht ausreiche, die Erfassung des Menschen in seiner specifischen Concretheit zu vermitteln, erhellt aus der Art und Weise, wie Conti die von ihm nachdrucksvoll betonte substantielle Einheit des Menschenwesens verstanden wissen will. Es ist gewiß ein tief wahrer Gedanke Conti's, daß das im monadologischen Seelenprincipe geeinigte Menschenwesen eine innigere und vollkommenere Einheit darstelle, als jene aller übrigen organisirten Körperwesen oder nicht organischen Körper sei.[1] Aber das specifische Wesen der Einigung des Menschenwesens, die in der möglichst adäquaten Ineinsbildung von Stoff und Form besteht, kommt bei Conti nicht zum Ausdrucke und kann nicht zum Ausdrucke kommen, weil ihm der speculative Begriff der Form abgeht. Er ist daher auch nicht im Stande, das specifische Wesen der Einigung des Menschenwesens im Unterschiede von jener in den animalischen und pflanzlichen Organismen anzugeben; statt des specifischen Unterschiedes kann er nur einen relativen Unterschied behaupten, sofern ihm nämlich die Centralmonaden der thierischen und pflanzlichen Organismen als Potenzen von schwächerer Unificationskraft zu gelten haben. Die Annahme monadischer Centralprincipien der thierischen und pflanzlichen Körper ist aber rein hypothetischer Natur und müßte, wofern solche Principien als reale Erklärungsursache der Gestaltungen der organischen Körper genommen werden sollten, auch für die Bildungen der anorganischen Körperwelt in Anspruch genommen werden. Je tiefer man

[1] Unione sostanziale si è, quando più sostanze s' uniscono fra loro in virtù d' una sostanza o forza sostanziale unica, per la quale ogni parte ha l' esser suo nel tutto, in ogni parte: unione intima, che costituisce, com' ho detto più volte, la differenza tra le cose organate e le non organate. Or nell' uomo s' avvera la detta unione appunto perchè avvi l' unità. O. c. I, p. 285.

Digitized by Google

indeß im Bereiche der Naturbildungen abwärts steigt, desto mehr erscheint das supponirte monadische Gestaltungsprincip als bloßes werkzeugliches Vehikel einer den Stoff sich subjicirenden Gestaltungskraft, als deren Princip schließlich doch nur die in den Stoff projicirte Idee genommen werden kann. Es ist sehr die Frage, ob die Gestaltungsmacht der Idee die Annahme von Centralmonaden der organischen Körper nicht überflüssig macht, so weit sie mehr als rein materielle Ansätze der Gestaltungen der organischen Körper sein sollen. Wenn Conti seinerseits schon die Annahme von Pflanzenseelen verwirft, so wird weiter auch die von ihm zugelassene Realität von Thierseelen als besondere Existenzen zu verwerfen sein.[1] Jedenfalls tritt erst unter Voraussetzung einer der rein sinnlichen Wirklichkeit immanenten Gestaltungsmacht der wahrhafte und specifische Unterschied des Menschenwesens von allen übrigen Naturbildungen in sein volles Licht; er besteht darin, daß dem Menschenwesen anstatt des der gesammten rein sinnlichen Wirklichkeit immanenten unpersönlichen Gestaltungsprincipes ein gottesbildliches, selbstiges Gestaltungsprincip einwohnt, in Folge dessen der Mensch als ein Wesen schlechthin höherer Ordnung erscheint, in welchem die stoffliche Wirklichkeit in ein Formprincip höherer Ordnung hineingenommen und die gesammte im Menschen mikrokosmisch geeinigte Naturwirklichkeit in eine Ordnung höheren Ranges hineingerückt ist. Diese Ordnung höheren Ranges ist die moralische Ordnung, deren specifisches Wesen darin besteht, daß dem Gesammtbereich der vom Menschen beherrschten sinnlich natürlichen Wirklichkeit die Form seines geistigen Selbst aufgeprägt wird; wie sie bereits ohne sein Zuthun dem gebildeten Leibe aufgeprägt ist, so soll sie durch sein freithätiges Thun und Wirken der gesammten in den Bereich seiner Thätigkeit fallenden äußeren Naturwirklichkeit durch sein freithätiges Thun aufgeprägt werden. Die Gestaltung und Umbildung der natürlichen Wirklichkeit gemäß der dem Menschen als Bildungsprincip immanenten geistigen Wesensform charakterisirt das Wesen des menschlichen Thuns und Wirkens im Unterschiede vom Thun und Wirken aller übrigen kosmischen Potenzen. Auf Grund dieser Auffassung des specifischen Wesens des Menschen ist auch erst das specifische Wesen der von Conti als Ergänzung des Universums postulirten leiblosen Intelligenzen zu verstehen. Dieses kann nur darin bestehen, daß von ihnen als höheren leibfreien Formen das

[1] Vgl. über Conti's Ansicht von den Thierseelen O. c. I, pp. 449 sqq.

Digitized by Google

Universum geistig umgriffen wird, und zwar nicht bloß, wie vom Menschen, das sichtbare Universum, sondern die Gesammtschöpfung, so weit sie von einer außerhalb des absoluten Mittelpunktes der Dinge stehenden geschöpflichen Potenz umgriffen werden kann. Der absolute Umschluß aller Dinge ist in Gott als absolutem Centralprincipe der Dinge gegeben, daher von Gottes Wesen die Gesammtschöpfung real und ideal absolut umgriffen und beherrscht ist.

Den inneren Correlationen der menschlichen Wesenheit entsprechen die Correlationen des Menschen mit der äußeren Natur,[1] durch deren Einwirkungen der leibliche und natürliche physische Habitus des Menschen beeinflußt wird, während sein sittlicher Wille über die determinirenden Einflüsse der äußeren Naturwirklichkeit hinausgestellt ist und dieselben als erziehliche Momente der geistigen und moralischen Berufsthätigkeit des Menschen zu verwerthen vermag. Die Correlation zwischen dem menschlichen Intellecte und den Objecten seiner Perception besteht darin, daß er die Entität und Ordnung derselben aufgreift, während umgekehrt die intellectuelle Apprehension zufolge des Umstandes, daß die Ordnung des Denkens mit der die apprehendirte Wirklichkeit regelnden Ordnung in Übereinstimmung steht, in der Erfahrung ihre Bestätigung findet. Überdieß regt die auf dem Wege der Erfahrung erlangte und bestätigte intellective Kenntniß einer factisch gegebenen Ordnung die Idee einer höheren und vollendeteren Ordnung der Dinge an, welche sich der Mensch zunächst in der idealisirenden Kunstthätigkeit zu vergegenwärtigen bestrebt ist. Er fühlt sich weiter durch die auf dem Wege der Erfahrung erlangte intellective Erkenntniß der Ordnung der Dinge zu dem Versuche angeregt, auch von dem außer dem Bereiche der natürlichen Erfahrung Gelegenen Kenntniß zu erlangen, um vom Verständniß der factisch gegebenen Ordnung zur Idee der Ordnung gemeinhin vorzudringen, wozu sich ihm die mannigfachsten Haltpunkte theils im natürlichen Denken, theils in der Ideentradition des menschlichen Geschlechtes darbieten. Hieher gehört die durch vielseitige Gründe sich nahelegende Überzeugung von der Existenz einer höheren Geisterwelt, ohne welche der Ausbau der kosmischen Ordnung unvollendet bliebe. So weit nun diese Ordnung eine Ordnung der relativen Dinge, somit selber eine relative Ordnung ist, setzt sie eine absolute Ordnung voraus, die keine andere als jene des göttlichen Seins sein kann und

[1] O. c. I, pp. 295 sgg.

Digitized by Google

zugleich auch die absolute Voraussetzung der kosmischen Ordnung sein muß. Somit schließt sich die kosmische Ordnung zuhöchst in der Idee des göttlichen Seins ab. Dieß ist der dialektische Erweis Gottes als absoluten Ordners, welchem aber, wie bei der Erweisung der Existenz Gottes, auch ein kosmologischer Erweis ergänzend zur Seite tritt. Der kosmologische Beweis für die Existenz und Nothwendigkeit eines höchsten Weltordners baut sich auf den drei im bisher Gesagten nachgewiesenen Voraussetzungen auf, daß die endlichen Dinge nur in Folge eines außer ihnen gelegenen Antriebes thätig sind, daß die endlichen Kräfte keine absolut nothwendigen Beziehungen zu einander haben und somit auch die durch sie constituirte Ordnung nicht eine an sich absolut nothwendige Ordnung sei.

X.

Die philosophische Erweisung eines absoluten Ordners der Dinge führt durch sich selbst zu der weiteren Frage, wie in ihm, d. h. in seinem Denken die geschöpflichen Dinge und deren Zusammenhang präordinirt seien.[1] Daß zur Erklärung der in der Schöpfung gegebenen natürlichen Varietäten auf göttliche Urbilder der Dinge zurückgegangen werden müsse, ist klar, weil die Annahme einer ursprünglichen Varietät der Dinge sich nicht ablehnen und der Ursprung derselben nur aus einer unmittelbaren göttlichen Willenssetzung sich erklären läßt. Eine ursprüngliche Varietät, Diversität und Gegensätzlichkeit der Kräfte des Stoffes muß angenommen werden, weil außerdem die Idee einer Weltentwickelung sich nicht denkbar machen ließe; die ursprüngliche Varietät muß ihren Grund in einem präordinirenden göttlichen Verstande haben, weil außerdem aus dem Wechselspiele der Kräfte kein rational geordnetes Ganzes hätte hervorgehen können. Nicht bloß die Bildung und Coordination der kosmischen Massen, speciell unserer Erde im Verhältniß zu den übrigen Weltkörpern, sondern auch das in den Bereich unseres Erfahrungswissens fallende epitellurische Leben setzt eine derartige Präordination voraus; die gegenwärtig vorhandenen Species und Genera des Pflanzen- und Thierreiches sind nur auf Grund einer schon ursprünglich vorhanden gewesenen Varietät der Species und Genera erklärbar. Daß dieselbe nicht durch einen rein natürlichen Proceß aus der unorganischen Materie sich herausgesetzt haben könne, ist klar; aus

[1] Armonia I, pp. 365 sgg.

Digitized by Google

dem Weniger kann sich nicht das Mehr, aus dem Unorganischen nicht das Organische erzeugen. Dasselbe gilt in seiner Weise auch bezüglich des Abstandes, welcher das animalische Reich von jenem der Vegetabilien abscheidet. Ebenso bestimmt läßt sich weiter erweisen, daß die factisch bestehende Vielheit der vegetabilischen und animalischen Species sich nicht aus einer ursprünglichen einzigen Species des Vegetabilischen und Animalischen ableiten lasse. Die Correlation zwischen den diversen Kräften der Natur involvirt eine ursprüngliche Mehrheit der Species in jedem der beiden Hauptreiche der organischen Bildungen.

Ist die transformistische Anschauung im Principe unzulässig, so darf sie auch auf die Erklärung der Entstehung der Menschengattung nicht in Anwendung gebracht werden. Das in seiner Totalität begriffene Menschenwesen ist ein neues, höheres Genus über den beiden Generibus des Pflanzen- und Thierreiches. Den Menschen aus einer höheren Thierspecies hervorgehen zu lassen, verbietet die determinirte Correlation der Theile des menschlichen Organismus und die determinirte Correlation derselben mit der äußeren Natur, nicht minder die specifische Correlation des menschlichen Leibes zu den intellectiven und moralischen Vermöglichkeiten des Menschen. Aus der Gleichartigkeit der geistigen Begabung, der leiblichen Organisation und des Verhältnisses desselben zu den intellectuellen Potenzen beweist sich die specifische Einheit des Menschengeschlechtes, die ihrerseits wieder auf den Ursprung von Einem ursprünglichen Menschenpaare zurückleitet, während die Varietäten der Species sich aus äußerer Natureinwirkung und psychisch-moralischen Ursachen erklären. Der nicht vom Thiere abstammende Mensch muß durch eine unmittelbare göttliche Causalität in's Dasein gerufen worden, und die Erschaffung des menschlichen Organismus mit der Creation der ersten Menschenseele zeitlich zusammengefallen sein. Das erste Menschenpaar kann von Gott nicht im Kindheitsstande geschaffen worden sein, weil es in einem derartigen Anfangsstande dem alsbaldigen Untergange preisgegeben gewesen wäre. Waren aber die beiden ersten Menschen als physisch vollkommen ausgebildete Menschen geschaffen, so muß ihnen ein vollkommen entwickeltes Sinnesvermögen und auch der nöthige Grad intellectueller Reife geeignet haben; sie müssen demzufolge auch befähigt gewesen sein, das volle Licht der mit dem Beginne ihres Daseins in ihren Seelen hineinstrahlenden göttlichen Wahrheit in sich aufzunehmen, und müssen zufolge der natürlichen Verbindung zwischen

Digitized by Google

Intellect, Empfindung, Phantasie, Instinct und körperlicher Sprachfähigkeit auf ganz natürliche Weise dazu gekommen sein, die ersten Benennungen der sie umgebenden Dinge auszusprechen.

Die Sprache ist Ausdruck der Empfindung und des Gedankens, das Nennwort Significirung der gedachten Idee. Zufolge der Correlation zwischen Wort und Idee fällt die Untersuchung über den Ursprung der Sprache unter den gleichen Gesichtspunkt mit jener über den Ursprung der Ideen und Erkenntnisse.[1] Es handelt sich beiderseits um Vermittlung und Ausgleichung dreier Standpunkte, des psychologischen, kosmologischen und ontologischen, deren jeder etwas Wahres in sich schließt, aber einseitig festgehalten zu schiefen und falschen Auffassungen der Sache führt. Der kosmologische Standpunkt ist jener des sinnlichen Erfahrungswissens. Dieser Standpunkt führt einseitig festgehalten in erkenntnißtheoretischer Beziehung zum Sensismus, und so glaubt man auch Ursprung und Entwickelung der Sprache in rein sensistischer Weise erklären zu können. Es ist nicht zu leugnen, daß die sogenannte kosmologische Schule der Sprachforscher sich große Verdienste um Eruirung der physikalischen, physiologischen und phonetischen Gesetze der Sprache, um Eruirung der Wurzelwörter und ihrer Zusammenfügung, der Gesetze der Wortbildung und Flexion erworben habe; und es wäre verfehlt, den Antheil des sinnlichen und animalischen Elementes an der Sprachbildung in Abrede zu stellen. Mit Recht wurde aber von Seite der Vertreter des psychologistischen Standpunktes dagegen Verwahrung eingelegt, die Sprachbildung und Sprachentwickelung ausschließlich aus physikalischen und physiologischen Gesetzen zu erklären, und den Sprachproceß in den agglutinirenden Sprachen als eine chemische Combination der Wurzeln, in den flectirenden Sprachen als eine physiologische Transformation zu behandeln. Sie wiesen auf den wesentlichen Unterschied zwischen den thierischen Empfindungslauten und den menschlichen Worten als Gedankenausdrücken hin; diese Bedeutung des Wortes tritt in den mindest gebildeten Sprachen in significanter Weise hervor, indem da ein einsilbiger Laut einen ganzen Satz ausdrücken kann. Die menschliche Lautsprache entspricht bis auf ihre kleinsten und untergeordnetsten Bestandtheile und Elemente den Gesetzen der universalen Erkenntniß, indem sie lediglich Significationen des Seienden und der Relationen des Seienden enthält.

[1] O. c. I, pp. 469 sgg.; II, pp. 1 sgg.

Digitized by Google

Die urhaften Ansätze der Sprachentwickelung sind Ausdrücke des spontanen Gedankens und der seelischen Empfindung; von diesen Ausdrücken absehend die Sprachentwickelung als reflexive Durchbildung rein sinnlicher und animalischer Ansätze der Sprachbildung auffassen zu wollen, ist eine psychologische Unmöglichkeit. Die Ontologisten sind mit den Psychologisten in der Verwerfung dieser Erklärung der Entstehung der Menschensprache einig; sie sind den Psychologisten gegenüber im Rechte, wenn sie die Bedeutung der menschlichen Sprachüberlieferung betonen, gehen aber zu weit, wenn sie den natürlichen spontanen Ursprung der Menschensprache leugnen und die Sprache als ein unmittelbares Geschenk Gottes angesehen wissen wollen. Allerdings läßt sich der natürliche Ursprung der Sprache nur unter Voraussetzung jenes oben entwickelten Anfangsstandes des ersten gottgeschaffenen Menschenpaares erweisen; er ist aber unter dieser Voraussetzung wirklich erweisbar, und die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung an den ersten gottgeschaffenen Menschen ist ein von der Erklärung der Entstehung der Menschensprache ganz verschiedenes Untersuchungsproblem. Die Annahme einer ursprünglichen Mittheilung der Sprache durch unmittelbare göttliche Offenbarung ist das falsche Correlat der Ideenlehre des excessiven Ontologismus, welcher die göttlichen Ideen oder die Dinge in Gott zum Objecte einer unmittelbaren geistigen Anschauung macht. Die von den denknothwendigen Bedingungen des menschlichen Anfangsstandes abstrahirende psychologistische Erklärung des Ursprunges der Sprache ist das falsche Correlat der falschen Lehre von den angebornen Ideen.

Erkenntniß, Wort, Sprache, die in Verbindung mit der Ethik des Familienlebens die Grundträger der menschlichen Civilisation sind, haben einen menschlich natürlichen, aber durch die schöpferische Causalität Gottes unmittelbar determinirten, somit zugleich auch göttlichen Anfang. Das Gleiche gilt von der Religion als der Grundbedingung einer gesittigten Menschenexistenz,[1] nur daß in Bezug auf die religiöse Erkenntniß das Verhältniß der bei der ursprünglichen Erzeugung derselben concurrirenden Factoren sich umkehrt, und nicht der Mensch der unter Obmacht der primitiven göttlichen Vorkehrungen die Religionserkenntniß erzeugende Factor ist, sondern unmittelbar Gott selber als Lehrender und Offenbarender im menschlichen

[1] O. c. II, pp. 63 sgg.

Digitized by Google

Geiste die religiöse Erkenntniß erzeugt, die als eine dem natürlichen Wesen des Menschen vollkommen entsprechende und in ihrer Wahrheit durch das menschliche Denken und Empfinden bezeugte allerdings auch einen natürlichen Anfang hat, der jedoch als ein unmittelbar durch Gott gewirkter anzusehen ist. Die Nothwendigkeit einer positiven göttlichen Belehrung kann um so weniger in Abrede gestellt werden, als das religiöse Verhältniß nothwendig Mysterien in sich schließt, und das übernatürliche Ziel des Menschen kein Gegenstand natürlicher Erkenntniß sein kann. Ohne Anerkennung des Offenbarungscharakters der Religion bleibt die Religionsgeschichte unverständlich; es wäre ohne Anerkennung desselben schlechthin unerklärlich, wie inmitten der vorchristlichen Culturnationen gerade eines der mindest mit Philosophie vertrauten Völker, die Hebräer, die Träger der wahren Religion, des monotheistischen Gottesglaubens sein konnten; eben so würde das in allen heidnischen Culturreligionen latent enthaltene perenne Christenthum ein schlechthin unerklärliches Räthsel sein.

XI.

Die in der göttlichen Wahrheit begründete Ordnung der Dinge soll unter Obmacht der providentiellen Vorkehrungen Gottes aus dem Stande ursprünglicher Potentialität in die Actualität umgesetzt, und in fortschreitender Entwickelung mehr und mehr vervollkommet werden.[1] Die Weltentwickelung untersteht, dem mit dem Worte Kosmos (Mundus) zu verbindenden Begriffe entsprechend, dem Gesetze der Schönheit; die Welt ist das Werk eines göttlichen Künstlers, das providentielle Walten das göttliche Kunstgeschick, mittelst dessen das im göttlichen Verstande präsente Urbild der Welt verwirklicht werden soll. Die Idee einer fortschreitenden Vervollkommnung der Weltwirklichkeit in fortschreitender Annäherung an das ideale Urbild der Weltschönheit und in absoluter geistiger Erfassung desselben ist nur auf theistischem Standpunkte denkbar. Unter dem theistischen Standpunkte ist jener zu verstehen, auf welchem Gott und Welt, und innerhalb der Welt geistiges und materielles Sein von einander unterschieden werden. Ein unbegrenztes Fortschreiten der Weltentwickelung und ein Anlangen derselben bei einem absoluten Ziele ist nur unter der Voraussetzung denkbar, daß der von der Materie unter-

[1] Armonia II, pp. 87 sgg.

Digitized by Google

schiedene geschöpfliche Geist ein in Gott existentes absolutes Ideal erfaßt und es werkthätig anstrebt.

Conti unterscheidet zwei Hauptstadien der Weltentwickelung, deren ersteres die makrokosmische und tellurische Entwickelung bis zum Auftreten des Menschen, das zweite die Entwickelung und fortschreitende Vervollkommnung des irdischen Menschendaseins umfaßt. Das allgemeine Gesetz der Entwickelung ist das in dem Ineinandersein erhaltender und erneuernder Thätigkeit sich vermittelnde Wachsthum, d. i. der Hinzutritt zusammengesetzter höherer Ordnungen zu den anfänglichen elementaren und einfacheren Ordnungen und Bildungen; der allgemeine Entwickelungsmodus ist die finale Zusammenfassung der aus einer ursprünglichen comprehensiven Einheit herausgesetzten distincten Vielheit. So kann man sich den primitiven Stand der gottgeschaffenen sichtbaren Welt als eine Nebelsubstanz denken, aus welcher sich unter Obmacht der Gesetze der Schwere und Repulsion die siderischen Systeme herausetzten, unter ihnen auch unser Sonnensystem, aus welchem unsere Wohnstätte, die Erde herausgeboren wurde. Auch die Erde befand sich ursprünglich in einem feuerflüssigen Zustande; das Gravitationsgesetz konnte erst in jenen langen Zeiträumen durchgreifen, deren es bedurfte, um die Scheidung von Luft, Wasser und fester Erde vollkommen zu actuiren. Die mit Kohlensäure geschwängerte Luft begünstigte die Vegetationsentwickelung auf trockenem Lande, während sie die Bildung animalischer Organismen hinderte, so daß diese erst viel später in's Dasein treten konnten. Das Reich der organischen Bildungen konnte nicht auf dem Wege rein natürlicher Entwickelung aus der unorganischen Stofflichkeit hervorgehen; es constituirt eine neue Ordnung, zu deren Entstehung das Eingreifen des überweltlichen Ordners nothwendig war. Dieses Eingreifen ergibt sich weiter auch aus der Coordination der gesammten irdischen Lebewelt mit den Daseinszwecken des Menschen als nothwendig, auf dessen Eintritt in die Schöpfung überhaupt der ganze Proceß der Erdbildung planvoll vorbereitend angelangt war. Die aufwärts steigende Reihe der terrestrischen Bildungen weist stets zusammengesetztere, aber zugleich auch inniger geeignete Bildungen vor; der durchgebildetste aller Organismen ist der menschliche Organismus, und demzufolge der Mensch der Gipfel der irdischen Schöpfung und die höchste der Kunstbildungen des göttlichen Gestalters der sichtbaren Welt, das vollendetste Werk des göttlichen Schöpfers, der im Menschen den vernunftbegabten Nachahmer seines eigenen Wirkens schuf. Daß

Digitized by Google

der vernunftbegabte Mensch noch weniger auf dem Wege der Transformation aus der Thierwelt hervorgehen konnte, als die sinnliche Lebewelt aus der rein materiellen Stoffwelt, hörten wir Conti schon oben betonen; wir glauben indeß, daß auch die Bildung der rein materiellen Stoffwelt sich nicht ausreichend aus dem Wechselspiele der dem Urstoffe immanenten Kräfte erklären läßt, sondern ein dem Urstoffe immanenter Lebensgedanke als Projection des präordinirten göttlichen Gedankens in die Materie supponirt werden muß, daher dann weiter die dem physikalischen Standpunkte entsprechende Unterscheidung zwischen anorganischer und lebendiger organisirter Stofflichkeit sich dem philosophischen Gedanken einer allgemeinen Naturlebendigkeit unterzuordnen hat. An dem Gedanken einer dem Stoffe immanenten Idee muß um so mehr festgehalten werden, weil nur unter dieser Voraussetzung die Denkmöglichkeit der Existenz eines stofflichen Seins außer und unter dem geistigen Sein sich philosophisch erklärbar machen, die teleologische Beziehung der gesammten sichtbaren Wirklichkeit auf den Menschen in ihr volles Licht stellen, und die menschliche Seele im Verhältniß zu den Formprincipien der sichtbaren Welt als Forma formarum sich erkennen läßt.

Indem Conti von der fortschreitenden Entwickelung des allgemeinen Weltdaseins auf jene des menschheitlichen Erdendaseins übergeht,[1] bringt er zuerst die Vervielfältigung der Menschengattung durch die Zeugung zur Sprache. Er findet das allgemeine Gesetz der Weltentwickelung, welchem gemäß das Niedere die Vorstufe für das durch göttliche Causalität zu setzende Höhere zu bilden hat, darin bewahrheitet, daß, während das sinnlich belebte Leibesgebilde von den zeugenden Eltern stammt, der Intellect unmittelbar von Gott der sensitiven Seele eingesenkt wird, wodurch diese zur rationalen Seele gemacht wird. Auch in der Lebensentwickelung des Menschen reproducirt sich der Entwickelungsgang des Weltprocesses, indem der noch ungeborne Fötus eine rein vegetabilische Existenz führt und das Sinnenleben erst nach der Geburt beginnt, dann im Jugendalter das Phantasieleben vorwaltet, bis endlich im körperlich gereiften Menschen der Intellect in seine Rechte tritt. Bei dieser Entwickelungsstufe angelangt, ist der Mensch befähigt, als Nachahmer seines Schöpfers die rationale Herrschaft über die Schöpfung zu behaupten und vermag in der Kraft seines rationalen Willens auch sich selbst, sein persönliches Dasein rational zu gestalten.

---

[1] O. c. II, pp. 149 sgg.

Digitized by Google

Auch in der geistigen Lebensentwickelung des Menschen bewährt sich das allgemeine Gesetz von der Präcedenz des Niederen vor dem Höheren; die sinnliche Erkenntniß geht der intellectiven Erkenntniß, die Erkenntniß der Außenwelt jener der menschlichen Innenwelt, die Erkenntniß des Endlichen und Geschöpflichen jener des Unendlichen und Göttlichen voraus. Die intellective Erkenntniß aller Dinge ist in ihren Anfängen eine implicite Erkenntniß. Wir haben von den Objecten der sinnlichen Außenwelt zunächst nur eine concrete Anschauung, die sich auf das Einzelne als solches bezieht;[1] erst im Wahrnehmen der specifischen Ähnlichkeit eines bestimmten Objectes mit einem anderen geht dem Kinde die Erkenntniß des Speciescharakters eines Dinges auf, und aus der Wahrnehmung der Speciesunterschiede innerhalb einer Einheit allgemeinerer Art die Erkenntniß des generischen Charakters. Indem sich die Erkenntniß der Ähnlichkeiten und Unterschiede der Dinge mehr und mehr erweitert und nebenher die bereits in den Perceptionen enthaltenen Relationsbeziehungen zwischen Substanz und Qualität, Ursachen und Wirkungen sich dem Menschen zum Bewußtsein bringen, gelangt der Mensch allmälig zur complexen Idee des Universums. Mit der Apprehension der sinnlichen Außenwelt ist eine implicite Selbstwahrnehmung des inneren Seelenmenschen verbunden, welche mittelst Reflexion zur expliciten Erkenntniß wird; aus dieser setzen sich die abstracten Ideen über das innere Wesen des Menschen und die in demselben vorkommenden Thatsächlichkeiten ab; und so gestaltet sich die Selbsterkenntniß des Menschen mehr und mehr zu einer comprehensiven Erkenntniß. Auch die Gotteserkenntniß ist eine ursprünglich implicite Erkenntniß, welche sich in ihren Correlationen zur Entwickelung der menschlichen Welt- und Selbsterkenntniß fortschreitend distincter gestaltet und vervollkommnet, und zwar unter den drei bereits von den Scholastikern klar präcisirten Gesichtspunkten: Via causalitatis, negationis, supereminentiae. Die unerläßliche Vorbedingung einer ge-

[1] Dissero gli Aristotelici, l'idea che prendiamo di ciascuno fra gli oggetti proprj d'un senso, come dei colori o degli odori, essere naturalmente astratta, e doversi distinguere dagli astratti logici o per comparazione. Benissimo; purchè, stando alla natura de'fatti, riconosciamo ancora che nelle intellettive percezioni si comincia sempre dal concreto; giacchè (per esempio) della prima rosa, che vede un fanciullo, l'idea ch'egli n'ha, non può non riferirsi di fatto a quell'unica rosa, unendosi a tutte le sensazioni ch'egli ne riceveva, ed al fantasma che glien'è restato nella fantasia. O. c. II, p. 170.

Digitized by Google

deihlichen Entwickelung des menschlichen Erkenntnißstrebens ist und bleibt für den Menschen die richtige Erkenntniß seiner selbst, in deren Ermangelung weder sachliche Irrthümer zu vermeiden sind, noch auch die richtige Methode des scientifischen Erkenntnißstrebens sich eruiren läßt. Die Hauptaufgabe der intellectiven Erkenntniß ist die Eruirung und durchgebildete, allseitig vermittelte Erkenntniß der Harmonie der Dinge, in deren geistiger Erfassung sich alle menschlichen Erkenntnisse und Wissenschaften zu einem harmonischen Ganzen zusammenschließen.

Der Mensch ist als intellectives Wesen einer unbegrenzt fortschreitenden Vervollkommnung fähig; der Intellect ist das Vermögen der Universalien, und demzufolge sind der Entwickelungsfähigkeit der menschlichen Erkenntniß und Tugendhaftigkeit keine Schranken gesetzt. Von der Möglichkeit einer unbegrenzten Selbstvervollkommnung muß indeß der actuelle Vollkommenheitsstand unterschieden werden, der ein Werk und eine Errungenschaft der durch göttliche Präordination eingegrenzten menschlichen Freiheit ist. In Folge dieser Präordination ist die menschheitliche Entwickelung bestimmten Gesetzen unterworfen; die Fehlbarkeit des menschlichen Willens macht auch die Möglichkeit relativer Rückschritte erklärbar, welche jedoch die mit der gottgesetzten Beschaffenheit des Menschenwesens gegebene Bestimmung der Menschheit zu einer fortschreitenden Entwickelung nicht alteriren können. Die Principien einer richtigen Construction der Philosophie der Menschheit ergeben sich unter Beachtung der in den Beziehungen des Menschen zu sich selber, zur äußeren Wirklichkeit und zu Gott enthaltenen Gesetze und Bedingungen des menschheitlichen Fortschreitens. Demzufolge sind die Principien dreier Schulen, der theologischen, philosophischen und historischen, zu vereinigen, um eine wahre geschichtsphilosophische Schule zu schaffen. Von der theologischen Schule ist die Hinweisung auf das Walten der ewigen Weisheit in der Menschheitsgeschichte, von der philosophischen Schule die Aufweisung der in der menschlichen Natur gelegenen Gründe des geschichtlichen Geschehens, von der historischen Schule die Beachtung der Determination dieses Geschehens durch die äußeren Bedingungen des menschlichen Zeitdaseins zu adoptiren.

Der Mensch steht unter dem dreifachen erziehlichen Einflusse der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, der Religion.[1] Die häusliche Erziehung fällt unter den Begriff der Privaterziehung, zu welcher

[1] O. c. II, pp. 204 sgg.

Digitized by Google

außer der erziehlichen Leitung durch Eltern und Lehrer auch die Selbsterziehung der mündig Gewordenen gehört. Zweck der Erziehung durch die Auctorität der Eltern und Jugendleiter ist die Hinleitung zum Stande der Mündigkeit, in welchem der Mensch sein eigener Leiter und Erzieher ist; die Auctorität hat den Beruf, den Menschen zur edlen sittlichen Freiheit zu erziehen. Die private Erziehung bezweckt den Menschen zum Menschen zu erziehen; die öffentliche politische Erziehung hat ihn zum Bürger zu bilden. Wie die Privaterziehung ihre Grundregel in der gottgesetzten Beschaffenheit des Menschenwesens hat, auf deren normale Entwickelung sie hinzuwirken hat, so die politische Erziehung ihr Normativ in den gegebenen intellectuellen, moralischen und physischen Anlagen und Zuständen eines bestimmten Volksganzen, deren Entwickelung, Ausbildung und möglichste Vervollkommnung die Aufgabe der politischen Erziehung ist. Sie ist auf Auctorität und Freiheit gegründet und bedarf der häuslichen Erziehung und der religiösen Gesellschaftsleitung zu ihrer Ergänzung und Unterstützung. Die Wirksamkeiten der häuslichen und öffentlichen Erziehung stehen im Dienste der göttlichen Menschheitsleitung und sollen Nachahmungen des providentiellen göttlichen Waltens sein; sie erfordern ein kunstthätiges Geschick, welches von den Gedanken der ewigen Weisheit durchleuchtet sein soll.

Die Bildungszustände der einzelnen Völker ordnen sich der Idee einer allgemeinen Weltbildung unter. Der Gedanke einer universalen menschlichen Culturgemeinschaft ist durch die Verbreitung der christlichen Religion in's Dasein gerufen worden, wie denn das Christenthum auch durch Belebung und Schärfung des Sinnes für moralische Freiheit die Unterlagen einer wahrhaften Culturgemeinschaft der Völker geschaffen hat. Je entwickelter das vom Gefühle der persönlichen Menschenwürde durchdrungene sittliche Selbstbewußtsein der Einzelnen und der Gesellschaft im Ganzen ist, desto höher ist der Stand der allgemeinen Bildung, desto näher ist die civilisirte Welt der Verwirklichung des Ideales einer allgemeinen Weltbildung gerückt. Diesem Ideale entspricht nicht der auf die Verleugnung der religiösen Menschheitstraditionen und der nationalen Culturtraditionen gestützte neuzeitliche Humanismus, der seinen Rückhalt in pantheistischen und positivistischen Lehren sucht.

Außer dem pantheistischen und atheistischen Rationalismus gibt es auch einen theistischen Rationalismus,[1] welcher vom Inhalte der

[1] O. c. II, pp. 264 sgg.

Digitized by Google

positiven Religionen nichts Anderes übrig läßt als die Wahrheit, daß Ein Gott sei, welchen alle Menschen anzubeten und sich untereinander brüderlich zu lieben schuldig seien. Diese Sätze der natürlichen Religion sind allerdings wahr und jede der positiven Religionen, welche ihnen widerspricht, ist unwahr. Eben so unwahr ist jedoch die Behauptung des rationalistischen Theisten, daß durch jene Sätze der Inhalt aller Religion erschöpft werde. Wenn er eine supranaturale Welturſache anerkennt, kann er auch den suprarationalen Charakter der auf das Verhältniß des Menschen zum supranaturalen göttlichen Sein bezüglichen Wahrheiten nicht in Abrede stellen. Die Religion muß einen positiven Inhalt haben, und dieser ist nicht bloß Ergänzung, sondern Fundament der natürlichen Religionswahrheiten. Kraft dieses jeder Alteration entrückten positiven Inhaltes ist die Religion eine wahrhaft conservative Potenz, ein unverrückbar Festes im Wandel der menschlichen Verhältnisse, somit auch eine Grundbedingung des geregelten geistig-sittlichen Fortschreitens der Menschheit. Der Widerstand, welchen die Kirche übereilten und unwahren Neuerungen entgegenstellt, kommt den civilisatorischen Interessen der Menschheit eben so sehr zu Gute, wie die von der Kirche zu anderen Zeiten ausgeübte grundlegende civilisatorische Thätigkeit und insgemein die positive Culturthätigkeit derselben. Im wahren und echten Fortschritte durchdringen sich die Thätigkeiten des Erhaltens und Erneuerns; jeder Fortschritt, der nicht auf den Grundlagen des Gegebenen fußt, ist haltlos und kann nicht zum Segen gereichen, sondern nur zum Verderben ausschlagen.

XII.

Die Schlußpartie der Filosofia superiore handelt von den Zwecken des Universums.[1] Der Zweck oder das Strebeziel aller Dinge ist das Gute oder die Wohlordnung des Seienden in seiner vollendeten Wirklichkeit. Die Wohlordnung schließt eine Vielheit von Relationen in sich, welche sämmtlich ihrer gottgedachten Idee gemäß actualisirt und in dieser ihrer Actualität in das Verhältniß vollendeter Übereinstimmung miteinander gesetzt sein müssen. Diese vollendete Übereinstimmung ist Gegenstand des Begehrens für den menschlichen Intellect und für den menschlichen Willen; darum läßt sich das Gute definiren als Ordine di fini amato. Das Ordnungsverhältniß der Zwecke ist in der Wahrheit, dem Ordine

[1] Armonia II, pp. 285 sgg.

Digitized by Google

d' entità conosciuto begründet. Die in der Wahrheit des Seienden begründete Ordnung der Dinge schließt aber durchgängig die Zweckbeziehung des Niederen auf das Höhere in sich; die sichtbare Wirklichkeit ist mit Beziehung auf das Dasein geistiger Existenzen geordnet, die geistigen Existenzen haben ihr absolutes Ziel im unendlichen göttlichen Sein, welches als die absolute Wahrheit und der absolute Grund alles Wahren der absolute Gegenstand des intellectiven Begehrens, das absolute Gut der geistigen Existenzen ist. Die im intellectiven Denken des Menschen sich vermittelnde Finalbeziehung hat ihre absolute Urbildung in Gott, welcher mittelst der Erkenntniß seiner selbst als des absolut Wahren sich selber zum Gegenstande unendlicher Liebe wird. Gott wird als absolute Wahrheit, die er als absoluter Intellect ist, sich in der Idee seiner selbst gegenständlich, welche geistige Abbildung und Wiederspiegelung seiner selbst die absolute Schönheit ist; in dieser Vergegenständlichung seiner selbst wird sich Gott zum Gegenstande unendlicher Liebe, er ist sich selbst sein absoluter Zweck. Was er sich selbst ist, muß er auch den Creaturen sein; er kann es aber der Gesammtschöpfung nur durch Vermittelung der geistigen Creaturen sein, welche den Abglanz seiner Schönheit in der actuirten Wahrheit des geschöpflichen Seins erkennen und durch diese Erkenntniß auf den Urquell alles Wahren und Schönen als die Quelle der absoluten Befriedigung ihres eigenen Begehrens zurückgelenkt werden.

Da Conti auf einen speculativen Weltgedanken grundsätzlich verzichtet, andererseits aber an der Idee eines rational erkennbaren Weltzusammenhanges festhält, als dessen Wesentliches er die Zweckbeziehung der sichtbaren Wirklichkeit auf das Dasein und Wirken der geschöpflichen geistigen Existenzen betrachtet, so faßt er das Ganze der Weltordnung wesentlich als moralische Ordnung. Er gibt hiebei dem Begriffe des Ethos eine erweiterte Bedeutung, indem er unter denselben nicht bloß das freithätige Thun der Menschen, sondern jenes aller geistigen geschöpflichen Existenzen subsumirt. Er abstrahirt sonach von der anthropologisch zu begründenden Auffassung der Sittlichkeit als einer durch Erziehung und selbstthätige Übung habituell gewordenen Bethätigung des der Idee des Menschen gemäßen Wollens und Thuns, sowie von dem Unterschiede, welcher zwischen der freien Selbstbethätigung des in den Fluß des Zeitdaseins hineingestellten Menschen und jener die Idee ihrer selbst positiv oder negativ actuirenden äviternen Geistwesen statthat. Die concrete Dreigliederung des Universums in die Welt der Geister,

Digitized by Google

der sichtbaren Wirklichkeit und der Menschenwelt tritt bei ihm zurück hinter die dualistische Scheidung zwischen physischer und geistiger Wirklichkeit unter Betonung der primären Bedeutung und Unentbehrlichkeit letzterer, ohne deren Vorhandensein das Dasein der sichtbaren Wirklichkeit sinn- und zwecklos wäre. Die Physiker sind nach Conti in vollem Rechte, wenn sie in dem specifischen Objecte ihrer Forschung keine Zweckursachen zu entdecken vermögen; denn dieß hieße nach Conti so viel, als in den physikalischen, chemischen, physiologischen Erscheinungen eine Vernunft, einen Willen suchen wollen. Der Zweck der unfreien physischen Actionen kann als ein gedachter nur im vorausordnenden göttlichen Verstande existiren, welcher ihnen die Beziehung auf das Dasein einer moralischen Ordnung gegeben hat.

Der geschöpfliche Träger der sittlichen Ordnung ist das freie Wahl- und Selbstbestimmungsvermögen jener geschöpflichen Potenzen, welche als intellective geistbegabte Monaden die oberste Rangstellung in der Reihe der geschöpflichen Potenzen einnehmen.[1] Die höchste Vermöglichkeit der geschöpflichen Naturen besteht in der freigewollten und liebenden Hinwendung zu demjenigen, was auf Werthschätzung Anspruch hat. Die richtige Bethätigung dieser Vermöglichkeit hat zu ihrer Voraussetzung die Erkenntniß der gottgedachten Ordnung der Dinge mit den in ihr enthaltenen Abstufungen und den hiedurch bedingten Werthunterschieden der Dinge. Der richtigen Erkenntniß der Ordnung der Dinge muß der Wille, derselben gemäß sich zu bestimmen, entsprechen. Der sittlich gestimmte Wille besteht in der Bereitwilligkeit, sich mit der in der Wahrheit gegründeten Zweckordnung der Dinge in Übereinstimmung zu setzen. Die Wahrheit selber macht sich als moralische Gebieterin in der Stimme des Gewissens vernehmbar; der tugendhafte Wille läßt sich aber nicht durch Gebote erzeugen, sondern ist etwas seiner Natur nach freies, die Liebe zum Guten als solchem kommt aus dem innersten Selbst. Die Betonung des affectuosen Momentes in der sittlichen Lebensstimmung bekundet die Denkverwandtschaft Conti's mit Augustinus und der auf dem Grunde des Augustinismus stehenden mittelalterlichen Mystik, obschon er, grundsätzlich auf dem Standpunkte eines realistischen Experimentalismus fußend, die dem frommen Innenleben angehörigen religiösen Aspirationen der Mystik nur gelegentlich streift und bloß errathen läßt, daß er sie als Complement seiner, auf

[1] O. c. II, pp. 374 sgg.

Digitized by Google

das Gebiet des natürlich Erkennbaren sich beschränkenden philosophischen Forschung ansieht.

Obschon Conti in seiner speciell der Moral gewidmeten Schrift: Il buono nel vero alle moralischen Grundbegriffe abzuleiten und zu entwickeln bemüht ist, kommt es bei ihm doch nirgends zu einer Darstellung des specifischen Wesens der moralischen Ordnung, weil er eben die Gesammtordnung des Universums in der Idee der moralischen Ordnung aufgehen läßt. Für ihn handelt es sich eben nur um eine den Anschauungen der Materialisten, Sensisten, Pantheisten u. s. w. entgegenzustellende moralistische Weltansicht, die den Aspirationen des religiös-gläubigen Gemüthes gerecht wird und die in den Bereich der wissenschaftlichen Naturkunde fallenden Erkenntnisse mit dem religiös-christlichen Denken und Empfinden zu vermitteln weiß. Eine der wesentlichsten Grundstützen des moralischen Bestandes der menschlichen Gesellschaft ist der von der christlichen Religion gelehrte Unsterblichkeitsglaube, dessen philosophische Erweisung ihm zu einer Hauptaufgabe des abschließenden Theiles seiner Filosofia superiore wird und schließlich in die Lehre von der Palingenesie des Universums ausläuft.

Wie die sichtbare Körperwelt und sinnliche Lebewelt auf die moralische Ordnung abgezweckt ist, so zweckt das zeitlich-irdische Menschendasein auf das unsterbliche Sein der Seelen und Geister ab. Der Unsterblichkeitsglaube ist allgemeiner Glaube des menschlichen Geschlechtes seit ältester Zeit und durch alle Zeiten hindurch, der Gräbercult eine der fundamentalsten Bedingungen der menschlichen Civilisation (Vico). Die vorchristliche, theils pantheistische, theils semipantheistisch-dualistische Philosophie konnte es zu keiner rationalen Erweisung der Wahrheit des Unsterblichkeitsglaubens bringen; erst die mit der christlichen Religion zur Geltung gekommene Auffassung des menschlichen Seelenwesens machte es möglich, die Seelenunsterblichkeit rational zu begründen. Die Einfachheit, Geistigkeit und Selbstbewußtheit des menschlichen Seelenwesens beweisen allerdings durch sich selbst nicht schon die Denknothwendigkeit, sondern bloß die Denkmöglichkeit einer Seelenfortdauer nach dem Tode. Ein positiver Beweis für die Wirklichkeit der Seelenfortdauer läßt sich bloß durch den Nachweis herstellen, daß die sittliche Zweckordnung des menschlichen Daseins über das gegenwärtige Zeitdasein hinausreicht, und demzufolge das moralische Dasein des Menschen in der irdischen Zeit eine Ergänzung und Vollendung seiner selbst in einer über Tod und Grab hinausreichenden Seelenfortdauer fordert. In der That läßt

Digitized by Google

sich leicht zeigen, und liegt offen da, daß die moralische Lebensentwickelung des Menschen in seinem Erdendasein nicht zu ihrem Abschlusse kommt; während der Mensch leiblich bei einer Altersstufe der vollkommenen Reife und Ausbildung anlangt, gelangt er zeitlebens nicht zu einer vollkommenen Identification seines Wollens mit dem Guten und Wahren, also nicht zu einer vollkommenen Coordination seiner selbst mit der sittlichen Daseinsordnung; somit kann die Vorbereitung auf den Tod nur die Vorbereitung auf die mittelst des Todes zu erlangende Vollkommenheit des inneren Seelenmenschen sein. Der Mensch muß an's Ziel seines Erkenntniß- und Willensstrebens gelangen können; die Ziele dieses Strebens: Wahrheit und Güte, haben den Charakter der Unwandelbarkeit an sich, welcher sich auch den auf sie bezogenen Acten des Erkennens und Liebens sich mittheilt und natürlicher Weise eignet, da die Erkenntniß als solche und die Liebe als solche auf jeder ihrer Entwickelungsstufen Erkenntniß und Liebe ist und demzufolge nicht jenen Alterationen unterliegen kann, welchen das alterable und auflösliche leibliche Dasein preisgegeben ist. Die Seele beharrt also im Erkennen und Lieben, und tritt mit ihrem Gelangen an ihr Ziel in die volle Actualität des Erkennens und Liebens ein; sie befindet sich da in ihrem eigentlichen Lebenselemente,[1] nach welchem sie im irdischen Zeitleben gleichsam dürstet und mit dessen unvollkommenem Vorgenusse sie sich im irdischen Zeitleben begnügen muß. Der Glaube an die Seelenfortdauer hat seine unmittelbare Bezeugung in dem natürlichen Schauder der Seele vor einer völligen Vernichtung; dieser Schauder ist, sofern er aus dem innersten Gefühle kommt, ein Zeugniß der seelischen Natur für die Wahrheit jenes Glaubens. So gewiß die Seele ein Werk des göttlichen Schöpfers ist, müssen ihre innersten naturnothwendigen Gefühle der Wahrheit Zeugniß geben; sie sind ihr unmittelbar von Gott selbst eingesenkt. Die Sanction des Sittengesetzes durch die vergeltende Gerechtigkeit will Conti zu keinem Beweisgrunde für die Seelenfortdauer machen; Lohn und Strafe im jenseitigen Sein sind vielmehr eine natürliche Consequenz der durch die moralische Zweckordnung geforderten Seelenfortdauer; Conti will jedoch der Vergegenwärtigung dieser Consequenz den moralischen Werth nicht absprechen, welcher ihr als subjectives Tugendmotiv und als wirksame Abmahnung vom Bösen zukommt.

[1] Quasi nel respiro dell'immortalità, di cui la vita temporanea è il sospiro. O. c. II, p. 431.

Digitized by Google

So gewiß die Seelenfortdauer ist, so schwierig ist es, den Modus derselben philosophisch faßbar zu machen. Die Schwierigkeiten liegen im Gedanken einer unbegrenzten Fortdauer, eines vom Leibe und von der sinnlichen Empfindung völlig abgelösten Seins der Seele, nicht zu reden von einem der Möglichkeit des freien Wählens entrückten Stande der Seele. Die mysteriösen Dunkelheiten des Problems zeugen indeß nur für die Erhabenheit des Gegenstandes, um den es sich hiebei handelt; und in der That gibt es für das philosophische Denken keine erhabenere Idee, als die absolute Festigung des menschlichen Geistes in der mit Gott identischen Wahrheit und Gerechtigkeit. Hiebei darf aber weiter der Unterschied zwischen der natürlichen philosophischen Auffassung der Seelenunsterblichkeit und zwischen der christlichen Seligkeitshoffnung nicht übersehen werden. Die christliche Theologie stellt die beseligende Anschauung Gottes für die in eine übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott Hineingenommenen in Aussicht; die philosophische Auffassung des Seligkeitsstandes muß bei der ihr erreichbaren Idee der Vollendung der moralischen Ordnung stehen bleiben. Die philosophische und theologische Auffassungsweise stehen indeß einander nicht indifferent gegenüber; die Philosophie hat vielmehr in der theologischen Auffassungsweise eine wünschenswerthe Ergänzung ihrer eigenen Auffassungsweise anzuerkennen und verdankt derselben die heilsame Anregung zu einer möglichst geistigen und ideell vertieften Behandlung der in ihren Gesichtskreis fallenden Seite des Problems. Der Philosophie stellt sich die Scheidung der Seele vom Erdenleibe als Übertritt in einen höheren geistigen Lebenszustand dar, welchem freilich auch eine dereinstige Umwandlung der äußeren Weltwirklichkeit entsprechen muß; erst wenn das Universum in den Stand der Vollendung eingerückt sein wird, kann auch das in den Zusammenhang desselben hineingenommene Leben des geschöpflichen Geistes ein vollendetes Leben sein. Aber ehe noch die durch die continuirlichen Wandlungen der gegenwärtigen kosmischen Wirklichkeit unverkennbar angedeutete Einrückung des Universums in den Stand einer vollendeten Ordnung vollzogen sein wird,[1] muß

[1] La Fisica dimostrò dover mutare (quando che sia) l'apparenza de mondo, poichè ogni cosa si muta, dal calore del sole fino al calore della terra; e i cieli non corruttibili sono un fantasma peripatetico, che Galileo sgombrò via. La testimonianza de' Fisici è avvalorata dal principio, che il moto de' corpi è un certo squilibrio, poichè nel perfetto squilibrio sarebbevi quiete

Digitized by Google

der von der Verbindung mit dem irdischen Sinnenleibe losgelöste Menschengeist schon in einen höheren Lebensstand einrücken können, weil die mit dem zeitlichen Erdendasein gegebenen Hemmnisse einer geistigen Vertiefung des menschlichen Denk- und Erkenntnißlebens hinwegfallen. Das geistige Leben der vom Leibe geschiedenen Seele muß innerlicher sein, als jenes im gegenwärtigen Zeitdasein; der Wegfall der Täuschungen und Berückungen des seelischen Innenmenschen durch die Sinneseindrücke und durch die Trugbilder der Einbildungskraft ermöglicht die reine Liebe zum Guten und ein unbegrenztes Fortschreiten in dieser Liebe, während einer unbegrenzten Entwickelung des Schlimmen und Ungeordneten in dem durch ihre Schuld dem Loose des Unvollendetbleibens anheimgefallenen Geistern durch die Natur der Dinge Schranken gesetzt sind.[1]

Der Unsterblichkeitsglaube der Völker ist gleichsam die Seele der menschlichen Civilisation. Er beseelt die Pietät des Familienlebens in der Heilighaltung des Andenkens der Eltern und Voreltern, die mit ihm verbundene Heilighaltung des letzten Willens Verstorbener hält wohlthätige Stiftungen aufrecht; indem er die Vergangenheit in der Gegenwart fortleben macht, hält er die Continuität der civilisatorischen Entwickelung aufrecht. In ihm bezeugt sich außer der unsterblichen Fortdauer der Einzelnen auch die Unsterblichkeit des menschlichen Geschlechtes als einer der Vollendung im unvergänglichen Sein entgegenreifenden organisch gegliederten Gesammtheit der Menschen, welche berufen ist, in der zukünftigen vollkommen entwickelten kosmischen Ordnung ein Reich ewiger Vollendung darzustellen. Dieses Reich wird aber nur ein Theilglied des in unermeßlicher Weite und Größe sich ausbreitenden Geisterreiches darstellen, welches der denknothwendige Abschluß der Schöpfung ist, indem das in der unermeßlichen Weite

---

di mutui relazioni; e però, lo squilibrio dover portare, come continui mutamenti particolari, si anche poi un mutamento universale. O. c. II, p. 488.

[1] Il bene progredisce oltre ogni limite via via per l'obbjetto infinito; il male ha confini pel soggetto suo limitato. Avvi di più: se non potremmo ammettere col Gioberti o con altri l'indefinito allegerirsi della sanzione punitiva, che non cessi mai, dacchè un diminuire senza limite non si può dare in quantità finita; pur diciamo viceversa, che non solo la pena non cresce indefinita, si non cresce mai di grado alcuno: perchè, mentre il premio è smisurato progressivamente nella incommensurabilità del Bene, invece la pena viene misurata della Giustizia; che inoltre non si scompagna mai della Misericordia, non potendo gli attributi di Dio separarsi. O. c. II, p. 456.

Digitized by Google

und Größe sich ausbreitende System der gottgeschaffenen Welten ohne die geistigen Beschauer des großen Weltdramas, ohne die Verinnerlichung der in demselben sich aufschließenden wunderbaren Harmonien in den gottgeschaffenen Geistern ein zweckloses Schauspiel, ein überflüssiger Aufwand der göttlichen Machtentfaltung wäre. Der vollkommene geistige Genuß dieses Schauspieles setzt eine innigste Einigung des Geistes mit der Körperwelt voraus, welche durch eine in Gottes Macht herbeigeführte Vergeistigung der Materie angebahnt werden soll. Obschon die materielle Wirklichkeit nicht aufhören wird, wird es doch in der künftigen vollendeten Ordnung der Dinge keine rohe unorganische Körperlichkeit mehr geben, die gleichsam den in Dunkel und Finsterniß versenkten Stand der materiellen Wirklichkeit darstellt und die in derselben potentiell enthaltenen Harmonien verdeckt. Alles wird des Lebens und des Lichtes voll sein und in der von Licht und Leben durchdrungenenen sichtbaren Schöpfung werden sich die derselben eingeschaffenen wunderbaren Harmonien den schauenden Geistern rein und ungetrübt offenbaren.

Conti bleibt bei dem allgemeinen Verhältniß zwischen Geister- und Körperwelt stehen, ohne auf den specifischen Unterschied zwischen dem Verhalten der Menschenseelen und der Engelgeister zur sinnlichen Wirklichkeit einzugehen. Er abstrahirt von der mikrokosmischen Bedeutung des Menschenwesens und deren ideellem Zusammenhange mit der speculativen Christologie; demzufolge mußte auch der durch die specifische kosmische Bedeutung des Menschenwesens bedingte specifische Modus der Weltvollendung seinem geistigen Blicke sich entrücken. Er setzt den von uns im Verlaufe dieses Werkes wiederholt betonten anthropocentrischen Standpunkt der Weltbetrachtung bei Seite und glaubt an das Vorhandensein menschenähnlicher Wesen auf den übrigen Weltkörpern. Nach unserem Dafürhalten möchte es genügen, die sonnenhaften Weltkörper zu den Engelwesen in eine specifische Relation zu setzten; ja es scheint, als ob der von Conti den geschöpflichen Geistwesen zugewiesenen Bestimmung, Zeugen und Bewunderer der im sichtbaren Universum sich offenbarenden Größe und Herrlichkeit des göttlichen Machtwaltens zu sein, eben nur durch leiblose Engelgeister genügt werden könnte.[1] Demnach muß die specifische Bedeutung des Menschenwesens in etwas Anderem gelegen sein, somit auch der durch

[1] Vgl. Augustin. Gen. ad litt. IV, capp. 22—27.

Digitized by Google

den mikrokosmischen Charakter des Menschenwesens specifisch bedingte Modus der Weltvollendung in anderer Weise aufgefaßt werden. Nach unserem Dafürhalten durchdringt sich die von Conti dem Bereiche der supranaturalen Wahrheiten zugewiesene biblisch-kirchliche Lehre von der Weltvollendung im ideellen Vernunftdenken auf's innigste mit der rationalen Auffassung dieses Gegenstandes, während bei Conti die Auseinanderhaltung beider Auffassungsweisen in eine relative Discrepanz beider umzuschlagen droht.

XIII.

Indem Conti an der unmittelbaren Wahrheit des sogenannten natürlichen Erkennens festhält, bekämpft er alle philosophischen Doctrinen, durch welche jene Wahrheit entweder in Frage gestellt oder in pseudophilosophischer Weise alterirt wird. Der den Ausschreitungen des Skepticismus und falschen Idealismus von Conti entgegengestellte Denkstandpunkt ist jener eines realistischen Ontologismus, dessen Anschauungen sich in den idealen Apprehensionen des Wahren, Schönen und Guten zu verlebendigen haben. Das rationale Geschick dieser Verlebendigung ist ein dem Menschen angeborenes Kunstgeschick, welches durch Erziehung und Unterricht entwickelt und ausgebildet werden muß. Gemäß der Triplicität der Ideen des Wahren, Schönen und Guten gibt es eine dreifache Kunstlehre: Logik, Ästhetik, Moral. Die Aufgabe dieser drei Kunstlehren besteht darin, dem Menschen zur rationalen Erfassung und selbstthätigen Nachbildung der in der gottgesetzten Wirklichkeit ausgedrückten Ideen des Wahren, Schönen und Guten anzuleiten. Der philosophische Denkinhalt der drei Kunstunterweisungen ist in dem vorausgehend dargestellten Denksysteme Conti's enthalten; zum Gegenstande einer besonderen Lehre werden sie insofern, als es sich um Normirung, Ausbildung und richtige Bethätigung des ihnen entsprechenden menschlichen Geschickes handelt. Conti widmete jeder der drei Disciplinen ein besonderes Werk, deren Verhältniß zu einander und zum Gesammtsystem durch die Titel der drei Werke charakterisirt ist: Il vero nell' ordine; Il bello nel vero; Il buono nel vero. Den philosophischen Denkinhalt der ersten unter den genannten drei Schriften hatten wir in die Darstellung des Gesammtsystems aufzunehmen; auf den philosophischen Realinhalt der beiden anderen Schriften werden wir in einer späteren Abtheilung dieser unserer Arbeit zurückkommen. Somit verbleibt uns an dieser Stelle einzig die Aufgabe

Digitized by Google

einer allgemeinen Charakteristik und Abschätzung des Lehrinhaltes der drei Kunstunterweisungen.

Das Erste, was sich uns an denselben bemerklich macht, ist die unverkennbare Denkverwandtschaft Conti's mit Vico in Bezug auf die Betonung der praktischen Ziele aller theoretischen Einsicht. Da die Wahrheit etwas unmittelbar mit der gottgesetzten natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit Gegebenes ist, so kann es sich nur um Fruchtbarmachung derselben für die Zwecke der menschlichen Erziehung, Sittigung und Bildung handeln; in den Bemühungen um diese Zwecke verlebendigt sich die theoretische Wahrheitserkenntniß und in dieser Verlebendigung derselben actuirt sich die Conformation und Einigung des Menschen mit dem ewig Wahren, Schönen und Guten. Das Wahre, Schöne und Gute sind an sich Eins; für den Menschen aber treten sie auseinander, sofern er sich von Seite seines rationalen Erkenntnißstrebens, des ihm einwohnenden bildnerischen Triebes und der sein freithätiges Handeln bestimmenden sittlichen Antriebe zu dem Einen, dessen Wahrsein zugleich auch schon das Schönsein und Gutsein in sich schließt, in Beziehung setzt.

Der Umstand, daß Conti das Auseinandertreten von Wahrheit, Schönheit und Güte lediglich von den specifischen Unterschieden der geistigen Lebensthätigkeit des menschlichen Subjectes abhängig macht, läßt es bei ihm zu keiner distincten Erkenntniß des specifischen Unterschiedes im objectiven Sein des Wahren, Schönen und Guten kommen. Der ontologistische Objectivismus Conti's bringt es mit sich, daß alle drei idealen Bestimmtheiten des Seienden unter den Begriff der Ordnung subsumirt werden, und zwischen ihnen nur ein Unterschied dem Grade nach anerkannt wird. Die objective Ordnung ist als gottgesetzte in ihrem Grunde wahr, in ihrer Actuirung schön, in ihrer vollendeten Ausgestaltung das verwirklichte Reich des Guten. So richtig und lobenswerth es immerhin ist, daß Conti das Wahrsein zum Kriterium des Schönen und Guten macht, da in der That das Gute und Schöne nicht außerhalb der Wahrheit sein kann, so ist damit doch nur eine allgemeine Seinsbedingung des Schönen und Guten angegeben, während das specifische Wesen beider bei Conti nicht zum Ausdrucke gelangt. Der Grund dessen liegt in seinem Absehen von der specifischen Idee des Menschenwesens, aus deren Verständniß sowol die Erkenntniß des Wesens des Schönen als plastischer Veranschaulichung des Ideellen, las auch die Erkenntniß des specifischen Wesens des sittlich Guten im

Digitized by Google

Unterschiede vom allgemeinen Begriffe des Guten als des Vollkommenen und Vollendeten geschöpft werden muß. Es entspricht durchaus dem empiristisch-reflexiven Objectivismus Conti's, wenn er das Wesen der Kunstthätigkeit in die erfinderische Nachahmung des Wirklichen, das Wesen des sittlichen Handelns in die durch richtige Werthbestimmung der Objecte geleitete Selbstentschließung des freien Willens setzt; damit ist aber das künstlerische Schaffen und Bilden und das sittliche Thun weder aus der Idee seiner selbst, noch aus der Idee des Menschen verstanden. Es fehlt bei Conti die Einsicht, daß das künstlerische Bilden und das sittliche Thun specifisch dem Erdenmenschen zukomme, und keinem anderen geschöpflichen Wesen außer und über ihm zukommen könne, weil eben nur der zeitliche Erdenmensch darauf angewiesen ist, die in seinem irdischen Dasein noch nicht actuirte Wirklichkeit durch sein sittliches Thun sich zu schaffen und im künstlerischen Bilden imaginativ zu vergegenwärtigen. Kommen beide Arten von Thätigkeit specifisch und ausschließlich dem Menschen zu, so müssen sie auch innerlich mit einander verwandt sein, wie denn in der That das sittliche Thun seinem Wesen nach nichts Anderes als ideelle Selbstgestaltung des Menschen ist, während das Substrat des künstlerischen Bildens eine vom selbsteigenen Ich des Menschen unterschiedene Stofflichkeit ist. Beiderseits handelt es sich darum, einem gegebenen Wirklichen durch freithätiges Wirken den Stempel der Idealität aufzudrücken, es in den Bereich der Idealität zu erheben. Dasselbe gilt auch von der über die äußerliche begriffliche Auffassung der Dinge sich erhebenden specifisch menschlichen Erkenntniß des Wirklichen; es handelt sich da um Hineinbildung des sinnlich vermittelten Erkenntnißstoffes in eine ideelle Apprehension, und um die vollendete Ausprägung der apprehendirten Idee in dem von ihr durchgeisteten Erkenntnißstoffe.

Die innere Einheit der drei specifisch menschlichen höheren Lebensthätigkeiten in der Idee eines künstlerischen Thuns wird auch von Conti anerkannt, welcher ja Logik, Ästhetik und Moral ausdrücklich als Arti bezeichnet; sie wird aber von ihm nicht aus der specifischen Idee des Menschen anerkannt und abgeleitet. Die Homogeneität und innere Einheit jener drei Lebensthätigkeiten ist daraus zu erklären, daß sie Thätigkeiten eines dem Menschen einwohnenden selbstigen Formprincipes sind, welches im unbewußten Bilden zunächst die sinnliche Leiblichkeit des Menschen nach sich gestaltet und im organischen Wechselverkehre mit der von ihm gestalteten und unter Obmacht seines Waltens sich

Digitized by Google

entwickelnden sinnlichen Leiblichkeit sich selber gliedert und gestaltet, und sodann auf Grund der Effecte seiner realen Bildungsthätigkeit als Princip idealer Bildungsthätigkeiten im Bereiche des freithätigen menschlichen Thuns wirksam zu werden beginnt. Das Object dieser Bildungsthätigkeit ist zunächst der Mensch selber, dessen Wesen durch das freithätige Thun des ihm einwohnenden seelischen Bildungsprincipes der Idee seiner selbst gemäß gestaltet werden soll; diese Art seelischer Bildungsthätigkeit wird durch das sittliche Thun und Streben des Menschen constituirt. Indem der sittlich strebende und dadurch geistig gehobene Mensch weiter dazu fortschreitet, die durch sein sittliches Thun und Streben angestrebte ideale Wirklichkeit sich in ausdrucksvoller Weise bildlich zu vergegenwärtigen, tritt er in die Sphäre des künstlerischen Bildens hinüber. Sofern er endlich die in seinem sittlichen und künstlerischen Thun Gestalt gewinnenden Ideen nach ihrem rein geistigen Wesen und losgelöst von den praktischen Zielen seines Thuns in's Auge faßt, erhebt er sich im Anblicke derselben in das Reich der ewigen Ideen, welches im göttlichen Denken als die urbildliche geistige Präconception der kosmischen Wirklichkeit existirt, und beginnt sein gesammtes Erfahrungswissen in die in seinem Geiste aufleuchtenden Ideen hineinzubilden und im Lichte derselben geistig umzubilden, auf daß es von seinen irdischen sinnlichen Dependenzen losgelöst zu einem mentalen Nachbilde der schöpferischen Weltconception des göttlichen Verstandes werde. Das auf die ideale Reproduction der göttlichen Weltconception gerichtete bildnerische Thun des dem Menschen immanenten seelischen Formprincipes constituirt den höchsten und geistigsten Grad der bildnerischen Thätigkeit desselben, auf dessen Höhe es, in seiner Gottesbildlichkeit selber ein lebendiges Totum, die gesammte gottgesetzte Wirklichkeit geistig umgreift, und dieselbe aus ihrer gottgedachten Idee zu verstehen trachtet. Die gottgesetzte Wirklichkeit aus der gottgedachten Idee derselben verstehen heißt aber dieselbe aus der Idee des mikrokosmischen menschlichen Selbst verstehen, was allerdings eine Beschränkung des in die geschöpflichen Grenzen der menschlichen Selbstigkeit gewiesenen speculativen Weltverständnisses, zugleich aber eine dem Wesen des Menschen adäquirte und somit im höheren Sinne naturwahre, d. i. menschlich wahre Weltauffassung involvirt.

Um eine menschlich wahre Weltauffassung ist auch Conti zu thun; die von ihm vorgenommene philosophisch kritische Umbildung des neuzeitlichen italienischen Ontologismus verfolgte einzig den Zweck, denselben

Digitized by Google

auf den Standpunkt eines naturwahren menschlichen Erkennens zurückzuführen. Wir anerkennen im vollen Maße die edlen Tendenzen seiner philosophischen Bestrebungen, und wurden in den unserer Darstellung seines Denksystems eingestreuten kritischen Reflexionen einzig von der Absicht geleitet anzudeuten, wie das von Conti angestrebte Ideal einer naturwahren und menschlich wahren Geisteserkenntniß in einem auf die Concepte der speculativen Morphologie gestützten philosophischen Denksysteme sich verwirklichen lassen möchte.

Digitized by Google

Namen- und Autorenregiſter.

(Die den Namen beigefügten Ziffern bedeuten die Seitenzahl des Bandes.)

Abälard 41, 61, 62.
Ägydius de Colonna 115.
Albertus Magnus 41.
Alfani 338.
Alfieri (Vittorio) 72 f.
Alliero 205, 213 314 ff.
Amalrich v. Chartres 80, 85.
Ammirato (Scipio) 116.
Anaxagoras 259, 332, 356.
Anſelm v. Canterbury 291, 331, 383, 384.
Archigenes 332.
Ariſtoteles 37, 40 f. 42, 45, 49, 61, 65, 74, 75, 111, 187, 192, 247, 250, 316, 332, 331, 345 f, 357, 368, 371, 372, 378, 183, 385, 392.
Arnauld 348.
Asklepiades 332.
Auguſtinus (Kirchenlehrer) 141, 306. 383, 410.
Baco v. Verulam 37, 38, 45, 74, 77, 80, 81, 129, 186 f., 331, 346.
Balbo (Ceſ.) 176.
Ballanche 234.
Balmes 192.
Bancel 134
Barante 20.
Barbera 205.
Barzellotti 338.
Baur (F. Chr. v.) 297.
Bautain 161.
Bayle 350.
Beccaria 18, 19, 117.
Bellarmin 16.
Beneke 206.
Berkeley 46, 147, 331.
Bernardin de St Pierre 87
Bernhard v. St. Clairvaux 61.
Bertini 126, 134 ff, 172.
Bianchetti 157.
Blanc (L.) 162.
Boccalini 76, 116.
Böhme (Jak.) 86
Bonald 81, 82.
Bonaventura 341.
Bonnet 18, 23.
Boſſuet 348.
Botteri 76, 116.
Bozio d'Agobbio 116.
Braniß 206.
Brown 332.
Brunel 181.
Bruno 237, 254 f., 358.
Buchez 81, 82.
Cabet 162.
Cäſalpinus 239.
Campanella 61, 75, 80, 113, 115, 117, 120, 237, 358.
Capponi (Gino) 115.
Cardano 75, 76.
Caraffa (D.) 115.
Carnot 4.
Carteſius 36 f, 43, 45, 50, 73, 74, 80, 82, 129, 141, 146, 162, 187 f., 215, 237, 243, 255, 260, 306, 331, 332, 339, 347 f., 349, 358, 379, 384, 394.
Cavour (Camillo) 11, 72, 236, 288 ff.
Chiala 143.
Ciavarini 338.
Cicero 73, 357.
Clarke 304
Clemens Alex. 383

Digitized by Google

Comte (Aug.) 162, 164, 176, 246.
Condillac 18, 22, 147, 273, 331, 332, 340.
Condorcet 81.
Conſtant 164.
Contarini 116.
Conti (Aug.) 337—402.
Corleo 205.
Coſta 116, 339.
Couſin (V.) 4, 25, 44, 81, 88, 93 f. 236.
Cuſano (Stefano) 233.
Dante 61, 121, 345.
Darwin 298.
D'Acquiſto 344.
Demokrit 356.
D'Ercole 213, 239, 304 ff.
Deſtutt de Tracy 22.
Diderot 162, 331.
Drobiſch 206.
Duns Scotus 41, 186, 331
Empedokles 356.
Epikur 332.
Erdan 182.
Fenelon 348.
Ferrari 3—123, 157, 161, 166, 175, 176, 184, 215 f., 217 f., 220, 224, 255.
Ferri 213, 240, 317.
Feuerbach 161, 166.
Fichte (J. G.) 25, 89, 214, 244, 252 f., 260, 261, 315, 321, 331, 332.
Filangieri 18, 117.
Fiorentino 205, 238, 239, 240.
Fiſcher (Kuno) 192.
Florenzi-Waddington (Marcheſa) 240.
Foglietta 116.
Foſſati 234.
Foucher de Careil 241.
Fournier 69.
Franchi 124—212, 216, 217, 237, 255, 304.
Fries 206.
Galaſſo 314, 321 ff.
Galenus 332.
Galilei 39, 187, 263, 346 f., 348, 358, 413.
Gall 15.
Galluppi 140, 145, 148, 150, 152, 192, 197, 237, 255, 257, 266, 339, 344.
Gaſſendi 73.
Gatti 233.
Gerſon 185.
Geulinix 331.
Giannone 5.
Gianotti 116.
Gioberti 7, 13, 71, 72, 132, 141 ff., 145, 148, 150, 159, 172, 174, 175, 199 ff., 217, 233, 237, 238, 255, 257 ff., 276, 308, 330, 339, 341, 342, 344, 360, 367, 380, 414.
Gorgias 356.
Gotama 356.
Gregor VII. (Papſt) 113.
Grotius 61, 65, 68, 74.
Günther (A.) 298, 311, 312 f, 394.
Guizot 25, 80.
Haym 242.
Hartmann (Ed. v.) 253 f.
Hegel 24, 25, 81, 89 ff., 119, 129, 145, 146, 147, 214, 215, 216, 224, 233—333, 342, 384.
Helvetius 15, 18.
Heraklit 110.
Herbart 205, 207, 238, 239, 272.
Herder 81, 147.
Herſchel 347.
Hippokrates 332.
Hobbes 68, 120.
Hoffmann (Fr.) 332.
Holbach 331, 332.
Homer 61.
Huet 168.
Humboldt (A. v.) 382.
Hume 18, 44, 147, 162, 192, 216, 331, 358, 371.
Jakobi (H.) 147.
Jaja 239.
Joachim v. Flora 80.
Johann v. Parma 80.
Jouffroy 88.
Kant 7, 44, 46, 50, 87, 89, 129, 141, 146, 160, 161, 162, 167, 192 ff,

Digitized by Google

197 ff., 212 f., 216, 226, 238, 246, 247, 248, 251, 252, 255, 256, 259, 266, 269, 285, 297, 305, 315, 321, 322, 331, 332, 341, 342 f., 344, 347, 358, 372, 384, 385.
Karl Albert (König) 7.
Krauſe 206.
Krug 206.

Labriola 239.
Lallemand 181.
Lamennais 81, 147, 162, 163, 168.
Laplace 347.
Leibniz 46, 63, 74, 77, 88, 162, 192, 244, 309, 315, 331, 332, 348 ff., 356, 358, 384.
Lemaire 161, 166.
Leroux 81, 87 f. 147, 162.
Leſſing 85, 252, 297.
Lewes 246.
Liberatore 150, 152.
Linaker 339.
Littré 217, 246.
Locke 15, 29, 43, 50, 60, 63, 147, 192, 197, 255, 332, 349, 350.
Lope de Vega 111.
Luciano (Pietro) 314.

Machiavelli 61, 69, 75, 76, 80, 83, 113, 115, 120.
Maiſtre (Graf) 28, 81, 328.
Malebranche 46, 129, 162, 191 f. 331, 348, 350.
Mamiani (Graf) 8, 13, 143 ff, 152, 165, 175, 176, 203 f., 237, 255, 268, 269, 270, 341, 344.
Mancini (S.) 48.
Manzoni 141.
Mariano (R.) 235, 254 ff., 296 ff.
Marſelli 233.
Martin (F.) 162.
Marx 161.
Masci (F.) 239.
Mazzarella 178 f., 213—229.
Mazzini (A. L.) 183.
Mazzini (G.) 9 f., 71, 183 f.
Meis (Cam. de) 233, 239, 329 ff.
Melillo 344.
Memmo 116.
Michelet (Jul.) 22.
Michelet (K. L.) 304
Mignet 25.
Miraglia 239.
Molinari 159.
Monpellieri 332.
Montalembert 177 f.
Montanelli (Giuſ.) 179, 184.
Montesquieu 18, 78 f., 80, 119, 120.
Morelli 87.
Morus (Thomas) 87.

Nallino 172 ff.
Naville 339.
Newton 39.
Nicolaus Cuſanus 185.

Occam 41, 186, 332.
Ortes 18.

Panzacchi 338.
Paracelſus 332.
Paruta 76, 116.
Pascal 348.
Patrizzi 115.
Petrarca 115.
Petrus Lombardus 62.
Peyretti 205, 344.
Philo 306.
Pius VI. (Papſt) 114.
Platina 115.
Plato 4, 40, 42, 45, 49, 55, 61, 65, 74, 75, 88, 111, 120, 145, 247, 250, 331, 332, 368, 371, 378, 383, 392.
Plutarch 73.
Poli (B.) 148, 150, 152, 344.
Pompa 205, 213.
Pomponatius 73, 239.
Pontano 115.
Poſſevin 116.
Potter (L. de) 181 f.
Protagoras 356.
Proudhon 66, 161, 162, 166, 217, 327
Pufendorf 65, 74.
Pythagoras 74, 145.

Quinet 22.

Digitized by Google

Ragnisco 239.
Reid 37, 38, 202.
Reinhold 206.
Remusat 216.
Renouvier 217.
Reynaud 162, 163, 181.
Ridiger 206.
Ritter (H.) 206.
Robespierre 70, 183.
Romagnosi 3, 14 ff., 17, 19, 22 f. 339.
Romans (Giuf.) 125.
Roscellin 41, 332.
Rosenkranz 233, 241, 254.
Rosmini 7, 13, 81, 82 ff., 132, 140 f., 148 f., 150, 152, 167 ff., 172, 174, 175, 192, 198 f., 237, 238, 255 f. 257, 259, 274, 330, 341, 342 f., 344, 379.
Rossi (Graf) 8.
Rossi (Ant.) 338.
Rossi (Giuf.) 339.
Ruge 161.
Saisset 162.
Salvador (J.) 179.
Sammarco 179.
Sanctis (Fr de) 233, 240.
Sartini 338, 360.
Schelling 25, 89, 147, 215, 221, 253, 331.
Schlegel (Fr. v.) 81, 85 f.
Schleiermacher 294, 329.
Schopenhauer 241, 278.
Sextus Empiricus 216.
Siri (Vittorio) 116.
Smith (Ad.) 18, 44.
Sokrates 62, 141, 331, 349, 356, 383.
Spaventa (Bertrando) 233 f., 237, 240, 264, 265—287, 330.
Spaventa (Silvio) 233.
Spencer 246.
Spinoza 43, 44, 129, 138, 189 f, 237, 253, 269, 279, 331, 350.
Stahl (G. E.) 332.
Stern (Dan.) 181.
Strauß (D. Fr.) 245, 298.
Swedenborg 86.
Tari 233, 240.
Taffoni 116.
Tedeschi 344.
Teleſius 45, 239.
Teſta 157 ff, 175.
Thierry (Aug.) 20, 25, 80.
Thiers 25.
Thomas Aquinas 115, 141, 150, 186, 192, 305, 306, 308, 312, 331, 345 f., 349, 356, 384, 385.
Tocco 239.
Tommaſeo 177.
Toscano 205.
Treitſchke 295.
Trendelenburg 206, 238, 241.
Troxler 206.
Trullard 164.
Turgot 81.
Tweſten 206.
Überweg 206.
Ulrici 206.
Vacherot 179.
Ventura 161.
Vera 234 ff., 240—254, 266, 270, 272, 278—296, 328.
Vico 3, 14, 17, 19, 21, 24, 25, 73 f., 77 f., 83, 117, 119, 121, 233, 236 f., 237 f, 254, 268, 327, 351, 355, 358 f., 361, 362, 380, 411, 417.
Victor Emanuel (König) 11.
Vida 116.
Villemain 4, 20.
Villeneuve 164.
Voltaire 18, 46, 61, 69, 162.
Wilhelm v. Champeaux 41.
Wolff (Chr.) 331.
Zeno (Eleatiker) 317.
Zeno (Stoiker) 55, 332.
Zimmermann (R.) 206.

K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

Digitized by Google

Nachträgliche Notizen zu diesem Bande:

Die auf SS. 234 ff. gegebene Skizzirung des Lebensganges A. Vera's ist durch die Angabe des im Juli 1885 erfolgten Todes Vera's zu ergänzen.

Den auf S. 239 in den Anmkk. 2—4 angegebenen Schriften Fiorentino's ist als kürzlich erschienenes Opus posthumum anzufügen: Il risorgimento filosofico del quattrocento. Neapel, 1885.

Nachträgliche Verbesserungen zum zweiten Bande:

S. 190, Anm. 2: v. 138 statt p. 138.
S. 218, Zeile 12 v. oben: neceſſitirenden statt unceſſitirenden.
S. 228, Zeile 4 v. unten: ſpecifiſcher statt philoſophiſcher.
S. 420, Anm. 1: del statt de.

Digitized by Google

Digitized by Google

Verlag von Georg Paul Faesy in Wien, I. Goldschmiedgasse 11.

Die italienische Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts.

Von

Dr. Karl Werner.

Erster Band:

A. Rosmini und seine Schule.

1884. XIV. 472 S. gr. 8°.

Preis 4 fl. 80 kr. = 9 M. 60 Pf.

Zweiter Band:

Der Ontologismus als Philosophie des nationalen Gedankens.

1885. XVI. 427 S. gr. 8°.

Preis 4 fl. 20 kr. = 8 M. 40 Pf.

Verlag von Georg Paul Faesy in Wien, I. Goldschmiedgasse 11.

K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

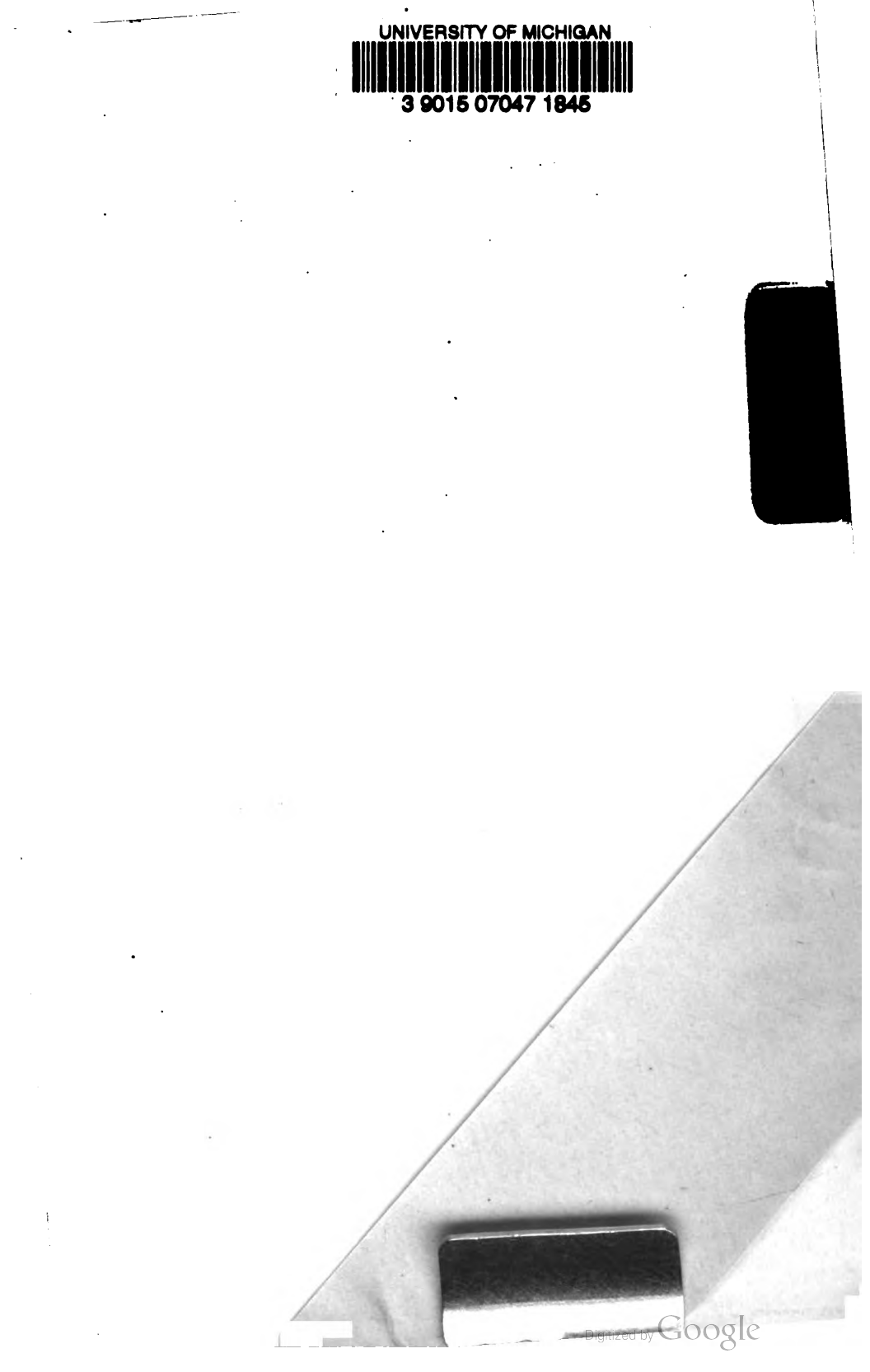
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 07047 1845



Digitized by Google